

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA  
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

VANDERLEI ALBERTO SCHACH

FARISEUS E JESUS: TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE EM  
RELAÇÃO AO SÁBADO A PARTIR DE Mc 3:1-6.  
Características e avaliação crítica

São Leopoldo  
2007

VANDERLEI ALBERTO SCHACH

FARISEUS E JESUS: TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE EM  
RELAÇÃO AO SÁBADO A PARTIR DE MC 3:1-6.  
Características e avaliação crítica

Dissertação de Mestrado  
Para obtenção do grau de Mestre em  
Teologia  
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação

Orientador: Uwe Wegner

São Leopoldo  
2007

## Ficha catalográfica

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S291f Schach, Vanderlei Alberto

Fariseus e Jesus : teologia e espiritualidade em relação ao sábado a partir de Mc 3:1-6 : características e avaliação crítica / Vanderlei Alberto Schach ; Uwe Wegner. – São Leopoldo : EST/IEPG, 2007.

203 f. : il.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Instituto Ecumênico de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2007.

1. Jesus Cristo – Atitude em relação ao Shabat. 2. Jesus Cristo – Atitude em relação à lei judaica. 3. Lei (Teologia) – Ensino bíblico. 4. Lei judaica. 5. Shabat – Ensino bíblico. 6. Fariseus. 7. Bíblia. N.T. Marcos 3 – Crítica, interpretação, etc. I. Wegner, Uwe. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da Escola Superior de Teologia

## **Folha de aprovação**

## **Resumo**

Uma análise de um grupo político-religioso do judaísmo em confronto com os ensinamentos de Jesus Cristo. Primeiramente são analisados as origens e pressupostos da teologia farisaica, envolvendo uma caracterização geral do grupo fariseu e uma breve descrição de outros grupos competidores. Num segundo momento se trata do conflito de Jesus com os fariseus em relação ao sábado, partindo de uma exegese de Mc 3:1-6. Também são traçados paralelos entre os fariseus e seu relacionamento com Jesus nos evangelhos sinóticos, bem como apresentado um excuro sobre o sábado judaico. A última parte, finalizando a pesquisa, envolve continuidade e descontinuidade da lei por parte de Jesus e o seu posicionamento diante do sábado e ainda pontos convergentes e divergentes de Jesus com os fariseus.

## **Abstract**

An analysis of a political-religious group in first-century Judaism, i.e. the Pharisees, in confrontation with the teaching of Jesus Christ. Firstly, the origin and presuppositions of pharisaic theology are analyzed, involving a general characterization of the group of the Pharisees and a brief description of competing groups (Sadducees, Essenes, etc.). Then, the focus is the conflict between Jesus and the Pharisees in relation to Sabbath, with Mark 3:1-6 as the point of departure. At the same time, parallels are drawn between the Pharisees and their relationship with Jesus. An excursus on the Jewish Sabbath is also included. In the last part of the paper, the main topic is the continuity and discontinuity of the part of Jesus and his position vis-à-vis the Sabbath, as well as points of convergence and points of divergence between Jesus and the Pharisees.

## Sumário

|   |    |
|---|----|
| I- ORIGENS E PRESSUPOSTOS DA TEOLOGIA FARISAICA .....                               | 11 |
| 1.1 <i>Problema das fontes</i> .....  | 11 |
| 1.1.1 Novo Testamento.....  | 11 |
| 1.1.2 Flávio Josefo.....  | 12 |
| 1.1.3 Literatura Rabínica .....   | 13 |
| 1.2 <i>Caracterização Geral</i> .....   | 14 |
| 1.2.1 Origem e desenvolvimento histórico dos fariseus.....                          | 14 |
| 1.2.2 Composição social dos fariseus.....   | 21 |
| 1.2.3 Características principais da espiritualidade farisaica.....                  | 24 |
| 1.2.4 O posicionamento político dos fariseus.....                                   | 26 |
| 1.3 <i>Fariseus diante de outros grupos de judeus</i> .....                         | 29 |
| 1.3.1 Os Saduceus.....  | 29 |
| 1.3.2 Os Essênios.....  | 34 |
| 1.3.3 Os Zelotas .....  | 37 |
| 1.4 <i>Compreensão da Torá escrita</i> .....  | 41 |
| 1.5 <i>Compreensão da Torá oral</i> .....   | 43 |
| 1.5.1 A formação da Torá oral.....  | 43 |
| 1.5.2 A evolução da Torá oral .....   | 46 |
| 1.5.3 A Torá oral e os fariseus.....  | 47 |
| 1.6 <i>Características da fé farisaica</i> .....                                    | 50 |
| 1.6.1 Monoteísmo .....  | 50 |
| 1.6.2 Ressurreição .....  | 50 |
| 1.6.3 Espíritos .....   | 51 |
| 1.6.4 Anjos.....  | 52 |
| 1.6.5 Predestinação e livre arbítrio .....  | 52 |
| 1.6.6 Padrões éticos do judaísmo .....  | 52 |
| II - O CONFLITO ENTRE JESUS E OS FARISEUS EM RELAÇÃO AO SÁBADO EM<br>Mc 3:1-6. .... | 55 |
| 2.1 <i>Exegese de Marcos 3:1-6</i> .....  | 55 |
| 2.1.1 Tradução .....  | 59 |
| 2.1.2 Crítica textual .....   | 59 |
| 2.1.3 Análise literária.....  | 59 |
| 2.1.3.1 Delimitação do texto.....   | 59 |
| 2.1.3.2 Estrutura do texto .....  | 60 |
| 2.1.3.3 Integridade e coesão do texto .....   | 61 |
| 2.1.3.4 Fontes usadas por Marcos .....  | 62 |
| 2.1.3.5 Marcos como fonte de Mateus e Lucas .....                                   | 62 |
| 2.1.4 Análise da redação.....   | 63 |
| 2.1.4.1 Contexto menor .....  | 63 |
| 2.1.4.2 Contexto maior .....  | 68 |
| 2.1.4.3 Contexto integral .....   | 68 |
| 2.1.4.3.1 Vocabulário .....   | 69 |
| 2.1.4.3.2 Estilo de frases.....   | 69 |
| 2.1.4.3.3 Colorido semítico .....   | 70 |
| 2.1.4.3.4 Latinismos .....  | 70 |
| 2.1.4.3.5 Autoria.....  | 71 |
| 2.1.4.3.6 Data de composição.....   | 72 |
| 2.1.4.3.7 Destinatários e propósito .....   | 72 |

|   |     |
|---|-----|
| 2.1.5 Análise das formas .....  | 72  |
| 2.1.6 Análise da historicidade .....  | 74  |
| 2.1.7 Análise do conteúdo .....   | 76  |
| 2.1.7.1 Tópico da história de milagre .....                                     | 76  |
| 2.1.7.2 Tópico do debate .....  | 84  |
| 2.1.8 Nova tradução.....  | 94  |
| 2.1.9 Formulação do escopo .....  | 94  |
| 2.1.9.1 Atualização .....   | 95  |
| 2.1.10 O sentido das perícopes sabáticas em Marcos.....                         | 98  |
| 2.2 <i>Texto paralelo: Mateus 12:9-14</i> .....                                 | 99  |
| 2.2.1 Contexto mateano .....  | 99  |
| 2.2.2 Os adversários de Jesus em Mateus.....                                    | 101 |
| 2.2.3 O confronto de Jesus com os fariseus (12:9-14).....                       | 104 |
| 2.2.4 O sentido das perícopes sabáticas em Mateus .....                         | 109 |
| 2.3 <i>Texto paralelo: Lucas 6:6-11</i> .....                                   | 110 |
| 2.3.1 O contexto lucano .....   | 110 |
| 2.3.2 Os adversários de Jesus em Lucas.....                                     | 112 |
| 2.3.3 O confronto de Jesus com os fariseus.....                                 | 114 |
| 2.3.4 O sentido da perícopa sabática em Lucas .....                             | 117 |
| 2.3.5 Comparação de Mc 3:1-6 e textos paralelos.....                            | 117 |
| 2.4 <i>Excurso (Teologia do sábado)</i> .....                                   | 122 |
| 2.4.1 O Sábado no Antigo Testamento.....  | 122 |
| 2.4.2 O Sábado no Período Intertestamentário .....                              | 126 |
| 2.4.3 O Sábado nos Evangelhos .....   | 127 |
| 2.4.4 O Sábado em Atos dos Apóstolos .....                                      | 129 |
| 2.4.5 O sábado e suas proibições .....  | 130 |
| III- O POSICIONAMENTO DE JESUS EM RELAÇÃO AO SÁBADO .....                       | 134 |
| 3.1 <i>A descontinuidade e a continuidade da Lei em Jesus.</i> .....            | 134 |
| 3.1.1 Descontinuidade da Lei .....  | 135 |
| 3.1.1.1 O mandamento do sábado .....  | 135 |
| 3.1.1.2 O mandamento do dízimo .....  | 136 |
| 3.1.1.3 O mandamento da purificação .....                                       | 136 |
| 3.1.1.4 O mandamento do sacrifício.....   | 137 |
| 3.1.2 Continuidade da Lei .....   | 138 |
| 3.1.2.1 O primeiro mandamento.....  | 138 |
| 3.1.2.2 A proibição do homicídio e adultério .....                              | 139 |
| 3.1.2.3 O mandamento do amor ao próximo .....                                   | 139 |
| 3.1.2.4 A proibição do novo casamento .....                                     | 139 |
| 3.1.2.5 A proibição do juramento .....  | 140 |
| 3.1.3 Síntese do posicionamento de Jesus em relação ao sábado .....             | 142 |
| 3.2 <i>Convergência(s) entre Jesus e os fariseus em relação ao sábado</i> ..... | 148 |
| 3.3 <i>Divergência(s) entre Jesus e os fariseus em relação ao sábado</i> .....  | 149 |
| CONCLUSÃO.....  | 151 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....  | 153 |



## Introdução

Nesta pesquisa se procura descrever o relacionamento de Jesus com os fariseus e outros grupos competidores, como saduceus, essênios e zelotes. Os fariseus são descritos nos evangelhos como adversários de Jesus, portanto, num certo sentido, de forma negativa. Esta pesquisa não se propõe a mostrar um quadro totalmente positivo dos adversários, mas descrevê-los com suas características peculiares e mostrar o motivo da rivalidade com Jesus, e a partir de que momento ocorre a ruptura entre eles, uma vez que ambos tinham em mente a obediência à lei. Nesta descrição poderão aparecer fatores farisaicos que contribuíram para a formação do Cristianismo.

A pesquisa num primeiro momento abordará as origens e pressupostos da teologia farisaica. Esse capítulo é composto por uma análise das fontes que sirvam de base para a descrição dos fariseus. Na seqüência se fará uma caracterização geral do grupo, como origens, composição social, características espirituais e posicionamento político. Também será feita breve descrição de grupos competidores, como saduceus, essênios e zelotes diante dos fariseus. A Torá escrita e oral também será analisada e a partir daí o relacionamento dela com os fariseus. Ainda neste capítulo também se fará uma descrição dos elementos principais que compõem a fé farisaica.

O segundo capítulo tratará do conflito entre Jesus e os fariseus em relação ao sábado a partir de Marcos 3:1-6. A análise da perícopé será realizada através de uma exegese seguindo parcialmente os passos oferecidos no manual de metodologia do professor Uwe Wegner.<sup>1</sup> Após a conclusão da exegese, também se trabalhará os textos paralelos de Marcos 3:1-6. Nestes textos se farão comparações em como os adversários de Jesus são descritos por Mateus e por Lucas, além do relacionamento de Jesus com eles. Do mesmo modo, também se fará uma breve descrição das perícopes sabáticas nos evangelhos e ainda um excuroso sobre o sábado.

A terceira parte aborda o posicionamento de Jesus em relação ao sábado. Para entender melhor este posicionamento, far-se-á uma avaliação de como Jesus trabalhou a questão da lei,

---

<sup>1</sup> WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998. 414 p. Como o pesquisador é de formação religiosa batista, somente serão seguidos os passos que são relevantes para o estudo da perícopé. O fato se deve visto que a teologia batista considera como palavra inspirada o texto canônico, e não fontes ou tradições avulsas. Logo, a análise de textos na maioria das vezes ocorre a partir do texto original já pronto.

quais mandamentos da lei Jesus continuou e quais ele descontinuou e qual era seu objetivo ao assumir tal atitude frente à lei. No relacionamento de Jesus com seus adversários, existem pontos convergentes, ou seja, em que sentido Jesus estava próximo dos fariseus. Mas também há pontos divergentes, ou seja, no que Jesus discordava dos ideais farisaicos. Após esta descrição dar-se-á finalmente o posicionamento de Jesus diante do sábado, e que objetivos quer atingir com a violação do mandamento sabático.

# I- ORIGENS E PRESSUPOSTOS DA TEOLOGIA FARISAICA

## 1.1 Problema das fontes

Praticamente todas as informações que se tem sobre os fariseus derivam de três fontes: Novo Testamento, Josefo e Literatura Rabínica. Outras obras, como partes dos apócrifos, os pseudoepígrafos e os rolos do Mar Morto contêm possíveis informações a respeito dos fariseus. Mas como os fariseus quase nunca são mencionados de forma explícita nestas obras, é difícil desenhar um quadro exato sobre a existência deles. A partir destas obras, o quadro farisaico depende muito de pressuposições, ou até mesmo de especulações. As três fontes mais seguras podem apresentar as seguintes dificuldades:<sup>2</sup>

### 1.1.1 Novo Testamento

O NT<sup>3</sup> é o primeiro documento a fazer menção dos fariseus. A maior parte deste escrito é do ponto de vista antagonista em relação às doutrinas do farisaísmo. A primeira referência encontra-se na Epístola aos Filipenses, cuja autoria é atribuída a Paulo de Tarso por volta de 56-58 d.C. Em Filipenses 3:5 Paulo se mostra eufórico por ser “quanto à Lei, fariseu”. A próxima passagem a mencionar os fariseus é o evangelho de Marcos<sup>4</sup>, aproximadamente 70 d.C. Devido à crise de identidade entre judaísmo e cristianismo no primeiro século, não se pode afirmar com certeza que Paulo e Marcos sejam uma fonte histórica neutra para o farisaísmo. A passagem de Filipenses 3:5 é a única em que Paulo menciona ser fariseu, tentando se defender de um ataque de seus oponentes judeus.<sup>5</sup>

Já nos evangelhos, parece que a literatura é mais rica, mas em tom problemático. Marcos descreve Jesus em choque com os fariseus. A polêmica tem continuidade nos evangelhos posteriores de Mateus e João. Lucas parece que tem a tendência de ser mais conciliador em

---

<sup>2</sup> Veja ainda para o problema das fontes em WEIS, H. Pharisäer. In: BALZ, Horst R. **Theologische realenzyklopädie**. Berlin: Walter de Gruyter, 1996. v. XXVI, p. 473.

<sup>3</sup> Conforme Miranda e Malca, os textos do NT ainda não podem ser considerados uma “fonte de conhecimento objetiva do universo farisaico e de suas realizações”. MIRANDA, Evaristo E. ;MALCA, José. Manuel S. **Sábios fariseus: reparar uma injustiça**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 30.

<sup>4</sup> O evangelho de Marcos menciona os fariseus doze vezes. Dez vezes na própria narração, uma vez na pergunta de um anônimo e uma vez em uma fala de Jesus. MEIER, John. P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. v. III, Lv. II. Rio de Janeiro: Imago, 2004. p. 23.

<sup>5</sup> MEIER, 2004, p. 23.

seu evangelho e em Atos, talvez devido ao seu programa teológico (*Heilsgeschichte*).<sup>6</sup> Portanto, o NT, como fonte, fica reduzido a Paulo, os sinóticos e Atos. Na opinião de Schubert, “os evangelhos, representam o produto de uma tradição pré-literária e literária de cerca de 40-70 anos e que, por isso, refletem a situação não só do tempo de Jesus, mas também do tempo dos evangelistas”<sup>7</sup>. Herford destaca que aquilo que os fariseus falaram e fizeram durante o ministério de Jesus é pouco para que se possa fazer uma avaliação de seu caráter e natureza.<sup>8</sup>

### ***1.1.2 Flávio Josefo***

Os escritos do historiador judeu Flávio Josefo – considerado por muitos estudiosos a principal, se não única fonte confiável – em primeiro lugar não descrevem o movimento farisaico, mas a história de Israel. Portanto, os fariseus só aparecem onde é necessário. Em segundo lugar, o trabalho de Josefo é um trabalho apologético, ele quer agradar aos romanos, ou ao menos se mostrar favorável a eles. Isso pode tornar seus escritos tendenciosos.

Josefo era originário da aristocracia. Aos treze anos experimentou e estudou a seita dos saduceus e dos essênios. Não se dando por satisfeito, Josefo<sup>9</sup> ainda passou três anos com um certo Bane, que vivia austeramente de forma ascética no deserto. Aos dezenove anos voltou a Jerusalém e se dedicou aos trabalhos da vida civil e abraçou a seita dos fariseus<sup>10</sup>. Em relação a um posicionamento sobre os fariseus, Josefo não tem tendência definida. Ele é contra quem perturba a ordem e a paz romana, assim os fariseus são retratados negativamente quando perturbam a paz social e são retratados positivamente quando promovem a paz social.<sup>11</sup> As informações de Josefo ainda têm seu valor diminuído pelos estudos recentes, que sugerem que o mesmo não era fariseu antes de 70 a.C., mas se converteu ao judaísmo por motivações políticas. Contudo, os seus escritos merecem alta consideração, visto que ele se inspirou em fontes mais antigas e foi testemunha ocular de alguns eventos importantes.

<sup>6</sup> MEIER, 2004, p. 24.

<sup>7</sup> SCHUBERT, Kurt. **Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária**. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 13.

<sup>8</sup> HERFORD, T. **Die Pharisaer**: mit einer einleitung von Prof. Nahum N. Glatzer. Koeln: Joseph Nelzer Verlag, 1961. p. 239.

<sup>9</sup> Não é totalmente certo que ele era um partidário convicto das práticas farisaicas, por outro lado Josefo não poderia iniciar sua vida pública sem considerar a liderança farisaica. STEGEMANN, Ekkehard W. ; STEGEMANN, Wolfgang. **Urchristliche Sozialgeschichte**. Stuttgart: Kohlhammer, 1997. p.145.

<sup>10</sup> JOSEFO, F. **História dos hebreus**: obra completa. Rio de Janeiro: CPAD, 1992. v. III. p.476-477.

<sup>11</sup> MEIER, 2004, p.25.

### 1.1.3 Literatura Rabínica

As tradições rabínicas a respeito dos fariseus também são formadas por pensamentos polêmicos e por vezes anacrônicos. Saldarini parte do pressuposto de que a literatura rabínica<sup>12</sup> que data do século terceiro d.C. em diante não pode ser usada como prova do pensamento farisaico na época de Jesus. Extratos da Mishna e Tosefta talvez poderiam ser atribuídos mais especificamente ao pensamento farisaico. A Mishna e o Talmude na maioria dos casos são citados para mostrar o desenvolvimento da lei judaica.<sup>13</sup>

Estudiosos judeus, como Neusner, e cristãos, como Saldarini e Sanders, em seus estudos recentes têm recomendado cautela no uso da literatura rabínica no que diz respeito às condições diferenciadas do judaísmo antes de 70 a.C. Uma das razões para cautela é o problema da datação e da atribuição. A Mishna, por exemplo, foi compilada aproximadamente 200 anos após a época de Jesus. Muitas decisões e declarações legais da Mishna são atribuídas a sábios que viveram antes ou em torno da época de Jesus (Hillel e Shammai). A questão é ter certeza se as falas atribuídas a Hillel e Shammai realmente provêm deles e de seu tempo.

Além desse fato, existe o problema de se saber quando a literatura rabínica fala sobre o grupo que o NT e Josefo chamam de fariseus. A razão da dúvida é que os escritos rabínicos falam de *perusim* (separados ou separatistas), e não se sabe quando este termo deve ser traduzido por fariseus. Por diversas vezes, em contextos rabínicos o termo parece referir-se a pessoas pias ou ascetas que haviam se afastado da ideologia principal do judaísmo. Em outros contextos o termo pode significar fariseus. Isso pode ser observado num debate, quando é feito o confronto de *perusim* com um grupo contrário chamado *sadduqim*. Este último provavelmente se refere ao grupo dos saduceus, mencionados pelo NT e Josefo. Tanto o NT como Josefo descrevem os dois grupos como antagônicos. Os saduceus como grupo definido parecem ter

---

<sup>12</sup> Os manuscritos do Mar Morto têm lançado nova luz sobre os fariseus ao confirmar a literatura rabínica. De acordo com esses manuscritos, "os escritos rabínicos pós-destruição que descrevem os fariseus e suas práticas religiosas estão demonstrando ser extraordinariamente exatos. As conexões entre as leis e as práticas dos fariseus antes da destruição e o judaísmo rabínico pós-destruição são muito mais consistentes do que se supunha anteriormente". SCHIFFMAN, L. H. Apud: SHANKS, Hershel. (Org.). **Para compreender os manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 229.

<sup>13</sup> SALDARINI, Anthony J. **A comunidade judaico-cristã de Mateus**. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 211.

desaparecido após 70 d.C., por isso é provável que as passagens rabínicas abordando *perusim* e *sadduqim* em debates remontem ao judaísmo palestino pré-70. Outro fator a ser considerado é que os fariseus não eram o único grupo pré-70 que vivia na Palestina estudando a lei e tentando formar regras para uma conduta aprovada (halaká).

Diante destas considerações, pode-se concordar com Balz, que afirma que as fontes literárias para o farisaísmo estão em forma de testemunho secundário. Weis ainda menciona que os Salmos de Salomão, como documentos de uma messianologia farisaica, são duvidosos. Da mesma forma Assunção de Moisés, talvez até IV Esdras e Baruque Sírio, como documentos apocalípticos, são duvidosos. Não existe unanimidade entre os estudiosos em afirmar que esta literatura<sup>14</sup> realmente pertença ou não ao movimento farisaico.<sup>15</sup> Isso não significa que a literatura rabínica deva ser totalmente excluída como prova referente ao período pré-70, mas cada afirmação deve ser estudada em seu próprio contexto. Com isto quer-se dizer que o critério a ser usado nesta pesquisa é a coerência em multiplicidade de cópias das fontes e formas, como sinal de credibilidade. O NT, Josefo e a Literatura Rabínica representam formas diversas de literatura. Estas obras diferentes em si, escritas por autores diferentes, de lugares diferentes e para destinatários diferentes em épocas diferentes, são um bom argumento a favor da historicidade na medida em que coincidem em seus fatos e afirmações sobre os fariseus.

## 1.2 Caracterização Geral

### 1.2.1 Origem e desenvolvimento histórico dos fariseus

O grupo ou partido religioso político de maior influência<sup>16</sup> da época neotestamentária são os fariseus.<sup>17</sup> Eram considerados separados - que é o significado do nome atribuído a eles - e procuravam se afastar do povo da terra, aqueles que não conheciam seriamente a lei e careciam de instrução. Com isso, julgavam dar maior atenção à lei. O termo *fariseu* não tem

<sup>14</sup> Para maiores detalhes sobre esta literatura veja ROST, Leonard. **Introdução aos livros apócrifos e pseudoepígráfos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumram**. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 119.

<sup>15</sup> WEIS, H. Pharisäer. In: BALZ, 1996, v. XXVI, p. 473.

<sup>16</sup> Sociologicamente, não se deve situar os fariseus na classe superior. JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário**. São Paulo: Paulus, 1983. p. 333.

<sup>17</sup> O número do termo "fariseus" no NT é relativo devido a leituras alternativas em alguns textos. Os quatro evangelhos mencionam os fariseus: Mt 27 vezes; Mc 12 vezes; Lc 27 vezes e Jo menciona 19 vezes. At 9 vezes e Fp 1 vez MÜLLER, D. Fariseu. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. I, p. 801.

absolutamente nada a ver com hipócrita, como normalmente os fariseus são descritos. O termo significa<sup>18</sup>, em sentido aproximado, “separado”, “isolado”, em hebraico *perush* (pl. *peruschim*). Outra possibilidade seria do aramaico *p'erishajja*, igual a “separados”.<sup>19</sup>

Provavelmente a origem<sup>20</sup> do farisaísmo, em termos teóricos,<sup>21</sup> remonta à época de Esdras, que era “escriba versado na lei de Moisés” (Ed. 7:6) e tinha todas as credenciais para liderar o povo de Israel e ajudá-lo a retornar do exílio na Babilônia para sua terra, a Palestina. Estas credenciais haviam sido endossadas pelos sete principais membros da corte real da Pérsia (Ed 7:14). Esdras havia sido comissionado pelo rei Artaxerxes para realizar esta missão, ou seja, repatriar o povo. Além de repatriar o povo, Esdras teria que propagar a lei mosaica<sup>22</sup> e organizar tribunais para pô-la em prática no meio do povo. Por outro lado, todos aqueles que se diziam judeus e aderiam ao culto, deveriam se adequar à lei de Esdras, do contrário também estariam infringindo o decreto real (Ed 7:26).

Quando Esdras e o povo chegam à Palestina, encontram o templo destruído, e o povo que havia permanecido talvez fosse incapaz de reorganizar a vida religiosa e os que voltaram provavelmente não falavam mais a língua hebraica (Ne 13:24). Conseqüentemente, não se podia mais ler o texto sagrado, aumentando ainda mais as dificuldades para qualquer ato religioso. Esdras, percebendo o perigo da crença do povo judeu em religiões de povos vizinhos, reúne um grupo de religiosos para salvar a religião judaica e, para isso, toma duas

---

<sup>18</sup> Em relação aos problemas de crítica de texto, nos manuscritos rabínicos, as referências aos fariseus são incertas. Não se sabe quando o termo hebraico *perûsîn* significa “fariseus” e quando significa algo como “ascetas”, “separatistas” ou “dissidentes religiosos”. MEIER, 2004. v. III, Lv. II, p. 111.

<sup>19</sup> Veja ainda JEREMIAS, 1983, p. 333.

<sup>20</sup> Todas as tradicionais fontes resumem o farisaísmo como um partido delimitado, possivelmente uma formação de grupo já no pré-judaísmo, cujas informações se encontram na história do farisaísmo (JOSEFO, Ant XIII, 171-173). Sobre a origem do farisaísmo, as fontes silenciam, ficando apenas em reconstruções hipotéticas. WEIS, H. Pharisaer. In: BALZ, 1996, v. XXVI, p. 474.

<sup>21</sup> “Do ponto de vista histórico, os fariseus eram, de um lado, secessionistas e, portanto, surgiram somente mais ou menos na metade do século II a.C., mas, do outro, o farisaísmo prosseguiu coerentemente ao longo de um caminho já aberto na época pré-exílica e pós-exílica”. SCHUBERT, 1979, p. 51.

<sup>22</sup> Neemias havia proporcionado para a comunidade judaica do século V a.C. uma boa situação política, segurança e administração honesta. Contudo, o esforço de Neemias não ocasionou uma reforma profunda na vida interior da comunidade. Esta reforma interior teria que ser feita com urgência, para que a comunidade pudesse encontrar o seu caminho para o futuro, pois do contrário o esforço de Neemias teria apenas uma significação temporária. De forma providencial, ao final do mandato de Neemias surge o escriba Esdras (tratava de assuntos religiosos). BRIGHT, J. **História de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1978. p.523-524.

iniciativas: separar o povo judaico do mundo secular e declarar a Torá como guia de vida para os judeus. Para que acontecesse a interpretação e execução da Torá ao povo, eram necessárias pessoas capazes de realizar este trabalho. Surge a partir de Esdras,<sup>23</sup> então, o *sofer*<sup>24</sup> (escriba; *soferim* no plural), (Ed. 7:6). Estes escribas é que explicavam a lei para o povo. Em Esdras 7:10 - “Porque Esdras tinha disposto o coração para buscar a lei do Senhor e para cumprir e para ensinar em Israel os seus estatutos e os seus juízos.” – aparece a função dos *soferim*, que é buscar a lei, praticar e ensinar em Israel, para salvar o povo das crenças de povos vizinhos.<sup>25</sup> Logicamente isto ainda não pode ser considerado farisaísmo, mas certamente se desenha aqui uma linha de desenvolvimento<sup>26</sup> que determinou a continuada história global do pré-judaísmo e que vai até o tempo do judaísmo rabínico.<sup>27</sup>

Determinado e protegido por essas condições globais, surgiu o fenômeno fascinante da piedade judaica: com uma severa observância da lei, uma expectativa escatológica fantasiosa, uma vida comunitária regrada com base nas Sagradas Escrituras e em ordens sapienciais de vida que, por fim, também se tornaram escritos sagrados.<sup>28</sup>

Os fariseus não são mencionados de forma explícita no AT e nem na LXX. Destacam-se a nível prático no tempo dos macabeus, quando se fazia necessário um trabalho para preservar a fé judaica da helenização, provavelmente por volta de 175 a.C., com a perseguição de Antíoco Epifanes IV. Antíoco havia pedido a identificação do deus dos judeus, o ‘Deus do Céu’, com o deus supremo do panteão grego”,<sup>29</sup> o que lhe traria bons resultados políticos. Os líderes liberais dos judeus não se opunham a tal empreendimento. A idéia de Antíoco não era suprimir a religião judaica, mas apenas identificar o seu deus entre outros deuses, o que na antiga mentalidade pagã era perfeitamente normal. Para os judeus devotos, esse ato seria uma repugnante idolatria, com a qual eles jamais poderiam concordar.

O rei havia expedido um decreto em que constava que todos os moradores das cidades do império deveriam formar um só povo. Para isso, seria necessário que cada indivíduo

<sup>23</sup> “Alguns vêem em Esdras, de certa forma, o pai do movimento fariseu” e em Hillel, cinco séculos depois, “um verdadeiro filho de Esdras”. MIRANDA, 2001, p. 36.

<sup>24</sup> Veja Meyer, *φαισαίος* In: KITTEL, Gerhard (Org.). **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1949-1979. v. IX, p. 22 ss.

<sup>25</sup> Veja Sir 11,29.34.

<sup>26</sup> Mussner segue a mesma linha de pensamento quando diz que os fariseus “devem ser considerados como continuadores das tendências introduzidas pelo escriba Esdras entre os repatriados de Babilônia”. MUSSNER, Franz. **Tratado sobre os judeus**. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 175.

<sup>27</sup> WEIS, H. *Pharisäer*. In: BALZ, 1996. v. XXVI, p. 474.

<sup>28</sup> DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2000. v. 2, p. 496.

<sup>29</sup> BRIGHT, 1978, p. 576.



renunciasse a seus costumes particulares. Todos os pagãos sujeitaram-se ao decreto do rei, e muitos do povo israelita se alegraram com tal medida e sacrificaram a ídolos e profanaram o sábado. Além disso, Antíoco ainda exigiu a profanação do Santuário, a construção de altares para holocaustos de porcos<sup>30</sup> e animais impuros e proibiu a prática da circuncisão. Quem não se submetesse aos decretos do rei, estaria sujeito à pena de morte (1Mc 1:41-53). Alguns do povo judeu não se submeteram ao decreto do rei, preferindo morrer ao invés de violar a lei. Antíoco, insatisfeito com a desobediência, desencadeou uma perseguição cruel a estes judeus fiéis à lei judaica. Os pais que circuncidavam seus filhos eram mortos (1Mc 1:60-62), quem observava o sábado, ou tentava observar secretamente, também era morto (2Mc 2:29-38). Foram cometidas muitas outras atrocidades contra o povo judaico, que estava resoluto a obedecer à lei dos pais. “O núcleo da resistência à política real era formado por um grupo conhecido como *Hassidim* (os piedosos, os leais), de cujos membros é provável que tanto os fariseus quanto os essênios sejam descendentes”.<sup>31</sup>

Os fariseus deram continuidade à tradição dos *Hassidim* nos dias dos macabeus, e teriam surgido como partido no segundo século e eram minuciosos na observância da lei como o eram os seus antecessores. Os fariseus vieram a se tornar os verdadeiros mentores espirituais do povo de Israel. Religiosamente eram mais severos que os saduceus, mas em outro sentido eram menos conservadores, já que consideravam a lei oral obrigatória para interpretar a lei escrita.

Conforme Weis, a) decisivo para o surgimento dos fariseus no século II a.C. foram as funções do sábio e escritor, precursoras das funções posteriores inerentes aos fariseus. b) a ligação entre essas duas funções e os fariseus se dá pela sua estreita conexão com a meditação, vivência e interpretação da lei, uma função também essencial dos fariseus (cf. para ligação entre sabedoria e lei, Sir 24 e para a ligação da lei com a função do escriba, 7:12-21). Em especial a função do escriba foi essencial para a preservação e atualização da lei. c) em termos cronológicos, não é mais possível fixar com exatidão o tempo exato de origem do farisaísmo, pois o estado atual das fontes não o possibilita. d) se na origem de fariseus e *Hassidim* há uma raiz comum, então há identidade de origem entre o farisaísmo e um partido como o dos essênios, embora ambos os movimentos tenham se tornado antagônicos com o decorrer do

---

<sup>30</sup> O porco é um animal que é vedado aos israelitas. A transgressão de tal lei é condenada severamente (Is 65:4). Comer carne de porco era para um judeu o mesmo que apostatar da sua fé (2 Mc 6:18; 7:1).

<sup>31</sup> BRIGHT, 1978, p. 577.

tempo. Talvez se possa dizer, inclusive, que pelo fato de fariseus e essênios terem caminhado em sentidos opostos, a própria origem dos *Hassidim* já não era a de um movimento tão coeso como se poderia gostar de supor.<sup>32</sup>

Os fariseus<sup>33</sup> eram judeus fiéis à Lei, não tendo grande interesse em objetivos políticos, apenas observando a Lei pela qual Israel deveria viver. Mussner afirma que “os fariseus são aqueles que tudo observam, tudo suspeitam, que controlam o povo e o influenciam com a sua propaganda”.<sup>34</sup> Separaram-se dos asmoneus, provavelmente em 150 a.C., por estes estarem envolvidos na política. Após essa separação, os fariseus desistiram da mudança política através de atos violentos (1Mc 7:13-15). Optaram por uma vida no sentido mais piedoso, que envolvia orações e jejuns. J. Jeremias alude para o fato de que os fariseus não viviam apenas em função das recomendações dos escribas fariseus ou prescrições religiosas, mas eram “membros de associações religiosas que visavam a essa meta”.<sup>35</sup> Tiveram um peso maior após a destruição do Templo no ano 70 d.C. A partir daí conseguiram influenciar decididamente a vida espiritual dos judeus, implantando a sua própria doutrina.<sup>36</sup> A observância religiosa não tinha somente o objetivo de manter a lei, mas a criação de uma “nova classe hegemônica”.<sup>37</sup> Esta, por sua vez, seria responsável por incentivar novas tradições<sup>38</sup> pela interpretação da lei. “Com esta evolução, o *farisaísmo* tornou-se o *judaísmo normativo*”.<sup>39</sup>

Os romanos, ao destruírem Jerusalém e o templo, na verdade colaboraram - mesmo que inconscientemente - para assegurar o futuro da religião farisaica, que é mais ou menos

<sup>32</sup> WEIS, H. Pharisäer. In: BALZ, 1996, v. XXVI, p. 475.

<sup>33</sup> O apóstolo Paulo, em Atos 26:5 define o farisaísmo como [(τὴν ἀκριβεστάτην αἴρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἕζησα Φαρισαῖος) *tem akribestaten hairesin tes hemeteras threskeias*] a escola de pensamento mais severa de nossa religião. Rienecker traduz *akribestaten* como acurado, exato, rigoroso. A verdadeira força do superlativo “o mais acurado”. Em relação a *threskeias*, significa o lado prático da religião, seus costumes e rituais de adoração. RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave linguística do Novo Testamento grego**. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 246.

<sup>34</sup> MUSSNER, 1987, p. 192.

<sup>35</sup> JEREMIAS, 1983, p. 334.

<sup>36</sup> BURKHARDT, HELMUT et al (Edits). **Das grosse Bibellexikon**. Wuppertal: Brockhaus, 1987. v. 4, p. 1836.

<sup>37</sup> HOUTART, F. **Religião e modos de produção pré-capitalistas**. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 216.

<sup>38</sup> O movimento de incentivar a nova tradição, “expressou-se ao nível institucional pela ruptura com a instituição tradicional, expressão da antiga hegemonia da aristocracia e da burguesia agrária: o Templo”. HOUTART, 1982, p. 216.

<sup>39</sup> SCHUBERT, 1979, p. 26.

“equiparada ao judaísmo rabínico”.<sup>40</sup> Os fariseus tinham forte influência no judaísmo,<sup>41</sup> e obedeciam religiosamente à Lei. Mas, muitas vezes, a sua religiosidade<sup>42</sup> era externa, e servia apenas para aparecer diante do povo (Mt 23:5).

Os fariseus controlavam a maioria da população de Israel com seus respectivos afazeres. Separaram-se da aristocracia sacerdotal e da burguesia agrária, que eram os saduceus, para dirigir o povo.

Eles constituíam um partido popular ou grupo eclesiástico, mas de resistência pacífica. Tinham afinidade com os escribas, mas não se identificavam com eles, talvez por estes serem conhecidos como um grupo escolástico. Os saduceus tinham uma visão de Deus bastante limitada, isto é, concentrada no Templo, onde só o sacerdote poderia aproximar-se. Os fariseus, ao contrário, tinham uma visão muito ampla de Deus. Para eles Deus estava presente no Templo, mas não limitado ao mesmo, fazendo-se também presente em todo território, razão pela qual os fariseus tinham várias sinagogas.<sup>43</sup>

Os fariseus esperavam o Messias, mas nessa espera não se isolaram radicalmente da sociedade como os essênios, permanecendo com sua visão num mundo concreto e real. Mas, em contrapartida, afastavam-se das pessoas que não conheciam a lei e nem a obedeciam,

---

<sup>40</sup> MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p.36.

<sup>41</sup> O judaísmo neste período - século I a.C. e século I d.C. - não era propriamente uma religião, mas um povo com suas características, como práticas, costumes e símbolos. MIRANDA, 2001, p. 53.

<sup>42</sup> A religiosidade farisaica em certas ocasiões era tão extremada que, se um fariseu visse uma mulher se afogando, ele não a salvava, para não dar uma má impressão ou então se contaminar ao tocá-la. Ele preferia deixar que ela se afogasse. Sotah 21b In: EPSTEIN, Rabbi Dr. I. (Ed.). **The Babylonian Talmud**. London: The Soncino Press, 1952. Rabi Joshua costumava dizer: “um homem tolo de tão correto, e um homem velho, e uma mulher hipocritamente modesta, e os feridos entre os fariseus, eis o que causa a destruição ao mundo” Sotah 3:4 In: **MISHNÁ: essência do judaísmo talmúdico**. Rio de Janeiro: Ed. Documentário, 1973. p. 127. Joshua estava se referindo aos fariseus que se autoflagelavam para mostrar sua religiosidade, porém o judaísmo não tolerava tais práticas.

<sup>43</sup> “Diante do Templo, os fariseus colocaram a sinagoga. O culto e os sacrifícios do Templo, fonte de renda e de poder da aristocracia sacerdotal, opunham-se à Sinagoga, com seu serviço religioso de leitura e interpretação dos textos bíblicos e de confissão e oração. Assim, diante do Templo, a Sinagoga constituía a expressão farisaica de uma nova consciência religiosa que, ao mesmo tempo, era também uma nova consciência política”. HOUTART, [19--?], p. 216. Com a morte do último sumo-sacerdote dito exemplar, e primeiro fariseu, assim considerado por muitos, Shimon Hatzadik, o Templo e as sinagogas começaram a separar-se até tornarem-se adversários. GEZA, V. Jesus el Judio. In: MIRANDA, 2001, p. 36.

conhecidas pela expressão veterotestamentária עַם הָאָרֶץ<sup>44</sup> (povo da terra<sup>45</sup> Jr 34:19). Mantinham distância também de publicanos e pecadores (Lc 15:2), visto que os publicanos não eram nacionalistas e não tinham como arrepender-se, pois, não sabendo a quantas pessoas haviam enganado, não podiam fazer a reparação de danos. Conforme Gnilka, os fariseus possuíam uma ideologia dupla de separação: 1) uma separação externa, ou seja, do povo como congregação e 2) uma separação interna, ou seja, a radicalização do princípio de santidade. Esta ideologia constitui uma barreira intransponível de aproximação entre fariseus e o povo.<sup>46</sup>

Por outro lado, não se pode generalizar o termo fariseu. O Talmude descreve os religiosos hipócritas de *zebuim* - conspurcados: “falam bonito, mas não agem bem”. Os rabinos fariseus criticavam essas atitudes, classificando-os nas seguintes categorias:<sup>47</sup> o fariseu do “ombro”, que carrega as suas boas obras; o fariseu “espera”, que retarda o salário dos trabalhadores; o fariseu “calculador”, que conta os seus méritos para pagar algum pecado; o fariseu “ecônomo”, que pensa em fazer algo insignificante para aumentar seus méritos; o fariseu “escrupuloso”, que compensa um pecado oculto com uma boa ação; o fariseu do “temor”, que obedece a Deus somente por medo e o fariseu do “amor”, que serve a Deus movido por amor.<sup>48</sup> Em conclusão à descrição destas categorias, o Talmude pergunta: “Quem são os fariseus genuínos? Aqueles que fazem a vontade de seu Pai do Céu porque o amam.”<sup>49</sup>

Assim, nem todos os fariseus são conhecidos como hipócritas. Eram aqueles que, através da observância da Lei, procuravam agradar a Deus da melhor forma possível. Preocupavam-se em resguardar o povo judeu da helenização, julgavam-se verdadeiros mentores espirituais de Israel.

---

<sup>44</sup> A maneira de Jesus lidar com os עַם הָאָרֶץ era um verdadeiro desafio para os fariseus. Sua crítica para com a interpretação farisaica da Lei, e a auto-arrogância de serem justos, fez com que se tornassem adversários ferrenhos de Jesus. GNILKA, JOACHIM. **El evangelio segun san Marcos**. Salamanca: Sígueme, 1986. p. 127.

<sup>45</sup> O significado fariseus não pode ser interpretado somente pelo fato de eles se distanciarem dos que não observavam com rigor as normas rituais. O termo *am há ares* (povo da terra) tem dois sentidos: primeiro, pode designar pessoas que não observavam rigorosamente a lei, ou pessoas que seguiam normas diferentes das adotadas pelos fariseus. Em segundo lugar, pode incluir grupos que faziam uma interpretação diferenciada da lei. SCHUBERT, 1979, p. 24. Veja ainda a explicação de Jeremias sobre o termo *am há ares*. JEREMIAS, 1983, nota 94, p. 349.

<sup>46</sup> GNILKA, 1986, p. 126.

<sup>47</sup> MIRANDA, 2001, p. 29.

<sup>48</sup> Sotah 22b. In: EPSTEIN, 1952, p. 112-113.

<sup>49</sup> MIRANDA, 2001, p. 30.

### 1.2.2 Composição social dos fariseus

No século I a.C. já existiram, somente em Jerusalém, diversas comunidades farisaicas, ou comunidades que tinham alguma ligação com os fariseus. O Talmude palestinese menciona “a santa comunidade”.<sup>50</sup> Rabi Yuda I, redator da Mishna (cerca de 200 d.C.), no Midraxé transmite uma redação que nela foi incluída.<sup>51</sup> De acordo com a interpretação tardia do Midraxé, aparentemente “a santa comunidade” se compõem de dois doutores. R. Yosé ben Meshullam e R. Shimeon ben Menasia, que viveram por volta de 180 d.C., em Séforis, provavelmente. Os dois doutores consagravam um terço do seu dia ao estudo, um terço à oração e um terço ao trabalho manual. Esta consagração lhes conferiu a característica de “santa comunidade”.<sup>52</sup> Para explicar a expressão “santa comunidade de Jerusalém”, Jeremias alude para Baeck e Marmorstein. O primeiro diz que era “uma designação do conjunto da comunidade de Jerusalém”, e o segundo que era “um grupo organizado já existente na época dos grandes tanaítas”.<sup>53</sup>

O apóstolo Paulo chama a comunidade cristã primitiva de “os santos”.<sup>54</sup> Os membros da comunidade primitiva se chamam “os santos” em oposição ao conjunto da comunidade, enquanto são a verdadeira comunidade messiânica da salvação. Os fariseus designavam-se, portanto, da mesma maneira, os separados, que significa “os santos”. Também é necessário considerar os hábitos de vida da santa comunidade. A fidelidade na observância nos horários fixados para orações. No primeiro século d.C., esta observância era uma característica dos fariseus. Assim se pode verificar que a santa comunidade era uma comunidade farisaica de Jerusalém.<sup>55</sup>

Socialmente uma marca dos fariseus é que eles viviam, a exemplo de outras pessoas em Jerusalém e na Palestina, integrados em “associações”, ou seja, *habûrôt*. A Tosefta traz a seguinte informação: R. Eleazar ben Sadoc disse: “Eis o costume das *habûrôt*”<sup>56</sup> (comunidades) em Jerusalém: alguns iam a um banquete de núpcias, outros a um banquete de noivado, outros a uma festa de circuncisão, outros à reunião dos ossos; uns iam a uma ceia

<sup>50</sup> j. M. Sh. II 10, 53<sup>d</sup> 2 (II/2, 218) In: JEREMIAS, 1983, p. 335.

<sup>51</sup> Qoh. R. 9, 7, sobre 9, 9 (115<sup>a</sup> 2) In: JEREMIAS, 1983, p. 335.

<sup>52</sup> Qoh. R. 9, 7, sobre 9, 9 (115<sup>a</sup> 4) In: JEREMIAS, 1983, p. 335.

<sup>53</sup> JEREMIAS, 1983, p.335-336.

<sup>54</sup> 1Co 16:1; 2Co 8:4; 9:1, 12; Rm 15:25-31.

<sup>55</sup> JEREMIAS, 1983, p. 336-337.

<sup>56</sup> O termo indica, além de associações e colégios de outra natureza, também as comunidades farisaicas, conforme Tos. Demay II 14 (48, 11) In: JEREMIAS, 1983, p. 338.

festiva enquanto outros a uma sala mortuária”.<sup>57</sup> Estes costumes ou associações eram de interesse público em certas regiões do país e tinham como caráter obrigatório consagrar-se às obras caridosas de todo tipo. As comunidades de Jerusalém estão ligadas a essas associações beneficentes e constituem a mais antiga organização dessa categoria referida nas fontes. O texto da Tosefta e outros escritos não mencionam obrigações a serem cumpridas dos seus membros do mesmo caráter rigoroso dos fariseus, no que diz respeito ao dízimo e à pureza. É provável que esse texto da Tosefta esteja se referindo às associações que deveriam existir em Jerusalém. É necessário destacar o fato de que os fariseus davam grande importância às obras supererrogatórias,<sup>58</sup> bem como às boas obras. Outro fato a destacar é a censura aos fariseus porque “a qualquer hora do dia gostam de banquetear-se e fartar-se” e “da manhã à noite se apazam em dizer: queremos ter festins e abundância, comer e beber”.<sup>59</sup> Essas censuras, conforme Jeremias, se referem aos costumes dos fariseus, costumes semelhantes a que se refere o texto da Tosefta, quando tem em mente as comunidades de Jerusalém.<sup>60</sup> Uma última consideração sobre as comunidades farisaicas diz respeito aos filhos da sinagoga. Estes observavam como obrigação as regras litúrgicas e participavam das cerimônias fúnebres. Trata-se de uma associação como as já descritas anteriormente. Há indícios de que provavelmente as associações sinagógicas seguiam as prescrições farisaicas de pureza para preparação de alimentos. Pode-se observar nisso o elo entre fariseus e associações de interesse público que provêm as necessidades das sinagogas.<sup>61</sup> Também existiam<sup>62</sup> entre eles correntes doutrinárias diferenciadas, como Shamai, que era uma corrente rigorosa e, Hillel, que era liberal.

Meier afirma que existem diversas opiniões entre os estudiosos sobre o termo *habûrâ*: seria um subgrupo dos próprios fariseus, que se sobrepunha parcialmente a eles, ou ainda um outro grupo de judeus pios que não eram fariseus.<sup>63</sup> Ele ainda menciona Saldarini para dizer que o

<sup>57</sup> Tos. Meg. IV 15 (226, 13); Semahot XII In: JEREMIAS, 1983, p. 337.

<sup>58</sup> Podem-se destacar do NT alguns textos que exemplificam as obras supererrogatórias dos fariseus: dízimo Mt 23:23, Lc 18:12; pureza Mt 15:1-2, Mc 7:1-4; jejum Lc 18:12, Mt 9:14; oração Mt 6:5-8, esmolas Mt 6:2-4.

<sup>59</sup> Assunção de Moisés VII 4.7-8.

<sup>60</sup> JEREMIAS, 1983, p. 338.

<sup>61</sup> JEREMIAS, 1983, p. 339.

<sup>62</sup> Os fariseus também eram cercados de opositores. Herodes, a nível político, e os essênios, a nível religioso. MUSSNER, 1987, p. 176.

<sup>63</sup> Veja opiniões diferentes em: Beckwith, “The Pre-History”, p. 79; Neusner, “Preface”, *Origins of Judaism*, l. p. viii; Sanders, *Jesus and Judaism*, p. 180-88; idem, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, p. 152-55; idem, *Judaism. Practice & Belief*, 440-443; a edição revisada de Schürer, *The History of the Jewish People*, 2.398-99 cf. MEIER, 2004, n. 161, p. 106.

termo significa apenas “companheiros de alguém”, não tendo necessariamente o sentido de organização especial. Portanto, os fariseus não podem ser identificados com os *haberim* como mesmo grupo de pessoas. A equiparação geralmente encontrada na literatura mais antiga, onde os fariseus eram considerados iguais aos rabinos e estes como *haberim*, é questionada atualmente por muitos estudiosos. O termo não aparece no NT e é conhecido apenas na literatura rabínica. Assim, o relacionamento de Jesus com os *haberim* não procede. Se eventualmente houve um relacionamento com alguns deles, é porque eram fariseus.<sup>64</sup>

Para alguém se tornar membro da comunidade farisaica, era necessário passar por um período de provas, que poderia durar de um mês a um ano. Neste período o candidato provava ser ou não apto para cumprir as prescrições rituais. Uma vez admitido, o neófito prometia, diante de um escriba, observar rigorosamente as ordenanças farisaicas sobre pureza, sábado e dízimo. A partir daí, se tornava membro de uma associação. A associação possuía seu ἀρχόντων [τῶν] Φαρισαίων “chefe dos fariseus” (Lc 14:1) e suas assembléias (Mt 22:15). Articulavam sua própria justiça interna e, entre as decisões que tomavam, poderiam, se necessário, desligar algum membro da associação.<sup>65</sup>

Quanto ao número de membros das *habûrôt* farisaicas, Josefo, baseado em Nicolau de Damasco, conselheiro e historiógrafo da corte de Herodes, o grande, apresenta um número de mais de 6 mil<sup>66</sup> fariseus. A nível de comparação, Jerusalém tinha entre 25 a 30 mil habitantes. Os sacerdotes e levitas eram 18 mil. Os essênios contavam com 4 mil membros. Esses números, segundo Jeremias, “confirmam que, juntamente com os fariseus, estamos diante de um grupo particular, e a importância desses números indica que, em Jerusalém do século I de nossa era, devia haver diversas comunidades farisaicas”. Por outro lado, não se tem elementos elucidativos quanto à composição das comunidades farisaicas, que são por vezes confundidas com os escribas.<sup>67</sup> Os escribas eram homens versados tanto na literatura sapiencial como no estudo das Escrituras. Fundaram diversas escolas no farisaísmo e eram influentes no povo. Constituíam um grupo próprio no sinédrio e, naturalmente, supõe-se que faziam parte do partido dos fariseus.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> MEIER, 2004, n. 161, p. 106.

<sup>65</sup> JEREMIAS, 1983, p. 339-340.

<sup>66</sup> Jeremias informa sobre 60 mil fariseus, isto provavelmente é um erro de tradução e não condiz com os demais autores. Veja JOSEFO, F. Antiquidades XVIII, 42; SCHNEIDER, D. In: BURKHARDT, 1987, v. IV, p. 1836-1838.

<sup>67</sup> JEREMIAS, 1983, p. 340-341.

<sup>68</sup> GNILKA, 1986, p. 125.

Mesmo assim, pode-se dizer que as comunidades farisaicas eram compostas por levitas, escribas,<sup>69</sup> sacerdotes, mas grande parte de seus membros eram leigos,<sup>70</sup> prontos a se dedicarem ao que fosse necessário.<sup>71</sup> Também compunham as comunidades artesãos, camponeses e comerciantes, residentes tanto em zona urbana como rural, na Judéia e na Galiléia. Os fariseus não eram somente um simples grupo com objetivo concreto e limitado, mas uma organização voluntária e cooperativa muito bem estruturada que exercia influência na sociedade judaica e até fazia parceria com grupos opostos (Mt 16:1; Mc 3:6) para consolidar os seus objetivos. Muitas vezes se mostravam orgulhosos em relação à grande massa do povo, os *am há arez*. Estes não observavam rigorosamente como eles as leis religiosas prescritas pelos escribas fariseus.<sup>72</sup>

### *1.2.3 Características principais da espiritualidade farisaica*

Os fariseus eram conhecidos por sua ἀκριβής - “rigor, precisão”, na interpretação da lei mosaica. Quanto ao rigor sobre a observância farisaica da lei, Lucas e Josefo<sup>73</sup> estão plenamente de acordo. A polêmica nos evangelhos contra os fariseus indica um grupo que se dedicava meticulosamente à observância. A princípio, essa observância não indica necessariamente severidade em um julgamento. Em certa ocasião, Gamaliel, um fariseu, dá um conselho de paz em meio a um grupo agitado (At 5:33-40).<sup>74</sup> As divergências entre Jesus e os fariseus refletem uma luta mais ampla em relação ao cumprimento da lei.

Para estarem certos de todo cumprimento da Lei, os fariseus não só a obedeciam como também ensinavam a lei de Moisés e preceitos dos escribas, ou seja, o que não se encontrava na lei mosaica. Por esse motivo, os saduceus não consideravam como obrigação a obediência às leis farisaicas, uma vez que só aceitavam o que estava na lei de Moisés.<sup>75</sup> Os fariseus estavam convencidos da sua pecaminosidade, temiam a fúria divina e tentavam se justificar

---

<sup>69</sup> Nem todos os escribas eram considerados fariseus. Veja GNILKA, 1986, p. 125.

<sup>70</sup> Quando Jesus discute com fariseus sobre questões exegéticas, o faz com os chefes e escribas.

<sup>71</sup> LOHSE, Eduard. **Contexto e ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 69ss.

<sup>72</sup> LOHSE, 2000, p. 72.

<sup>73</sup> Quanto a Lucas, ver ἀκρίβεια em At 22:3; ἀκριβής em At 26:5, onde Paulo define o farisaísmo como a “escola de pensamento mais severa da nossa religião”. Quanto a Josefo, ver ἀκρίβεια em G. J. 2.8.1-14 §118-166.

<sup>74</sup> Em contrapartida, Marcos relata sobre fariseus violentos, que decidem por dar um fim a Jesus (Mc 3:6).

<sup>75</sup> MEIER, 2004, V. III, Lv. II, p. 41.



com suas boas obras.<sup>76</sup> Os fariseus eram da opinião de que o cumprimento da lei tinha uma função escatológica. Quem viesse a cometer algum pecado, estaria retardando a manifestação da era escatológica da salvação. Nesse contexto, a literatura rabínica traz alguns ditos importantes: “Se os israelitas se arrependerem, eles serão redimidos, do contrário não serão redimidos”.<sup>77</sup>; “Se Israel mantivesse dois sábados sagrados de acordo com as leis, eles seriam resgatados imediatamente”;<sup>78</sup> e mais especificamente, sobre o atraso da salvação por causa dos pecados, os rabinos afirmam “o mundo dura 6.000 anos, 2.000 na desolação, 2.000 na Torá e 2.000 na era messiânica. Destes últimos 2.000 anos, muitos anos já se perderam, por causa dos nossos muitos pecados”<sup>79</sup>

Segundo o relato do historiador Josefo, os fariseus são tidos como perfeitos no que diz respeito às leis e cerimônias judaicas.<sup>80</sup> Diante de uma ameaça iminente de extinção dos judeus, os fariseus enfatizavam o zelo e a minúcia no estudo e na prática da lei moisaica. Ensinavam ao povo a observância das obrigações legais em áreas práticas da vida diária dos judeus. Seus ensinamentos giravam, principalmente, em torno de dízimos, leis de pureza,<sup>81</sup> sábado, casamento e divórcio e rituais no templo. À medida que colocavam em prática seus ensinamentos, também providenciavam justificativas para suas ações. Possuíam um corpo de tradições normativo (tradição dos pais), que ia além da lei moisaica escrita, mas que deveria ser obrigação em todo o povo judeu.<sup>82</sup>

As obrigações legais não flutuavam em um vácuo. A fidelidade a Deus e à sua lei trazia uma recompensa. Os judeus que fossem fiéis à lei seriam ressuscitados dos mortos no último dia, absolvidos da condenação e receberiam o seu galardão celestial. Já os ímpios, que não creram na lei de Deus e nem no próprio Deus, seriam punidos e não receberiam uma recompensa, da mesma forma como os judeus obedientes.<sup>83</sup> Alguns fariseus, como Paulo, talvez entendiam as práticas farisaicas a partir de um ângulo apocalíptico da história da salvação. Nesse contexto a lei tinha um objetivo salvífico, conduzindo ao Messias. O farisaísmo tinha, como uma de suas

---

<sup>76</sup> RINGSHAUSEN, Karl. **Das Buch der Bücher**. München: Moritz Diensterweg, 1969. p. 79.

<sup>77</sup> Sanhedrin 97b. In: EPSTEIN, 1952, p. 660.

<sup>78</sup> Shabbath 118b. In: EPSTEIN, 1952, p. 582.

<sup>79</sup> Sanhedrin 97ab. In: EPSTEIN, 1952, p. 657-658.

<sup>80</sup> Josefo, 1992, v. III, p. 556.

<sup>81</sup> As leis de pureza estavam ligadas à alimentação, atividade sexual e manuseio de mortos.

<sup>82</sup> MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 56.

<sup>83</sup> A ética farisaica é regida por uma severa doutrina de recompensa, na qual os justos e ímpios serão recompensados ou condenados por suas obras. GNILKA, 1986, p. 126.

características, disseminar com zelo a sua própria visão ao povo em geral. Talvez seja este o motivo pelo qual os evangelhos e Josefo destaquem os fariseus como atuantes<sup>84</sup> no meio do povo comum.<sup>85</sup> “Os fariseus trouxeram para o coração da vida humana o sentido da espiritualidade, integrando-a ao cotidiano, à família, ao trabalho, numa nova perspectiva da santidade e da diferenciação com o mundo”.<sup>86</sup>

#### *1.2.4 O posicionamento político dos fariseus*

Os fariseus constituíam um partido religioso, nos tempos de Jesus, que também exerceu certa influência política, ao lado dos saduceus e essênios.<sup>87</sup>

Baseado em Josefo, Saldarini conclui que os fariseus gozavam de ótimo relacionamento com João Hircano, a tal ponto de este ser considerado discípulo dos fariseus. Nesta condição, os fariseus, como mestres, conseguiam exercer grande influência sobre Hircano. O relacionamento entre ambos foi rompido por um fariseu chamado Eleazar, de índole perversa, que sugeriu que Hircano renunciasse ao sumo sacerdócio sob acusação de não ser filho legítimo. Tanto Hircano como os fariseus irritaram-se profundamente, dando início à ruptura do seu relacionamento. Jônatas, amigo íntimo de Hircano e saduceu, contribuiu grandemente para que a ruptura acontecesse, caluniando os fariseus, afirmando que a acusação era do conhecimento deles, inclusive com aprovação. A partir daí os fariseus perdem, para os saduceus, sua influência direta sobre Hircano.<sup>88</sup>

Josefo afirma que os fariseus, sob o domínio de Alexandra,<sup>89</sup> se tornaram administradores de todo Estado, inclusive com autorização para pronunciar sentenças ou revogá-las. Mesmo

---

<sup>84</sup> Os saduceus, por sua vez, estavam mais ligados à aristocracia sacerdotal e leiga de Jerusalém, não demonstrando o mesmo zelo pela disseminação dos seus ideais além do seu grupo de elite. MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 56.

<sup>85</sup> Veja STAMBAUGH, John E. **O Novo testamento em seu ambiente social**. São Paulo: Paulus, 1996. p. 89-90.

<sup>86</sup> MIRANDA, 2001, p. 98.

<sup>87</sup> GNILKA, 1986, p. 125.

<sup>88</sup> SALDARINI, Anthony J. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese: uma abordagem sociológica**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 99-102.

<sup>89</sup> Alexandra, como mulher, governou, mas não pôde ser sumo sacerdote. Esse fato deve ter facilitado a coligação dos fariseus, os quais, apoiados no poder da rainha, tornaram-se os verdadeiros chefes de estado. Com a morte de Alexandra, e sob o reinado de Aristóbulo I (67-63 a.C.), os fariseus perderam força. JEREMIAS, 1983, p. 353.

tendo Alexandra como rainha, o poder era exercido pelos fariseus.<sup>90</sup> Neste período (76-67 a.C.), os fariseus tornaram-se membros do sinédrio pela primeira vez, segundo Champlin.<sup>91</sup>

Saldarini comenta, a partir de Josefo, que os fariseus funcionavam como um grupo de interesse político, que teve suas próprias metas para a sociedade. Portanto, estavam constantemente envolvidos na atividade política para alcançar os seus objetivos, embora nem sempre obtivessem sucesso. Embora não fossem detentores do poder diretamente, mesmo assim conseguiam influenciá-lo. Essa influência mais direta pode ter acontecido no período asmoneano até a destruição de Templo em 70 d.C.<sup>92</sup>

Durante todo tempo do AT, o nosso conceito de separação entre igreja e estado era totalmente desconhecido por Israel. Assim se pode dizer que os fariseus não eram somente um grupo religioso, mas também com intenções políticas. O povo judeu esteve envolvido com a luta de vários grupos, pelo que eles consideravam ser a crença correta. Quando os fariseus tinham condições de fazer uso do poder político, eles o faziam, aproveitando assim a oportunidade de impor suas crenças ao povo. Na verdade os fariseus nunca se afastaram totalmente do poder político, para se tornar um grupo de leigos devotos, em busca da santidade. Através de intrigas no palácio de Herodes, agitações entre o povo simples, os fariseus continuaram aspirando ao poder político.<sup>93</sup> Neusner afirma que os fariseus deixaram de ser um grupo politicamente ativo, assumindo características mais sectárias<sup>94</sup> no período de Herodes e dos romanos.<sup>95</sup> Em relação a isso, Saldarini afirma que a separação entre política e religião é exagerada, pelo fato de os fariseus serem um grupo de fundamentação política e religiosa com atuação numa sociedade complexa. Contudo, eram considerados o agente menor, ou seja, um grupo dentro de um número maior de forças que formava a sociedade de forma geral. O que pode ser considerado é que talvez os fariseus não estivessem trabalhando para a organização no tempo da revolta, mas fossem apenas indivíduos influentes. Eles lutaram pelo fim do

---

<sup>90</sup> STEGEMANN, 1997, p. 144.

<sup>91</sup> CHAMPLIN, Russel Norman. **Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia**. São Paulo: Hagnos, 2002. v. I, p. 103.

<sup>92</sup> SALDARINI, 2005, p. 291.

<sup>93</sup> MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 57-58.

<sup>94</sup> Veja STAMBAUGH, 1996, p. 91. Meier vê com dificuldades o fato de os fariseus terem optado em se retirar da vida política quando Herodes, o Grande, assumiu. O mais provável, segundo o autor, é que foram forçados para as "vias secundárias" pelo governo de Herodes e seu programa de eliminação de oponentes. Mesmo assim, alguns poucos, como Pólio e Samaías, permaneceram no meio político. MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 36-37,362.

<sup>95</sup> NEUSNER, J. From politics to Piety, p. 65-66 Apud: SALDARINI, 2005, p. 145.

reinado de Herodes, e a confusão da liderança tradicional era uma boa oportunidade para eles, bem como para os demais grupos que aspiravam ao poder.<sup>96</sup>

Assim, os fariseus não eram considerados detentores do poder político direto, salvo em algumas épocas (João Hircano 134-104; Alexandra 76-69 a.C.). Mas, mesmo assim, pressionavam o poder político indiretamente, para atingir seus objetivos. Como na época deles reinava a teocracia no judaísmo, eles não têm dificuldades em fazer parte do sistema religioso e político ao mesmo tempo, logicamente dando preferência para a religião.

### **Conclusão**

Em resumo, sobre a origem e desenvolvimento dos fariseus, pode-se dizer que talvez Esdras seria o pai do farisaísmo, assim como, mais tarde, Hillel seria chamado de Filho de Esdras. No sentido mais prático, os fariseus teriam surgido provavelmente quando da separação dos macabeus em 175 a.C. Motivados pelo desejo de preservar o povo judeu da helenização, aplicaram-se ao estudo e ao ensino da Lei ao povo. Também eram conhecidos por guardar e exercer a Lei rigorosamente. Gozavam de certo prestígio diante do povo. Assim, os fariseus foram considerados um partido político religioso de forte influência no judaísmo, a tal ponto de o farisaísmo se tornar o judaísmo normativo.

Eram formados por comunidades farisaicas, que eram compostas por escribas, sacerdotes, mas grande parte de seus membros era leiga. Também eram integrantes das comunidades artesãos, camponeses e comerciantes, residentes tanto em zona urbana como rural, na Judéia e na Galiléia. Todos os membros estavam prontos para colaborar no que fosse necessário com o grupo. Os fariseus não eram somente um simples grupo com objetivo concreto e limitado, mas uma organização voluntária e cooperativa muito bem estruturada que exercia influência na sociedade judaica e até fazia parceria com grupos opostos para consolidar os seus objetivos.

Quanto à sua espiritualidade, eram conhecidos pelo zelo para com a lei. Todo sistema farisaico convergia para a Torá. Podem ser considerados como continuadores das tendências introduzidas pelo escriba Esdras, entre os repatriados de Babilônia. Para eles, no cumprimento da Lei havia uma função profética. Por isso, quem cometesse algum pecado estaria retardando a ação escatológica de Deus no sentido salvífico. Suas crenças giravam em torno de dízimos e leis de pureza, que estavam ligadas à alimentação, atividade sexual e manuseio de mortos, além de casamento e divórcio e rituais no templo. Também havia uma forte observância sobre

---

<sup>96</sup> SALDARINI, 2005, p. 145.

o dia do sábado. Este era para os fariseus um momento de santificação do tempo, que era muito disseminado entre o povo, através da atuação farisaica. Tudo que os fariseus desejavam era a santidade e a pureza de Israel, como está escrito: “vós me sereis reino de sacerdotes e nação santa.” (Êx 19:6). No campo político, os fariseus não exerciam o poder político diretamente (a não ser em caso de exceções), mas indiretamente tinham influência política.

### 1.3 Fariseus diante de outros grupos de judeus

O pluralismo religioso judaico não se limita apenas às tendências farisaicas ou saduceias, mas vai mais além, com a formação de grupos político-religiosos. O judaísmo da época helenística e romana caracteriza-se por muitos grupos e movimentos diferentes, mas todos monoteístas. Estes grupos ou seitas tinham como princípio lealdade para com a lei. As suas características variavam do “liberalismo ao racionalismo e do misticismo ao oportunismo político”.<sup>97</sup> Lohse, comentando sobre movimentos religiosos e correntes espirituais no judaísmo do tempo do Novo Testamento, afirma que surgiram durante o segundo e primeiro séculos a.C. grupos fortemente unidos que perguntavam pela compreensão e aplicação correta da lei.<sup>98</sup> O judaísmo começou a firmar-se no segundo século e assumir a forma que teria nos tempos neotestamentários, graças, em parte, à ação dos macabeus. Mesmo assim, a situação no judaísmo levantava uma questão importante: “qual seria o futuro do judaísmo?”<sup>99</sup> Sobre esta questão não houve acordo absoluto. O judaísmo não aceitaria a helenização. O povo permaneceria à parte, vivendo de acordo com as suas leis e confiando num Deus que faria justiça. Sobre como seria realizada esta justiça de Deus para o seu povo, é que não houve unanimidade nas opiniões. O desacordo nas opiniões fez com que surgissem seitas e partidos, na ânsia de dar um destino seguro ao judaísmo.

#### 1.3.1 Os Saduceus

Os saduceus<sup>100</sup> eram um destes grupos, juntamente com os fariseus e outros, que queriam ser fiéis à lei. Compunham um grupo relativamente pequeno, mas de alguma influência, pois faziam parte da classe aristocrática sacerdotal (At 5:17) e da nobreza secular. Estas classes, na época dos selêucidas, foram as mais atingidas pelo helenismo.

<sup>97</sup>TENNEY, Merril C. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. São Paulo: Vida Nova, 1972. p. 138.

<sup>98</sup> LOHSE, 2000, p. 66.

<sup>99</sup> BRIGHT, 1978, p.628.

<sup>100</sup> O termo *saduceus* aparece apenas 14 vezes no Novo Testamento, enquanto *fariseus* aparece aproximadamente 95 vezes, o que parece indicar que os fariseus são mais importantes no contexto de Jesus.

O termo saduceus está ligado ao nome de Sadoc,<sup>101</sup> sumo-sacerdote no governo do rei Salomão (1Rs 2:35). Os sacerdotes que eram descendentes de Sadoc, e legitimavam sua autoridade nele, são chamados filhos de Sadoc, tanto no AT como na literatura intertestamental.

Esses filhos de Sadoc parecem ter controlado o templo de Jerusalém e o sumo-sacerdócio desde o tempo da reconstrução (520-515 a.C.) até a revolta e o rompimento causado pela política helenizante de Antíoco IV, que reinou de 175 a 164 a.C. Com o passar do tempo os asmoneus se apoderaram do sumo-sacerdócio. Isso implica que uma família que não era da descendência de Sadoc veio a ocupar o cargo de sumo-sacerdote. Alguns filhos de Sadoc foram desacreditados por sua associação com a política helenizante de Antíoco IV, outros ainda pereceram na guerra contra a helenização e alguns filhos de Sadoc sobreviveram com sua honra intacta. Mas estes foram desalojados de seu poder religioso - e político, num certo sentido – pelos asmoneus. Talvez isso seja uma tentativa de explicação porque os filhos de Sadoc tenham se tornado, juntamente com seus partidários sacerdotais e leigos, em um partido com o nome de saduceus.<sup>102</sup> Eles se consideravam os verdadeiros representantes de Sadoc, que era a legítima dinastia dos sumo-sacerdotes.<sup>103</sup>

Os sadoquitas da linhagem sacerdotal (Ez 40:46) desempenharam um papel fundamental na reconstrução da comunidade pós-exílica. Por sua vez, sendo sacerdotes legítimos, exerciam o cargo no templo de Jerusalém. Josefo argumenta que todas as vezes que saduceus obtinham um cargo, observavam contra sua vontade e por obrigação o que os fariseus diziam, porque o povo não permitia que alguém se opusesse aos fariseus.<sup>104</sup> Por motivos econômicos, se adaptavam à dominação romana ou cooperavam com soberanos seculares, a fim de evitar

---

<sup>101</sup> Surge ainda uma dificuldade em relação ao termo *saddûqîn*. Não se tem segurança em afirmar que este termo realmente se encontrava nos manuscritos originais. O temor dos judeus, em relação à censura cristã, parece ter levado os escribas judeus por vezes a redigir *saddûkîn* em lugar de um original *mînîm* "herege, dissidente" ou *gôyîm* "gentios". Estes termos poderiam ser atribuídos a cristãos judeus ou gentios. Parece também ter havido certa confusão entre saduceus e samaritanos nos manuscritos, portanto não é possível ter certeza quando um determinado texto estava realmente se referindo aos saduceus. MEIER, 2004, v. III, Lv. II, n. 6, p. 111.

<sup>102</sup> Conforme Paul, na literatura rabínica, "saduceu" é simplesmente sinônimo de "herege". A censura católica dos séculos XII, XIII e XIV, muitas vezes substitui por "saduceus" o termo *minim*, "hereges", que, para ela, designava os judeus cristãos. PAUL, A. **O que é intertestamento**. São Paulo: Paulinas, 1981. p.15.

<sup>103</sup> MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 115.

<sup>104</sup> JOSEFO, 1992, v.III, p. 416.

qualquer tipo de distúrbio social. Por este motivo, consideraram Jesus um elemento perigoso, que poderia ocasionar algum tipo de revolução social. Por outro lado, os saduceus colaboraram no sentido de que não mais se aceitassem sacrifícios não judeus no templo. Isto fez com que os cultos prestados ao imperador também fossem rejeitados, “e desta maneira, grande parte do sacerdócio oficial saduceu manifestou a revolta contra Roma”.<sup>105</sup>

O partido também rejeitava a doutrina dos círculos apocalípticos bem como qualquer tipo de predestinação humana. Os saduceus interpretavam a lei literalmente, podendo em certo sentido serem considerados conservadores, por isso não consideravam a tradição oral tão importante. Entre os saduceus também havia alguns escribas que interpretavam a lei. Eles não acreditavam em ressurreição,<sup>106</sup> anjos e demônios (At 23:8). Em relação à ressurreição,<sup>107</sup> os saduceus inquiriram Jesus tentando provar que a ressurreição dos mortos seria impossível, mas Jesus mostrou que é possível (Mt 22:23-32). Josefo informa que os saduceus negavam a questão do destino e criam que Deus não se incomoda com o que os homens fazem, visto que ele é incapaz de fazer o mal. Segundo os saduceus, está nas pessoas fazer o bem ou o mal. Não acreditavam em recompensa ou castigo para a alma em um outro mundo. Eram de natureza rude, e viviam de forma grosseira entre si, como se fossem estrangeiros.<sup>108</sup>

O Novo Testamento, apesar de suas polêmicas contra os fariseus, contém alguns comentários favoráveis a eles. João, em seu evangelho, parece ser favorável ao fariseu Nicodemos.<sup>109</sup> Lucas coloca os sumo-acerdotes e os saduceus como inimigos diretos dos cristãos primitivos, enquanto que o fariseu Gamaliel é destacado positivamente por ter uma atitude de paz (At 5:17, 33-39). No sinédrio alguns fariseus desejavam ao menos considerar as palavras do apóstolo Paulo (At 23:6-9).<sup>110</sup> Em toda a literatura antiga, não é possível encontrar palavras

<sup>105</sup> SCHUBERT, 1979, p. 54.

<sup>106</sup> Neste sentido, existe uma polêmica anti-saducéia numa afirmação farisaica: “Ele negou a ressurreição dos mortos, e por isso não participará da ressurreição” Sanhedrin 90a. In: EPSTEIN, 1952, p. 603-604.

<sup>107</sup> Talvez negassem a ressurreição porque não a encontravam de forma explícita no Pentateuco, e textos como Daniel 12:2-3 poderiam ser considerados pelos saduceus como não autorizados, por não estarem no Pentateuco.

<sup>108</sup> JOSEFO, 1992, v. III, p. 556.

<sup>109</sup> João 3:1-15; 7:50-53; 19:38-42.

<sup>110</sup> Em outras passagens, Lucas parece dar um duplo sentido aos fariseus. O fariseu que convida Jesus para comer em sua casa, por exemplo, o coloca em segundo lugar diante da mulher pecadora, talvez por causa da sua atitude (Lc 7:36-50). A intenção dos fariseus que aconselham Jesus a fugir da Galiléia, por causa de Herodes Antipas, pode ser interpretada tanto positivamente quanto negativamente (Lc 13:31-32). Em Atos, Lucas menciona fariseus que creram, mas causaram problemas (At 15:5).

dos próprios saduceus, no mesmo nível dos fariseus. Não se tem total certeza se os saduceus produziram algum tipo de literatura, refletindo seu ponto de vista.<sup>111</sup> Também não se tem informação de algum autor que faça uma descrição positiva desse grupo. Tudo o que se sabe sobre os saduceus vem das três fontes mencionadas inicialmente: NT, Josefo e literatura rabínica (veja cap. I). E estas ainda dão uma visão negativa deles.<sup>112</sup>

Para os saduceus, o futuro do judaísmo era continuar como uma sociedade de culto hierocrático, sob a lei do Pentateuco. Já para os fariseus, o futuro do judaísmo consistia em ser o povo santo de Deus através da rigorosa observância da lei escrita e da lei oral. No que diz respeito ao sábado, os saduceus parece que eram mais rigorosos na sua observância do que os fariseus. Eles não permitiam a extensão da distância que se poderia andar no sábado pela ficção legal do *'erûb* (união de casas).<sup>113</sup>

Os saduceus chegaram ao seu fim com a destruição de Jerusalém em 70 d.C. Com a destruição do templo, os saduceus não tiveram mais onde executar suas atividades, ficando assim destituídos de poder e influência. Um partido nacionalista e liberal, que recusava todas as inovações de que o povo tinha necessidade, em meio a sua miséria, e que se auto-afirmava pelo rigor de suas ações, e onde seus adeptos em sua grande maioria pertenciam à alta burguesia, “não podia subsistir por muito tempo”.<sup>114</sup> Já os fariseus eram considerados um partido que reuniam em si quase todos os elementos não saduceus; com a catástrofe (destruição de Jerusalém), os fariseus sobreviveram e dirigiram a reorganização do povo judeu.

Para uma melhor compreensão entre fariseus e saduceus, Saldarini<sup>115</sup> oferece um quadro comparativo sobre o “modo de vida”, “pensamento” e “influência” de ambos. A comparação é feita a partir de Josefo em *Guerra*.

---

<sup>111</sup> Lê Moyne afirma que deve ter existido algum tipo de literatura produzida pelos saduceus, mas que desapareceu por completo após 70 d.C. MEIER, 2004, v. III, Lv. II, n. 6, p. 170.

<sup>112</sup> MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 110.

<sup>113</sup> MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 249.

<sup>114</sup> SCHUBERT, 1979, p. 55.

<sup>115</sup> SALDARINI, 2005, p. 123-124. O autor também oferece um quadro comparativo em sentido contrário entre os grupos a partir de *Antiguidades*, p. 125 ss.



| <b>FARISEUS</b>   | <b>SADUCEUS</b>  |
|---|--|
| <i>Modo de vida</i>   | <i>Modo de vida</i>                                    |
| São cordiais uns com os outros                                | Grosseiros uns com os outros                           |
| Cultivam relações harmoniosas com a comunidade                | São ásperos entre si e com os outros                   |
| <i>Pensamento</i>   | <i>Pensamento</i>                                      |
| Atribuem tudo ao destino de Deus                              | Negam o destino  |
| Agir certo ou errado depende do ser humano e do destino       | Os seres humanos controlam a opção pelo bem e pelo mal |
| A alma é imperecível  | Não há subsistência da alma                            |
| As almas dos bons incorporam; dos maus, sofrem castigo eterno | Não há recompensa nem castigo                          |
| <i>Influência</i>   | <i>Influência</i>                                      |
| Considerados os mais cuidadosos intérpretes da lei            | Nenhuma informação                                     |
| Detinham a posição de primeira principal escola               | Nenhuma informação                                     |

Pode-se observar, na comparação, que Josefo favorece a descrição dos fariseus: em relação ao *modo de vida* eles têm boas relações internas.

Também são amáveis ao tratar com o público. Já os saduceus são rudes tanto entre si como com pessoas de fora do grupo. Quanto ao *pensamento*, crêem na imortalidade da alma e no sofrimento eterno, o que é negado pelos saduceus. Em relação à *influência*, eles são

apresentados como os melhores intérpretes da lei e detinham a principal escola. Os saduceus estão sem informação nesse sentido.<sup>116</sup>

Em resumo, pode-se pensar nos saduceus como um movimento religioso e partido político, formado por sacerdotes e leigos aristocratas, que estava centrado em Jerusalém. Não tinham muitos membros,<sup>117</sup> e não exerciam grande influência sobre o povo, a exemplo dos fariseus. É necessário observar que nem todos os saduceus eram sacerdotes, e nem todos os sacerdotes eram saduceus, assim como nem todos os aristocratas eram saduceus. Josefo fala de um fariseu que era sacerdote (Jozar),<sup>118</sup> mas também fala de um cidadão proeminente, que era fariseu, mas não sacerdote (Simão I, filho de Gamaliel).<sup>119</sup> Provavelmente, algumas poucas pessoas do povo comum, moradoras de Jerusalém, que se dedicavam à adoração no templo, pudessem ser encontradas entre os saduceus, mas isso se encaixaria melhor como exceção, e não como regra.<sup>120</sup>

### *1.3.2 Os Essênios*

Entre os fariseus e os essênios<sup>121</sup> existiam grupos que não eram tão liberais como os fariseus e outros grupos que não eram tão radicais como os essênios. Os essênios<sup>122</sup> surgiram provavelmente na segunda metade do século II a.C. e também no início do primeiro século a.C. e viviam em constante tensão escatológica, esperando uma consumação iminente. Tinham como fundador um sacerdote intitulado “Mestre de Justiça”, que era considerado por seus seguidores como profeta do fim dos tempos. Segundo os textos de Qumrã, existiam essênios monásticos e essênios casados, e a comunidade de Qumrã não era a única colônia essênica, mas deveria ser o seu centro ou um dos seus centros. Os essênios de Qumrã

<sup>116</sup> Veja uma descrição comparativa sobre os dois partidos em CHAMPLIN, Russel Norman. **O Novo Testamento interpretado: versículo por versículo**. São Paulo: Hagnos, 2002. v. I, p. 679-680.

<sup>117</sup> A aristocracia tradicional de uma nação era sempre composta por um número relativamente pequeno de pessoas. Estas pessoas estavam localizadas próximo ao topo do poder, quando não eram o poder. MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 116.

<sup>118</sup> JOSEFO, F. **Vida**, 39 § 197.

<sup>119</sup> JOSEFO, F. **Vida**, 38-39 § 189-196.

<sup>120</sup> MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 116-117.

<sup>121</sup> Alguns teólogos são da opinião de que João Batista e Jesus Cristo fossem essênios. Mesmo com a existência de algumas semelhanças superficiais, a graça do Cristianismo em contraste com o legalismo dos essênios torna tal pensamento impossível. TENNEY, 1972, p. 141.

<sup>122</sup> O Novo Testamento não faz menção ao termo “essênios”, nem informa sobre o relacionamento de Jesus com os essênios. Em contrário, os documentos de Qumram também não aludem à pessoa de Jesus. MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 208. Veja ainda CHARLESWORTH. J. H. *Qumran Scrolls and a Critical Consensus*, p. XXXV.

consideravam sua vida em comunidade equivalente ao culto. Cogita-se a probabilidade de que os essênios possuíam um templo onde eram realizadas atividades como banhos rituais e banquetes rituais conduzidos pelos sacerdotes. Para fazer parte destes rituais, exigia-se vida celibatária e comunhão de bens. Conforme os escritos de Qumran, os membros da comunidade se diziam “pobres da graça”,<sup>123</sup> “pobres da tua redenção”<sup>124</sup> e “comunidade dos pobres”.<sup>125</sup> Essa descrição não designa um estado social, mas é antes um título de honra para os que reconhecem os sinais do tempo e se preparam para o futuro reino de Deus. Devido a esta interpretação escatológica de pobreza, é proibido desejar bens materiais, ou seja, é considerado pecado. Os bens materiais são considerados como riqueza<sup>126</sup> injusta.<sup>127</sup>

Os essênios atribuem tudo a Deus, crêem na imortalidade da alma, praticam atos de justiça e se dão por satisfeitos em enviar suas ofertas ao templo. Os essênios aguardavam uma restauração do templo, conforme os seus moldes escatológicos. Pensavam que controlariam o templo em uma Jerusalém purificada. De qualquer forma, o templo, seja em seu estado presente, provisório ou escatológico, era o centro da teologia qumranita. No período asmoneu ou romano, os essênios consideravam o templo de Jerusalém impuro e profanado. Para os qumranitas, a própria comunidade de Qumran servia de templo espiritual, através do culto na presença de anjos e observância rígida da Lei Moisaica. Isto deveria acontecer até que o templo pudesse ser adequadamente<sup>128</sup> restaurado.<sup>129</sup> Assim os essênios “preparavam o caminho do Senhor no deserto”<sup>130</sup>, conforme Is 40:3.

O grupo dos essênios representava um movimento judaico independente. A ocupação dos essênios era cultivar a terra. Faziam isso com todo empenho possível, tendo virtudes melhores que as dos gregos e outras nações.<sup>131</sup> O “ideal ascético” que desenvolveu tal estrutura não pode ser comparado a nenhum ideal cristão monástico<sup>132</sup>. Provavelmente se originaram dos Assidim, porque eram “apegados à Lei” (1Mc 2:42) e, não permitiam a retirada de um animal ou homem de uma vala em dia de sábado,<sup>133</sup> como prova da sua rigidez.

---

<sup>123</sup> 1QH V, 22.

<sup>124</sup> Rolo da guerra, XI, 9.

<sup>125</sup> QpPs 372, 10.

<sup>126</sup> Veja também 1QS X, 19 e 1QH XV, 22.

<sup>127</sup> SCHUBERT, 1979, p. 62.

<sup>128</sup> Veja 1QS VIII, 5-15.

<sup>129</sup> MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 218.

<sup>130</sup> Veja 1QS VIII, 13-14.

<sup>131</sup> JOSEFO, 1992, v. III, p. 416.

<sup>132</sup> SCHUBERT, 1979, p. 57-61.

<sup>133</sup> CD XI, 13-14.

Foi através dos essênios que a tradição apocalíptica judaica foi incrementada, produzindo-se grande quantidade de material literário. Tinham a sua própria interpretação da lei e seu próprio calendário. Segundo relatos de Filo e Josefo, eram em torno de 4.000 pessoas e viviam em sua maioria nas aldeias da Palestina, alguns também moravam nas cidades.<sup>134</sup> Stegemann argumenta que a “teoria da desviância”<sup>135</sup> é lógica no caso do essênios. Eles, por estarem decepcionados com o grupo majoritário e sua conduta, se retiram para um local isolado, como grupo minoritário, pensando assim que estariam mais protegidos do pecado e dos pecadores. Neste local isolado criam suas próprias normas e regras que regulavam a vida da comunidade. Viviam mais reclusos que os fariseus e os saduceus. Josefo argumenta que das três seitas judaicas, ou seja, os fariseus, os saduceus e os essênios, a mais perfeita de todas era a dos essênios.<sup>136</sup> Assim sendo, os essênios provinham do mesmo círculo dos fariseus, porém eram mais rígidos na observância da lei e mais coerentes do que os fariseus<sup>137</sup>. Os fariseus tinham em comum com os essênios a pureza ritual, mas não concordavam com o seu movimento ascético, que estava mais ligado no sacerdote, enquanto que, dos mesmos, nos leigos.<sup>138</sup> Os essênios esperavam o fim iminente da *Heilsgeschichte* (história da salvação). Estavam convencidos de que todas as profecias anunciadas estavam se cumprindo em seus dias. Com alguns textos da Bíblia tentavam mostrar que a história era de fato como eles estavam anunciando. Consideravam-se como o exército santo de Deus, e que deveriam combater na terra contra os ímpios com ajuda dos anjos, assim que Deus lhes desse o sinal. Esse combate escatológico garantiria a vitória final de Deus, a destruição dos ímpios e a vitória dos santos. Estão sempre prontos para essa guerra, mas, ao contrário dos zelotas, recusam-se a iniciá-la, enquanto esperam o sinal de Deus para o início.<sup>139</sup>

---

<sup>134</sup> LOHSE, 2000, p. 77.

<sup>135</sup> Por desviância se entende que as sociedades possuem regras de comportamento e, que numa gama muito grande de variações, são de algumas formas obedecidas ou desobedecidas. No caso de desobediência, acontece a desviância, sendo os infratores taxados como marginais. A desviância quase sempre é forjada pela sociedade majoritária.

<sup>136</sup> JOSEFO, 1992, v.III, p. 553.

<sup>137</sup> SCHUBERT, 1979, p.29.

<sup>138</sup> STEGEMANN, 1997, p. 140-144.

<sup>139</sup> SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. **A Palestina no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 82-83.

### 1.3.3 Os Zelotas

Judas foi o autor de uma nova seita, diferente das três que já existiam, fariseus, saduceus e essênios.<sup>140</sup> Judas, como guerrilheiro, e o ex-fariseu Zadok lideravam o movimento, isso em reação a um registro de impostos do governador romano Quirino, no ano 6 d.C. A maioria dos seus membros foram recrutados de círculos farisaicos. Continuavam fiéis à doutrina farisaica, mas formavam oposição contra Roma, sob o pretexto de que não se deveria esperar passivamente pela mudança messiânica, mas que se deveria intervir na história.<sup>141</sup> Eles denunciavam a exploração do país pelos romanos, e com o passar do tempo conseguiram engrossar suas fileiras motivando constantes distúrbios. Era um grupo extremista, chamado de zelotes.<sup>142</sup>

O termo geralmente tem sido aplicado aos guerrilheiros da resistência desde Judas, o Galileu (6 a.C.) até os defensores da fortaleza de Massada (74 d.C.). Aproximadamente quatro grupos da resistência podem ser mencionados, que assim como os zelotes, também faziam oposição armada: 1) os sicários, partido judaico que cometia assaltos, somente aceitavam a autoridade divina e eram implacáveis contra os romanos. Levavam punhal escondido na bota e matavam a todos quantos dessem motivo. O título também é empregado para refugiados judeus que fugiram do Egito no fim da guerra.<sup>143</sup> São mencionados também por Lucas (At 21:38). Tiveram seu fim sob o comando de Judas em Massada em 74 d.C.;<sup>144</sup> 2) os seguidores de João de Giscala,<sup>145</sup> que se uniram com os zelotes e aterrorizaram Jerusalém;<sup>146</sup> 3) os seguidores de Simão bar Giora, que dominavam o sul da Judéia e foram convocados para lutar contra os

<sup>140</sup> JOSEFO, 1992, v.III, p. 553. Sobre Josefo como fonte, Rebell afirma que as informações dele sobre os zelotes são cheias de lacunas e contradições, além dele ser adversário do movimento, o que poderia levar a informações tendenciosas. REBELL, W. Zeloten. In: BURKHARDT, 1987, v. VI, p. 2675.

<sup>141</sup> REBELL, W. Zeloten. In: BURKHARDT, 1987, v. VI, p. 2675.

<sup>142</sup> ζηλωτής "aderente entusiasta, alguém que é zeloso com". No grego clássico ζήλος significa "uma extensão das emoções para uma pessoa, idéia ou causa". Existem ainda dois significados claros que dependem do objeto do zelo. Num sentido positivo, significa "esforço ansioso", "cooperação", "entusiasmo", "admiração". Num sentido negativo, "ciúme", "má vontade", "inveja". Desta maneira ζηλωτής pode significar alguém que busca alvos bons, ou alguém ciumento invejoso. HAHN, H.-C. Zelo In: COENEN, 2000, v. II, p. 2684.

<sup>143</sup> BOYER, O. S. **Pequena enciclopédia bíblica**. São Paulo: Vida, 1996. p. 579.

<sup>144</sup> HAHN, H.-C. Zelo. In: COENEN, 2000, v. II, p. 2686.

<sup>145</sup> Veja algumas informações sobre Gischala em RIESNER, R. Gischala. In: BURKHARDT, 1987, v. II, p. 721.

<sup>146</sup> JOSEFO, F. *Guerra IV*, 326-327.

zelotes em Jerusalém e,<sup>147</sup> 4) os idumeus, que estavam vinculados com os três grupos já descritos. Eles desapareceram com a destruição de Jerusalém em 70 d.C.<sup>148</sup>

Num sentido mais amplo da palavra, qualquer judeu profundamente zeloso na prática da Lei moisaica, e que insistia com outros judeus para obedecerem à Lei, como forma de Israel se separar dos gentios imorais, poderia ser considerado um zelote. Para efetivar essa insistência do cumprimento rigoroso da Lei para com os gentios, poder-se-ia usar de violência, ou até mesmo cometer assassinatos. Mas nem todo judeu zeloso usava de meios violentos para cumprir a Lei.<sup>149</sup>

Jesus deve ter exercido ampla atração sobre os zelotes, talvez devido à dimensão social da sua mensagem. Um dos discípulos<sup>150</sup> de Cristo era desse partido (Lc 6:15). Talvez um zelote nesse sentido mais amplo da palavra. Jesus o chamou para conviver (comer e beber) com publicanos e pecadores, justamente pessoas que não cumpriam a Lei. No novo contexto de vida, como seguidor de Jesus, ele certamente não poderia aplicar seus métodos de violência. Talvez tivesse que ter renunciado a seu antigo estilo de vida, para poder conviver com as demais pessoas. A ênfase de Jesus à misericórdia e ao perdão e a exortação de amar até os inimigos, estava no extremo oposto do radicalismo zelote.<sup>151</sup> Por causa da participação do discípulo com Jesus, alguns estudiosos têm visto fortes ligações dele com os zelotes.<sup>152</sup> Conforme Hahn, ver um antigo zelote no círculo de discípulos de Jesus ainda não pode ser visto como apoio ao movimento, mas como uma “teoria preconcebida”.<sup>153</sup> Outro motivo a ser considerado é Mateus, o publicano (Mt 9:9), que, ao contrário dos zelotes, cobrava imposto para os romanos. Também Judas Iscariotes possivelmente era um antigo zelote. Assim, Jesus recrutou pessoas de ambos os extremos para o seu ministério, sem discriminação. Isso significa que ele se distinguiu claramente das pretensões de um messianismo político. O reino de Deus se aproxima somente pelo poder de Deus, sem a participação humana (Mc 4:26-29).<sup>154</sup>

<sup>147</sup> JOSEFO, F. Guerra IV, 514, 544, 567.

<sup>148</sup> JOSEFO, F. Guerra IV, 224, 567, V, 520; CHAMPLIN, 1995, v. II, p. 268; HAHN, H.-C. Zelo. In: COENEN, 2000, v. II, p. 2685-2686.

<sup>149</sup> MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 292.

<sup>150</sup> Alguns estudiosos admitem influência zelota em Paulo. Veja RIESNER, R. Zelo In: BURKHARDT, 1987, v. II, p. 721.

<sup>151</sup> MEIER, 2004, v. III, Lv. II, p. 292.

<sup>152</sup> Veja HAHN, H.-C. Zelo. In: COENEN, 2000, v. II, p. 2686.

<sup>153</sup> HAHN, H.-C. Zelo. In: COENEN, 2000, v. II, p. 2686.

<sup>154</sup> LOHSE, 2000, p. 76.

Religiosamente, eles pouco diferiam dos fariseus, razão pela qual não se afastaram para formar uma quarta tendência, mas para ser uma ala militante do farisaísmo. Eram tão patrióticos quanto os fariseus. No entanto, a filosofia dos fariseus era diferente. Eles interpretavam o domínio romano como castigo de Deus pelos pecados do povo. Esperavam o fim da dominação estrangeira quando a nação tivesse seus pecados expiados e andasse inteiramente sob o domínio da lei moisaica. Já os zelotes, por sua vez, pensavam que a ingerência de qualquer domínio estrangeiro sobre a nação de Israel deveria ser violentamente reprimida, do contrário estar-se-ia traindo o Senhor Deus. A ideologia dos zelotes era que Deus só faria sua intervenção e estabeleceria a era messiânica no momento em que não houvesse nenhum tipo de competição humana com o governo divino.

Não aceitavam ninguém como Senhor, a não ser Deus. Para isso estavam dispostos a serem torturados. Eram fanáticos e cruéis. Buscavam a independência judaica a qualquer preço, esperando que Deus viesse em seu socorro. Iniciaram as revoltas de 67-70 e 132-135 d.C. que puseram fim à comunidade judaica. Quando tomaram Jerusalém, destruíram o arquivo municipal com o registro das dívidas.<sup>155</sup> Em 68 d.C. Simão bar Giora proclamou a emancipação geral dos escravos judeus. Na perspectiva dos zelotes, quem pagava imposto ao imperador o reconhecia como senhor e estava infringindo a lei, ou seja, o mandamento de honrar somente a Deus.<sup>156</sup> Esta questão do imposto lança luz sobre a pergunta feita a Jesus (Mt 22:17). A expectativa era se Jesus tomaria partido, se colocando ao lado do movimento que visava à libertação nacional e se o seu ensino sobre o reino de Deus seria assimilado pelo movimento. Com sua resposta (Mt 22:21), Jesus deixou claro que não se deixaria influenciar por nenhum movimento ou tendência e nem introduzir a vinda do reino de Deus através da violência.

Segundo Goodman, a única referência verdadeira que se tem a respeito dos zelotes é que eles se preocupavam em preservar o culto puro no templo e que isso poderia ser melhor efetivado com forte oposição o império romano. Não existiriam motivos aparentes para atribuir aos zelotes qualquer tipo de nova ideologia política ou religiosa.<sup>157</sup>

Conforme já mencionado acima, os zelotes tinham mais motivos do que somente preservar o culto puro no templo, logo não se pode concordar com Goodman. Eles pensavam que o futuro

---

<sup>155</sup> Veja confirmação da tradição em JEREMIAS, 1983, n. 116, p. 139.

<sup>156</sup> LOHSE, 2000, p. 75.

<sup>157</sup> GOODMAN, Martin. **A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66 - 70 d.C.** Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 221-222.

do judaísmo e a compreensão correta da lei se daria através de um nacionalismo agressivo e, para isso, certamente deveriam dispor de mais motivos do que só o do culto. Tiveram seu fim com a destruição de Jerusalém e a extinção dos últimos grupos de resistência.

### **Conclusão**

Estes grupos acima mencionados estavam à espera de um Messias sacerdotal e davídico, perguntando pela aplicação correta da lei e pelo futuro do judaísmo. Além destas indagações, ainda se podem acrescentar as várias diferenças entre os grupos revoltosos na guerra contra Roma. Estes grupos existiam, mesmo com suas diferenças internas, para combater Roma e assim assegurar o senhorio absoluto de Deus para seu povo em sua própria terra.

Não se pode pensar que o judaísmo estava passando por um processo de divisão motivado por grupos de apocalípticos, nacionalistas e legalistas. Todos os judeus prestavam obediência à lei, com exceção, é claro, dos apóstatas. Os saduceus eram os únicos que não tinham esperança escatológica e pensamento nacionalista. “As diferenças estavam na interpretação da lei, no grau de ênfase dada à escatologia e na maneira em que se pensava que a esperança futura da nação viria a se concretizar”.<sup>158</sup> As divisões em relação à escatologia, mesmo dentro da comunidade religiosa bem definida, são sinais de que os judeus não eram unânimes em relação ao futuro de Israel. Os essênios e os fariseus entendiam a lei de forma diferente, mas ambos eram extremamente rigorosos na sua observância. Os fariseus foram um grupo mais reformista do que conservador, conseguindo achar um meio termo entre os saduceus, que defendiam o livre-arbítrio e os essênios, que defendiam a predestinação.<sup>159</sup>

Assim se vêem as diferenças entre as grandes correntes judaicas. Os saduceus exercem sua atividade política de compromisso com o poder, para se apoderar e manter tudo o que podem. Os essênios, com seu programa escatológico, estão prontos para a luta, mas aguardam um sinal da parte de Deus. Os zelotes recusam todo compromisso e lutam para expulsar o ocupante, enquanto os fariseus, próximos dos zelotes, recusam o poder político ativo e pensam em conseguir a salvação do povo judeu e do país através da prática da piedade. Também se pode observar que os movimentos religiosos da época eram minoria. A maioria do povo que vivia na Palestina era do contexto rural, e não se interessava em questões polêmicas levantadas pelos partidos da época, embora respeitasse o essencial da Torá. Nesse

---

<sup>158</sup> BRIGHT, 1978, p. 632.

<sup>159</sup> STEGEMANN, 1997, p. 143.



contexto, os fariseus fazem um trabalho junto ao povo humilde, tentando ajudar nas questões diárias dele, visto que os problemas do povo eram de interesse dos fariseus.<sup>160</sup>

#### 1.4 Compreensão da Torá<sup>161</sup> escrita

Conforme Champlin, num sentido mais amplo, a Torá significa toda a lei<sup>162</sup> de Deus dada a Israel e através de Israel. Num sentido mais restrito, significa apenas o Pentateuco. Mas no AT e nos escritos rabínicos, a Torá é mais que um código legal. A conotação puramente legal se infiltrou através da tradução da Septuaginta, onde esse termo é traduzido por νόμον “lei”. A Torá não se refere somente à Lei, mas aponta para declarações como: profética (Is 1:10); para os sábios (Pv 13:4); conduta (Gn 26:5); culto (Lv 6:9); justiça entre povo residente na terra e estrangeiros (Ex 12:49).<sup>163</sup> No NT,<sup>164</sup> o termo grego νόμον “lei” indica o código moisaico (Lc 2:22; 16:17; Jo 7:23; 18:31; At 13:39 etc.). Uma passagem aponta para as Escrituras como um todo, conforme Jo 10:34. De acordo com a tradição rabínica, por Torá se entende tanto o código moisaico escrito<sup>165</sup> quanto a interpretação deste, codificado sob a forma de 613<sup>166</sup> preceitos. Dentro dessa tradição, a Torá não aparece como Lei em sentido legal, mas indica o modo de viver dos judeus, que exigia total dedicação a Deus, por motivo do seu pacto com o povo.<sup>167</sup>

<sup>160</sup> MIRANDA, 2001, p. 34.

<sup>161</sup> Os termos Torá escrita e Torá oral não aparecem em Josefo e nem no Novo Testamento. LENHARDT, Pierre; COLLIN, Matthieu. **A Torá oral dos fariseus**. São Paulo: Paulus, 1997. p.24.

<sup>162</sup> Conforme Hartley, o termo lei se refere a qualquer conjunto de regulamentos, como a lei da observância da páscoa (Ex 12), vários tipos de ofertas (Lv 7:37), lepra (Lv 14:57), e ciúme (Nm 5:29). Diante disso, a lei é considerada como constituída de estatutos, ordenanças, preceitos mandamentos e testemunhos. HARTLEY, J. E. Lei In: HARRIS, Laird R.; ARCHER Jr., Gleason L.; WALKE, Bruce K. (Orgs.). **Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 662.

<sup>163</sup> CHAMPLIN, 1995, v. VI, p. 457.

<sup>164</sup> Para mais significados da lei no Novo Testamento, veja CHAMPLIN, 1995, v. III, p. 773-776.

<sup>165</sup> “Com freqüência o AT diz que Moisés escreveu a lei e refere-se ao livro da lei (e.g., Dt 30.10; 31.9; Js 24.26). Essas referências revelam a importância dada a um código escrito desde o início da história de Israel. Esse código tornou-se o padrão objetivo a partir do qual se interpretava a lei (cf. Dt 17.8-11) HARTLEY, J. E. Lei In: HARRIS, 1998, p. 663.

<sup>166</sup> Estes 613 preceitos são divididos em 248 ordens e 365 proibições, ou seja, uma proibição para cada dia do ano, conforme STRACK, HERMANN L; BILLERBECK, PAUL. **Kommentar zum Neuen Testament**: aus talmud und midrasch. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, [1922?]. v. I, p. 900.

<sup>167</sup> CHAMPLIN, 1995, v. VI, p. 457.

A teologia farisaica fundamentava-se no cânon completo<sup>168</sup> do Antigo Testamento, que incluía a Torá, os Profetas e as Escrituras. Para a interpretação da Torá usavam o método alegórico<sup>169</sup> de interpretação. Esse método facilitava para os fariseus uma maior flexibilidade<sup>170</sup> na aplicação dos princípios da lei, principalmente para questões novas que surgiam na convivência diária. Todas as esperanças do povo se encontravam na Torá, sendo ela a proteção e também o alimento de Israel, que influenciava o povo diretamente em todos os aspectos da vida cotidiana. Segundo os rabinos, a Torá é considerada “preexistente; estava junto com Deus antes da criação do mundo”<sup>171</sup>, portanto, os demais livros do AT têm valor inferior à mesma, visto que foram compilados por homens, embora divinamente inspirados.

Os fariseus eram profundos conhecedores e defensores da Torá. Para qualquer aspecto do comportamento humano, achavam um texto da lei para basear as suas decisões, o que na maioria das vezes trazia mais dificuldades do que facilidades. Por causa da liberdade farisaica na interpretação da lei, os fariseus eram considerados como hipócritas e desobedientes pelos essênios.

Na concepção farisaica, a Torá é assim constituída:

De um lado, pela Revelação divina contida nos cinco livros de Moisés, completada e explicada pelo ensinamento dos “Profetas” e dos “Escritos”: é a *Torah* escrita.<sup>172</sup>

De outro lado, pela Tradição não-escrita dos Pais: a *Torah* oral, recebida também por Moisés no Sinai e transmitida por ele a Josué, depois a seus sucessores, à Lei escrita.<sup>173</sup>

---

<sup>168</sup> Os saduceus aceitam somente o Pentateuco como escritura inspirada, rejeitando o restante das Escrituras.

<sup>169</sup> Um exemplo de interpretação alegórica acontece no texto de Gn 14:14: “fez sair trezentos e dezoito homens”. O Midrash apresenta a seguinte interpretação: “Resh Lagish diz em nome de Bar Kappara: Era somente Eliezer. O número de Eliezer é dezoito e trezentos.” KETTERER, Eliane; REMAUD, Michel. **O Midraxe**. São Paulo: Paulus, 1996. p. 84-85. O rabino viu no texto mais do que normalmente ele estaria mostrando. Percebeu que o valor numérico de Eliezer é o mesmo do número de homens que foram com Abraão para guerra, ou seja, 318.

<sup>170</sup> Veja *Comunidades fariseas* em MACHO, Alejandro Diez. **Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984. p. 79.

<sup>171</sup> LOHSE, 2000, p. 156.

<sup>172</sup> LENHARDT, 1997, p. 148.

<sup>173</sup> LENHARDT, 1997, p. 148.

## 1.5 Compreensão da Torá oral

### 1.5.1 A formação da Torá oral<sup>174</sup>

O Talmude de Jerusalém fornece a seguinte informação: O Rabbi Haggai em nome do Rabbi Shemuel bar Nahman: “Foram ditas palavras oralmente e outras foram ditas por escrito. Não saberíamos quais são as preferíveis se não estivesse escrito (Ex 34,27): *Porque foi em virtude destas palavras que fiz aliança contigo e com Israel*. Assim se entende que as palavras orais são preferíveis”.<sup>175</sup>

A necessidade prática e teológica, sustentada pelo Espírito Santo, leva a afirmar com toda a segurança que a Torah oral<sup>176</sup> é anterior à Torah escrita; que a oralidade precede a “escrituralidade”. Essa convicção da tradição de Israel – não hesitemos em afirmar – tem a vantagem de ser conforme a realidade. É bem normal, independentemente de toda inspiração e de toda teologia farisaica, que o oral preceda o escrito.<sup>177</sup>

Na teologia farisaica, essa anterioridade fundamenta uma preferência e uma precedência.<sup>178</sup>

Supõe-se que, antes da Torá escrita, já havia uma forma oral da Lei. Essa forma oral continha o conteúdo essencial da Torá escrita.<sup>179</sup> Uma comparação da Lei hebraica com as leis de outros povos semitas pode implicar uma confirmação desta suposição.<sup>180</sup>

Após a destruição do Templo, no ano de 70 d.C., a maior preocupação dos mestres de Israel era reconstruir a unidade do povo em torno da unidade da Torá. Com a destruição do Templo, a Torá oral ficou enfraquecida, mutilada pelos massacres da guerra e pela morte de muitos mestres transmissores da Torá. Logo, se fez necessária a organização da Torá a partir da Mishná.<sup>181</sup> Conforme Kilpp, o Pentateuco foi denominado Torá durante o processo de

<sup>174</sup> Um certo pagão veio a Shamaí e lhe perguntou: quantas Torás tendes? Duas, ele respondeu, a Torá escrita e a Torá oral. Shabbat 31a In: EPSTEIN, 1952.

<sup>175</sup> Talmude de Jerusalém *Peah* II, 6 17a. In: LENHARDT, 1997, p. 20.

<sup>176</sup> Segundo os próprios autores, seria mais correto afirmar que a “Torah escrita provém da Torah oral”. LENHARDT, 1997, p. 25.

<sup>177</sup> LENHARDT, 1997, p. 20-21.

<sup>178</sup> LENHARDT, 1997, p. 21.

<sup>179</sup> Os principais códigos legais do Antigo Testamento são: o decálogo (Êx 20:1-17; Dt 5:6-21); o livro da aliança (Êx 20:22-23,33); a lei sacerdotal (Lv 1-16); o código de santidade (Lv 17-26) e a lei deuteronomica (Dt 12-26) conforme Matera. Veja também w. Janzen, *Old Testament Ethics: A paradigmatic approach*, Westminster John Knox, Louisville, 1994, 55-105. MATERA, Frank J. **Ética do Novo Testamento: os legados de Jesus e de Paulo**. São Paulo: Paulus, 1999. n. 37, p. 336.

<sup>180</sup> CHAMPLIN, 1995, v. III, p. 776. Veja também o mesmo autor sobre comparação da Lei com outros povos.

<sup>181</sup> LENHARDT, 1997, p. 13.

canonização, devido à grande ênfase da Lei nesses escritos sagrados. Assim, o Pentateuco torna-se parte importante dos escritos considerados canônicos, podendo toda a Bíblia Hebraica ser denominada de Torá. A Torá,<sup>182</sup> como já frisado, não se restringe apenas à Lei escrita, mas também engloba a Lei oral,<sup>183</sup> transmitida oralmente pelos mestres desde Moisés e codificada provavelmente por volta do ano<sup>184</sup> 220 d.C. na Mishná.<sup>185</sup> O objetivo da Mishná era levar o povo à unidade em torno da Torá. Publicada por seu último redator, Rabbi Yehuda, é um resumo de todas as áreas da vida judaica. O tratado *Abot* “pais”, indica quem são os mestres<sup>186</sup> da Torá, sucedendo-se a partir de Moisés, o primeiro profeta e mestre.<sup>187</sup> Conforme a doutrina dos rabinos, a Torá dada por Deus a Israel, é transmitida de geração em geração:

Moisés recebeu a Torah no Sinai e a transmitiu a Josué. Josué transmitiu-a aos Anciãos e os Anciãos a transmitiram aos Profetas. Os Profetas<sup>188</sup> transmitiram-na aos homens da Grande Assembléia. Estes disseram três coisas: “Sede ponderados no exercício; suscitai muitos discípulos; fazei uma cerca ao redor da Torah”.<sup>189</sup>

Simeão, o justo, estava entre os últimos da Grande Assembléia. Dizia ele: “O mundo repousa sobre três coisas: a Torah, o Culto e os atos [recíprocos] inspirados pelo amor.”<sup>190</sup>

A partir daí, os judeus entendiam a Torá, no século anterior e posterior a Cristo, como sendo de origem divina, recebida pelo profeta Moisés no Sinai. A seguir, a transmissão aconteceu por homens íntegros e inspirados. Assim, a lei de Moisés veio a ser a parte mais importante da Bíblia Hebraica, visto que expressava a vontade de Deus, anunciada e interpretada pelos profetas, que mostram sua importância ao apontar para a Lei e preservar a autoridade da Lei. Por “homens da Grande Assembléia”, pode-se entender os sábios e escribas da época pós-exílica. Estes sábios estavam encarregados de proteger e transmitir a lei.

---

<sup>182</sup> “Hoje em dia a Torá pode ser estendida a toda a atualização posterior da Bíblia Hebraica e da Mishná, chegando a significar, de forma genérica, algo como história, teologia, fé e vida no judaísmo até nossos dias.” KILPP, N. A Torá e os judeus. In: **Estudos teológicos**, São Leopoldo, ano 33, 1993. n° 1. p. 9.

<sup>183</sup> A autenticidade da Torá oral fundamentava-se a partir da exegese do Pentateuco. Logo, possuía o mesmo reconhecimento que a lei escrita. LOHSE, 2000, p. 158.

<sup>184</sup> LENHARDT e COLLIN apontam como período para redação as gerações compreendidas entre os anos 80 e 220 d.C. LENHARDT, 1997, p. 13.

<sup>185</sup> KILPP, 1993, n° 1. p. 9.

<sup>186</sup> Os mestres fariseus que transmitem a Torá de Deus, são chamados de “Pais do mundo” Mishná Ediyot 1,4. In: Mishná, 1973, p.158.

<sup>187</sup> LENHARDT, 1997, p. 13-14.

<sup>188</sup> “Segundo a opinião dos rabinos, a tradição oral recolheu também a herança do profetismo.” SCHUBERT, 1979, p. 38.

<sup>189</sup> Mishná Abot I, 1-2. In: LENHARDT, 1997, p. 14.

<sup>190</sup> Mishná Abot I, 1-2. In: LENHARDT, 1997, p. 14.

A declaração “fazer uma cerca” pode significar como sendo uma tentativa de definir um cânon de escritos sagrados, a partir da Lei judaica. Um segundo significado atribuído pode ser a interpretação e atualização da Lei escrita. A “cerca”,<sup>191</sup> protegeria a Lei e as pessoas de uma eventual violação e de suas conseqüências.<sup>192</sup>

Parece, portanto, que já antes de Cristo o caminho da torá toma dois rumos: a) o rumo da definição de um cânone de Escritos Sagrados; e b) o rumo da formação de uma coleção de normas transmitidas oralmente através de escolas de discípulos e compreendidas como atualizações da lei moisaica.<sup>193</sup>

Para o judaísmo a Lei oral - também denominada “*Halaká*”<sup>194</sup> - se fazia necessária. Essa necessidade advinha da dificuldade de interpretação da Lei escrita e também porque esta última não atendia às exigências das novas condições de vida do povo judeu. A Lei escrita se dirigia especificamente para agricultores e pastores de ovelhas, não atendendo a demanda de outras profissões novas que surgiram no judaísmo posterior. Nesse contexto a Lei oral entra em ação. Ela indica como as normas divinas podem ser praticadas nas novas profissões, ou seja, a Lei oral serve para atualização da Lei escrita, evidentemente sem criar<sup>195</sup> novas leis. Por causa das dificuldades que o povo tinha em cumprir determinadas leis, os fariseus adotavam maior flexibilidade na interpretação das leis moisaicas. Assim, os fariseus foram responsáveis pela formação<sup>196</sup> e desenvolvimento da Lei oral e também pela sobrevivência<sup>197</sup> do judaísmo após 70 d.C.<sup>198</sup> “A *Torá* torna-se regra de vida e surgem casas de reunião para leitura e meditação das Escrituras em todas as partes: as sinagogas”.<sup>199</sup>

---

<sup>191</sup> Conforme Pesch, a “cerca” de proibições que os escribas farisaicos ergueram em torno da Lei, servia basicamente para evitar arbitrariedades humanas e falsa autonomia. PESCH, Rudolf. **Das Markus-Evangelium**. Freiburg: Herder, 1976, v. I, p. 184.

<sup>192</sup> KILPP, 1993, n° 1. p. 11.

<sup>193</sup> KILPP, 1993, n° 1. p. 11.

<sup>194</sup> Veja JEREMIAS, Joaquim. **Teologia do Novo Testamento: a pregação de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 311.

<sup>195</sup> Paul afirma, conforme o Talmude, que Moisés foi considerado o mestre “total” da Torá, visto que toda contribuição nova que um discípulo pode trazer, já foi dada a Moisés. PAUL, 1981, p. 10.

<sup>196</sup> Quanto a uma possível data para o aparecimento oficial da Torá oral em Israel, veja o capítulo sobre “Os sábios de Yavné confirmam a Torá oral dos fariseus”. LENHARDT, 1997, p. 64-68.

<sup>197</sup> LENHARDT E COLLIN são da opinião de que os fariseus são os “únicos responsáveis pela vida judaica.” LENHARDT, 1997, p. 65.

<sup>198</sup> KILPP, 1993, n° 1. p. 13-14.

<sup>199</sup> RICCIOTTI, G. História de Israel. In: MIRANDA, 2001, p.36.

### 1.5.2 A evolução da Torá oral

É possível que já existia uma forma de Lei oral<sup>200</sup> bem antes da Lei escrita de Moisés. Em paralelo com as Escrituras, os judeus possuíam uma série de tradições, leis, além de lendas. Estas eram usadas no culto e nos ensinamentos, começando lentamente a se tornar<sup>201</sup> um escrito, até ser chamado de Lei oral. Uma vez designados Lei oral, vieram a tornar-se complemento da lei escrita no judaísmo rabínico.<sup>202</sup> A Torá “não é uma lei fixa, mas orientação viva, dada de caso a caso”. Também como “tradição em propriedade do sacerdote”, ela está “sempre em crescimento e evolução e não é nenhuma lei definitiva, pública e conhecida por todos”.<sup>203</sup>

A tradição alude para o fato de que Deus deu esta lei paralela a Moisés. Moisés a transmitiu para Josué e este, por sua vez, para os líderes do povo, até chegar à Sinagoga. Provavelmente a parte principal desta tradição foi compilada numa forma escrita no Talmude<sup>204</sup>. “Os fariseus defendiam essa tradição”<sup>205</sup>, enquanto os saduceus aceitavam somente o Pentateuco. O cânon das Escrituras judeu palestinese foi definido por volta do fim do século I da era cristã. A partir daí, o judaísmo considera como um dogma o fato de a Lei escrita e a Lei oral terem sido reveladas para Moisés no Sinai.<sup>206</sup>

Com a destruição de Jerusalém e do Templo pelos romanos, a Torá oral passou a ter importância ainda maior. A destruição do Templo fez com que a religião “centrada” no Templo desaparecesse. Assim a “torá oral transformou-se em distintivo do judaísmo rabínico”.<sup>207</sup> Assim como o Novo Testamento tem grande importância para os cristãos, assim

---

<sup>200</sup> Para preferência pela Torá oral em relação à Torá escrita, veja STRACK, [1922?] v I, p. 691-693. Conforme Jeremias, não existe nenhum ponto de apoio para esta posição na época de Jesus. JEREMIAS, 1980, p.311.

<sup>201</sup> Sobre a questão da evolução da Torá oral, veja ainda LOHSE, 2000, p. 158-166.

<sup>202</sup> PAUL, 1981, p. 10.

<sup>203</sup> WELLHAUSEN, J. Grundrisse zum Alten Testament, p.75s Apud: SCHMIDT, WERNER H. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p.467.

<sup>204</sup> Talmude vem do hebraico *talmudh*, que quer dizer ensino. É uma coleção de 63 livros de comentários judaicos, que interpretam a Torá elaborados entre o III século a.C. e o V século d. C. O Talmude é composto por duas partes, a Mishnah (do hebraico *shana*, repetir) e Guemara (do aramaico *complemento*). SCHÜLER, Arnaldo. **Dicionário enciclopédico de teologia**. Canoas: Ed. ULBRA, 2002. p. 443.

<sup>205</sup> CHAMPLIN, 1995, v 3, p.777.

<sup>206</sup> PAUL, 1981, p. 10.

<sup>207</sup> KILPP, 1993, n° 1. p. 14.

é a Torá oral<sup>208</sup> para os judeus, afirma Jacob Neusner, importante pesquisador judeu da atualidade.<sup>209</sup>

### 1.5.3 A Torá oral e os fariseus

O trabalho dos rabinos em relação à Torá consistia em descobrir e transmitir o sentido<sup>210</sup> dos textos revelados, tanto no campo mais jurídico (situações diferentes da vida), como no espiritual (edificação). Esses dois objetivos trouxeram à tona duas atividades bem delineadas: *halakah*<sup>211</sup> e *haggadah*<sup>212</sup>.

“Os que efetivamente moldaram a lei oral foram os fariseus.”<sup>213</sup> Swidler cita John Pawlikowski que faz a seguinte afirmação sobre os fariseus em relação à Torá oral: os fariseus, por meio da Torá oral, “aprofundaram, humanizaram e universalizaram as tradições anteriores”. Enquanto os sacerdotes trabalhavam em torno do culto aplicando leis, os fariseus

---

<sup>208</sup> A Torá oral é a Torá do povo separado das nações. Assim, a princípio é proibido ensinar a Torá aos gentios, mas esta regra tem suas exceções. LENHARDT, 1997, nota 7, p. 22.

<sup>209</sup> NEUSNER, J. *Judaism and Scripture: the Evidence of Leviticus Rabbah*, p. XI Apud: KILPP, 1993, nº 1. p. 15.

<sup>210</sup> A Torá é um ensinamento prático, que tem por objetivo os aspectos da vida cotidiana. Esse aspecto cotidiano da aplicação da Torá é ressaltado em todo o texto bíblico, como Ex 18:20; Pv 3:1; 4:2; 6:20; Sl 1:1-2; 19:8 e 119:1. MIRANDA, 2001, nota 23, p.34.

<sup>211</sup> Esta palavra provém da raiz hebraica *hâlak*, que significa andar. É também o termo usado para designar ordenanças e deliberações legais dos mestres da lei, no que diz respeito à maneira de viver dos judeus, principalmente questões de conduta discutível ou incerta. Segundo Champlin, alguns fariseus pensavam que o próprio Deus havia revelado a Moisés essa literatura, e não somente os dez mandamentos e o Pentateuco. Alguns judeus também acreditavam que essas tradições protegiam a lei e as Escrituras, enquanto outros diziam que as tradições eram inteiramente desnecessárias e invalidavam os documentos inspirados por Deus. Jesus, por exemplo, denunciou esse tipo de prática, citando o profeta Isaías e os dez mandamentos. CHAMPLIN, 1995, v 3, p. 15. A *halakah* estava intimamente relacionada com a Escritura, mas mesmo assim podia ser ensinada separadamente. Isto fez com que a prática da *halakah* se externasse de duas maneiras: pelo *midrash*, que seguia de perto a Escritura e significa “procura”; e pela *mishnah*, que era mais autônoma e significa “repetição”. A *mishnah* raramente cita textos da Escritura, enquanto o *midrash* a considera ponto de partida. PAUL, 1981, p. 10-11.

<sup>212</sup> Significa “o que diz a Escritura”. Vem da raiz *higgid*, que quer dizer “anunciar”, “narrar”. No seu sentido estrito designa a interpretação da Escritura oral e, logo após, da escrita. A *haggadah* segue de perto a Escritura, mas incorpora provérbios, lendas, milagres. Interpreta e esclarece a Escritura, contendo ainda hagiógrafos da grande tradição judaica. PAUL, 1981, p.11.

<sup>213</sup> KILPP, 1993, nº 1. p. 15.

concentravam-se na “codificação do amor”. A prática do amor ficava como obrigação para o povo israelita.<sup>214</sup>

Após a queda de Jerusalém e do templo, a religião judaica foi reorganizada, tendo como base somente a linha farisaica.<sup>215</sup> Isto se deve ao fato de que os mestres que restaram pertenciam em sua grande maioria ao grupo dos fariseus.<sup>216</sup> Os saduceus praticamente haviam desaparecido na derrota. Em relação aos cristãos, eram considerados pelos fariseus como uma seita judaica herege, portanto não seriam aceitos na reorganização da religião judaica.<sup>217</sup>

Conforme Schubert, os fariseus faziam distinção entre Torá escrita e Tora oral. A Torá escrita compreende o Pentateuco, enquanto que a Torá oral “é o desenvolvimento posterior da matéria jurídica transmitida à tradição e fixada na Torá escrita.”<sup>218</sup> “Para os fariseus, contudo, a Escritura, em parte ou em sua totalidade, só pode ser entendida na e pela Torah oral. “Toda a Torah”, como “a Torah e os profetas”, significa mesmo a totalidade da Revelação: Escritura e Tradição.”<sup>219</sup> Eles, bem como os grupos apocalípticos,<sup>220</sup> demonstravam o máximo de atenção pela Torá, no sentido de cumprir todas as suas prescrições.

Em relação aos fariseus, pode-se dizer que possuíam uma posição democrática diante da lei, ao contrário dos saduceus, uma vez que eram aceitas várias interpretações<sup>221</sup> para a interpretação da mesma. A literatura rabínica permitia que se discutisse sobre a interpretação da lei. A atitude dos fariseus frente à lei pode até ser definida como o “eterno discurso sobre as coisas eternas”. Enquanto os grupos apocalípticos aplicavam a lei com severidade, os

---

<sup>214</sup> SWIDLER, Leonard. **Ieshua**: Jesus histórico, cristologia, ecumenismo. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 71.

<sup>215</sup> No primeiro século da era cristã, duas escolas rabínicas se desenvolveram, a escola de Hillel e a escola de Shammai. Cada uma destas escolas representava uma interpretação diferente da lei mosaica. A escola de Hillel era liberal, enquanto a escola de Shammai era conservadora. Essas escolas demonstravam as diferenças de opinião que giravam em torno de muitas questões. Neusner menciona que quando Hillel dizia sujo, Shammai dizia limpo, e assim por diante, tamanha era a diferença entre as duas escolas. NEUSNER, Jacob. **The pharisees**: rabbinic perspectives. Hoboken, NJ: Ktav, 1973. p. 59.

<sup>216</sup> Com a queda de Jerusalém todos os grupos judaicos competidores do farisaísmo desapareceram. O único grupo a subsistir foram os fariseus, mas isso não quer dizer que eles venceram seus rivais, apenas que conseguiram sobreviver a eles e principalmente à queda de Jerusalém.

<sup>217</sup> PAUL, 1981, p. 9.

<sup>218</sup> SCHUBERT, 1979, p. 38.

<sup>219</sup> LENHARDT, 1997, p. 26.

<sup>220</sup> Os apocalípticos, ou seja, os essênios de Qumrã, atribuíam à lei um valor autoritário, a tal ponto de considerar obrigatória uma única interpretação.

<sup>221</sup> Essas interpretações não prejudicavam o “essencial do judaísmo”. MIRANDA, 2001, p. 32.



fariseus buscavam um meio para adaptá-la às exigências humanas. Logo, a lei de Deus não poderia ser aplicada contra as pessoas e suas necessidades reais, pois assim poderia perder o seu verdadeiro significado. Para os fariseus, em caso de perigo de vida, poder-se-ia salvar uma pessoa no sábado, ou apagar a luz por causa de um doente sem violá-lo. Para os rabinos fariseus, eram possíveis evoluções e atualizações da lei, assim a Torá oral era considerada por eles como um complemento da escrita. As evoluções e atualizações permitiam aos rabinos criar uma ética do próximo. Nessa ética do próximo poderiam ser incluídas pessoas que não faziam parte de Israel, o que para os essênios era totalmente impossível, devido a sua mentalidade dualista, ou seja, só haveria pessoas justas e injustas. As justas certamente pertenceriam à sua comunidade particular e as injustas eram consideradas pessoas perdidas, contra as quais se deveria anunciar uma luta escatológica de vingança. Esta variedade de opiniões sobre a Torá e sua interpretação é uma característica natural do farisaísmo.<sup>222</sup>

A posição dos fariseus diante da lei, já antes frisada, pode ser considerada como “democrática”, visto que várias interpretações poderiam ser propostas, o que pode ser amplamente confirmado pela literatura rabínica. Se esta posição democrática é colocada diante de Qumrã, observa-se que não havia liberdade por parte dos qumraítas para dar diversas interpretações para a lei. Portanto, a interpretação essênica era controlada de forma autoritária.<sup>223</sup>

A lei escrita, mas oralmente transmitida e interpretada em várias formas, contém a vontade de Deus. A lei, por ser vista como existente desde antes da fundação do mundo, goza de autoridade inabalável e tem validade eterna no judaísmo. É considerada pelos rabinos como preexistente. Assim os demais livros do AT são considerados hierarquicamente inferiores em relação à mesma, visto que foram compilados por homens, mesmo que divinamente inspirados. Por isso a mais alta dignidade compete à lei, da qual todos os outros escritos recebem autoridade e só tem reconhecimento canônico devido sua concordância com a Torá. Por causa desta alta dignidade da lei, é que os fariseus sempre buscam respostas às perguntas relevantes para a vida espiritual e intelectual do povo. Como exemplo podem ser citados: Deus e seus atributos; a existência do homem; o bem e o mal; a importância de Israel na humanidade; o sofrimento, o Messias a Torá...<sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> SCHUBERT, 1979, p. 35-40.

<sup>223</sup> SCHUBERT, 1979, p. 35-36.

<sup>224</sup> MIRANDA, 2001, p. 33-34.

Nesse contexto – de liberdade de pensamento e discussão – deve-se entender, ou pelo menos situar, em primeiro lugar, as críticas de Jesus, dos essênios, e dos próprios fariseus a determinados comportamentos de certos fariseus ou outros partidos religiosos de seu tempo. O questionamento era uma forma de diálogo. Eram homens livres e cientes de sua autonomia e de sua liberdade, questionavam-se entre si e dialogavam. Sua experiência religiosa os dava, até, a liberdade de questionar sua fé e seu próprio Deus.<sup>225</sup>

Assim era o relacionamento dos fariseus com a Torá.

## 1.6 Características da fé farisaica

### 1.6.1 Monoteísmo

Provavelmente o clã que formou o povo israelita saiu do politeísmo e foi para o henoteísmo e, por fim, para o monoteísmo. Este último se tornou o “conceito central do judaísmo”,<sup>226</sup> onde triunfou completamente. Os judeus poderiam ser acusados de quaisquer outros pecados, mas menos de idolatria, a julgar pela literatura do segundo templo. Mesmo que um judeu viesse a adorar algum ídolo, no judaísmo de modo geral tal fato não acontecia. O monoteísmo judaico não abria espaço para tendências dualistas, no que diz respeito à adoração do Deus verdadeiro, que era o “Poder Supremo” e que estava acima de todas as coisas.<sup>227</sup>

### 1.6.2 Ressurreição

Assim como os grupos apocalípticos, os fariseus também esperavam que os mortos ressurgissem com o corpo. A crença na ressurreição se desenvolveu a partir da literatura apocalíptica desde o segundo século antes a.C. de forma bastante clara. Em meados do segundo século a.C. a expectativa da ressurreição já estava concretizada. Nesta época provavelmente os fariseus se separaram dos assídeos apocalípticos. Estes últimos criam tão profundamente na ressurreição que os próprios fariseus incorporaram a doutrina em suas crenças para dar sustentação à sua esperança escatológica. A expectativa dos fariseus em relação à ressurreição é também resultado de uma longa evolução<sup>228</sup>. De acordo com o conceito do AT, depois da morte o homem entra no Hades, lugar dos mortos. Mesmo a partir de quando se desenvolveu a esperança da ressurreição, era sempre toda a existência

<sup>225</sup> MIRANDA, 2001, p. 34.

<sup>226</sup> CHAMPLIN, 1995, v 3, p. 14.

<sup>227</sup> BRIGHT, 1978, p. 609.

<sup>228</sup> Rabi Simai diz que a ressurreição provém da aliança que Deus estabeleceu com os patriarcas, ao lhes prometer a terra de Canaã, Êx 6:4. Sanhedrin 90b. In: EPSTEIN, 1952, p. 604.

psicofísica que devia ressurgir para a nova vida.<sup>229</sup> Desde que o judaísmo entrou em contato com a cultura grega, passou a sofrer influência da antropologia greco-filosófica, principalmente a platônica, segundo a qual o homem é composto de corpo e alma e não é uma unidade indivisível. “Depois que foi aceita a concepção greco-filosófica da sobrevivência da alma depois da morte, o farisaísmo passou a conhecer não só o conceito de um juízo universal no fim dos tempos, mas também de um juízo individual logo depois da morte”.<sup>230</sup> Em Atos 23:6, no que se refere à ressurreição, Paulo diz que continuava defendendo as tradições mais ortodoxas do judaísmo, segundo ensinamentos do AT. Paulo parece ser da opinião que os fariseus defendiam melhor a doutrina da ressurreição do que os saduceus. Bright alude para o fato de que os proto-saduceus se opunham à ressurreição, não encontrando na tradição precedentes para tal inovação. Já os antepassados dos fariseus criam sem dúvida na ressurreição, “porque somente assim a justiça de Deus, da qual eles se recusavam a duvidar, podia harmonizar-se com os fatos da experiência”.<sup>231</sup>

### *1.6.3 Espíritos*

Um dos indícios de que os fariseus criam em espíritos, pode estar na literatura rabínica:

Quem apaga a luz no sábado por medo dos pagãos, dos assaltantes, ou de algum espírito malvado, ou ainda para que um doente possa dormir melhor, está isento de culpa. Se faz isto, porém, apenas para não gastar a lâmpada ou para poupar o óleo e o pavio, é culpado.<sup>232</sup>

Champlin afirma, baseado em At 23:8, que os fariseus não faziam distinção entre anjos e espíritos, pelo fato de que os anjos são seres espirituais. Eles acreditavam na existência de muitos níveis de seres espirituais, bons e maus.<sup>233</sup> Quando Paulo estava sendo interrogado pelo sinédrio, para defender-se, fez menção à ressurreição (At 23:6). Como Paulo cria na ressurreição dos mortos, os fariseus estavam dispostos a admitir que um espírito ou anjo havia falado com ele na estrada de Damasco.<sup>234</sup> Essa literatura leva a crer que os fariseus acreditavam em espíritos.

<sup>229</sup> Sanhedrim 90b In: EPSTEIN, 1952, p. 603ss.

<sup>230</sup> SCHUBERT, 1979, p. 48.

<sup>231</sup> BRIGHT, 1978, p. 616.

<sup>232</sup> Sabbat 11,5. In: SCHUBERT, 1979, p. 37-38.

<sup>233</sup> CHAMPLIN, 2002, v. III, p. 483.

<sup>234</sup> SMITH, T. C. Apud: ALLEN, Clifton J. (Ed.). **Comentário bíblico Broadman**. Rio de Janeiro: Juerp, 1984. v. X, p. 156.

### ***1.6.4 Anjos***

No judaísmo posterior, a crença em anjos aumentou consideravelmente. Mesmo que a angeologia não represente um desvio ou uma deturpação da religião israelita, ela pode trazer o perigo de seres menores se introduzirem como intermediários entre o homem e seu Deus, na religião popular. A crença em anjos não era impedida pelos rabinos, mas rejeitada pelos saduceus (At 23:8). Os fariseus aceitavam a angeologia do judaísmo helenista (At 23:8). Isto também deveria incluir uma elaborada demonologia, visto que ambas as idéias são comuns na literatura apocalíptica e pseudo-epígrafa do período intertestamentário. Como os anjos não eram considerados independentes e não se tinha intenção de formar um culto aos anjos, a crença na existência deles era considerada uma extensão da piedade vetero-testamentária. Jesus fez menção a anjos quando da sua prisão (Mt 26:53), o que indica que Ele cria em anjos.

### ***1.6.5 Predestinação e livre arbítrio***

Na época de Jesus, o judaísmo vetero-testamentário corria risco de sofrer influências fortes por parte do helenismo. Para evitar essas influências, se fez necessário analisar profundamente o problema da “relação entre a orientação de Deus e o livre arbítrio do homem”.<sup>235</sup> Neste sentido, Josefo faz a seguinte argumentação: os fariseus atribuem tudo a Deus e ao destino, embora uma boa parcela de atitudes dependa das pessoas.<sup>236</sup> Este argumento de Josefo é confirmado por Rabi Akiba, no início do século II d.C. “Tudo está previsto e é dada [ao homem] a vontade livre.”<sup>237</sup> No mesmo sentido está a opinião de Hanina bar Hama: “Tudo está nas mãos de Deus, exceto o temor de Deus.”<sup>238</sup> Estas afirmações, aparentemente contraditórias, são características típicas da maneira de o farisaísmo se exprimir.

### ***1.6.6 Padrões éticos do judaísmo***

Mesmo que muitos dos fariseus fossem corretamente obedientes à lei e ao mesmo tempo se tornavam homens de justiça própria, havia outros que eram mais moderados. Nem todos eram hipócritas. Nicodemos, por exemplo, procurou Cristo durante sua estada terrenal (Jo 3:1). Saulo de Tarso, perseguidor da igreja, confessou que era “fariseu, filho de fariseus” (At 23:6), e, por ter sido um bom fariseu, foi um excelente missionário, plantador de igrejas. Isso logicamente aconteceu a partir do momento em que ele abraçou o cristianismo e, a mesma

<sup>235</sup> SCHUBERT, 1979, p. 43.

<sup>236</sup> JOSEFO, 1992, v. III, p. 556.

<sup>237</sup> Abot III, 15.

<sup>238</sup> Berakot 33b.

severidade que ele tinha aprendido no farisaísmo, no sentido de ser fiel e perseverante, agora aplica ao cristianismo. Um dos mestres da lei indagou Jesus sobre o mais importante dos mandamentos e, após um diálogo, Jesus responde ao mestre “não estás longe do reino de Deus” (Mc 12:28-34). A reação positiva desse escriba deve ter causado espanto entre seus colegas fariseus. Jesus reconhece entre seus adversários bem intencionados, mas mal orientados, alguém que tinha a mente aberta ao evangelho e poderia atender plenamente ao seu chamado e às condições para entrar no reino de Deus.<sup>239</sup>

“Os padrões morais e espirituais do Farisaísmo podem ter tido tendência para a justiça própria e, conseqüentemente, para a hipocrisia, mas eram, no entanto, elevados padrões, em comparação com a média daquele tempo”.<sup>240</sup> Os princípios farisaicos, como cumprir a lei, eram até recomendados por Jesus, mas a sua conduta era desprezível (Mt 23:1-3). De acordo com Cerfaux, o “Cristianismo primitivo palestinese está do lado do farisaísmo”<sup>241</sup>. Winter vai mais longe e diz que “Jesus<sup>242</sup> era fariseu”<sup>243</sup>.

Jesus muitas vezes foi hóspede de fariseus e até comia com eles (Lc 7:36) e tinha<sup>244</sup> algumas coisas em comum. Em contrapartida os evangelhos mostram que o relacionamento de Jesus com os fariseus era fundamentalmente negativo, principalmente com a ala legalista (Mt 23:1-36). Jesus normalmente se mostrou contrário à interpretação das leis que os fariseus faziam. Muitas curas e milagres que Jesus efetuou, conforme os evangelhos, aconteceram no sábado, acirrando a inimizade com os fariseus. Talvez o mais correto fosse dizer que Jesus não pertencia<sup>245</sup> a nenhum partido religioso ou político, sendo por isso alvo de todas as facções existentes em Israel.

---

<sup>239</sup> THOMAS, Robert; GUNDRY, Stanley. (Orgs.) **Harmonia dos evangelhos**. São Paulo: Vida, 2004. p. 155.

<sup>240</sup> TENNEY, 1972, p. 139.

<sup>241</sup> CERFAUX, Lucien. **O cristão na teologia de Paulo**. São Paulo: Teológica, 2003. p.187.

<sup>242</sup> Veja “Jesus, o judeu” e uma bibliografia seleta sobre o assunto em MUSSNER, 1987, p. 125-131; VERMES, Geza. **A religião de Jesus**, o judeu. Rio de Janeiro, Imago, 1995. p. 7-17; para uma perspectiva mais conservadora GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 435-465, 523-529.

<sup>243</sup> WINTER, P. Apud: THOMAS, 2004, p. 301.

<sup>244</sup> Jesus cumpria todas as ordenanças da lei (Lc 2:39); estava no Templo (Lc 2:49); orava (Mc 1:35); ensinava nas sinagogas (Mc 1:21) e recomendou às multidões que fizessem e guardassem tudo o que os fariseus falavam (Mt 23:1-3).

<sup>245</sup> Mussner é da opinião de que Jesus deveria ser classificado como *am-há-áretz*. Esta classificação não indica necessariamente oposição aos fariseus. MUSSNER, 1987, p. 187.

## Conclusão

Diante do exposto, pode-se perceber que o programa teológico religioso do farisaísmo consiste em obedecer e ensinar a lei ao povo.<sup>246</sup> Todas as fontes consultadas concordam e são unânimes em relação ao programa farisaico. Para o farisaísmo, a observância específica da lei era característica, e como Josefo ressaltou várias vezes – no sentido de exatidão e rigor (ἀκριβεία, *akribéia*) dos fariseus em relação à Torá. Essa minuciosidade não é apenas um fim em si mesmo, mas tem a ver com a intenção programática dos fariseus, que é levar todo o povo instruído em favor da observância da Torá. Isso corresponde com a exigência dos sábios rabinos de “conseguir muitos alunos”. Em contrapartida, segundo Josefo, no ensino da lei ao povo, os fariseus impõem determinadas regras da lei, que originariamente não eram elementos da Torá escrita, mas originários da lei oral. Com isto é citada uma característica visível do programa partidário dos fariseus. Segundo Êxodo 19:6, “vós me sereis reino de sacerdotes e nação santa. São estas as palavras que falarás aos filhos de Israel”. Isto não significa, conforme a concepção farisaica, que todo o povo deva ser sacerdote, mas que todo o povo, através da preservação da Torá, deva ser santificado. Isto é o começo e ao mesmo tempo o centro e a soma do programa partidário dos fariseus.<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> Conforme Wendland, a “ética judaica no tempo de Jesus indaga pelos atos que são necessários para corresponder à lei de Deus e fazer do homem um ‘justo’ (‘dikaios’)”. WENDLAND, Heinz-Dietrich. **Ética do Novo Testamento: uma introdução**. São Leopoldo: Sinodal, 1974. p.14.

<sup>247</sup> BALZ, 1996, v. XXVI, p. 475-476.

## II - O CONFLITO ENTRE JESUS E OS FARISEUS EM RELAÇÃO AO SÁBADO EM MC 3:1-6.

### 2.1 Exegese de Marcos 3:1-6

#### 3

Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν. καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα. <sup>2</sup>καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ. <sup>3</sup>καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι· ἔγειρε εἰς τὸ μέσον. <sup>4</sup>καὶ λέγει αὐτοῖς· ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; οἱ δὲ ἐσιώπων. <sup>5</sup>καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινον τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ. <sup>6</sup>καὶ ἐξεληθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἑρωδιανῶν συμβούλιον ἐδίδουν κατ' αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν. 248

#### 2.1.1 Análise léxica

| v | Forma no texto | categoria | Tempo   | Modo  | Voz | Pe | Nº | Cas | Gen | significado            | Forma Léxica | Tradução       |
|---|----------------|-----------|---------|-------|-----|----|----|-----|-----|------------------------|--------------|----------------|
| 1 | Και            | conj      | -       | -     | -   | -  | -  | -   | -   | e                      | Καί          | e              |
|   | εἰσῆλθεν       | verbo     | aoristo | indic | at  | 3  | s  | -   | -   | vir ir entrar          | Εἰσέρχομαι   | entrou         |
|   | πάλιν          | adv       | -       | -     | -   | -  | -  | -   | -   | de novo, outra vez     | Πάλιν        | novamente      |
|   | εἰς            | prep      | -       | -     | -   | -  | -  | ac  | -   | em para                | εἰς          | em             |
|   | τὴν            | art def   | -       | -     | -   | -  | s  | ac  | f   | a                      | ὁ            | a              |
|   | συναγωγὴν.     | subs      | -       | -     | -   | -  | s  | ac  | f   | lugar de assembleia    | συναγωγή     | Sinagoga.      |
|   | και            | conj      | -       | -     | -   | -  | -  | -   | -   | e                      | Καί          | e              |
|   | ἦν             | verbo     | imperf  | indic | at  | 3  | s  | -   | -   | ser, estar             | Εἶμί         | estava         |
|   | ἐκεῖ           | adv       | -       | -     | -   | -  | -  | -   | -   | lá, ali                | ἐκεῖ         | ali            |
|   | ἄνθρωπος       | subs      | -       | -     | -   | -  | s  | ac  | m   | ser humano             | ἄνθρωπος     | homem          |
|   | ἐξηραμμένην    | verbo     | perf    | part  | p   | -  | s  | ac  | f   | tornar-se seco murchar | Ξηραίνω      | que ressequida |
|   | ἔχων           | verbo     | presen  | part  | at  | -  | s  | nom | m   | ter                    | ἔχω          | tendo          |
|   | τὴν            | art def   | -       | -     | -   | -  | s  | ac  | f   | a                      | ὁ            | a              |
|   | χεῖρα.         | subs      | -       | -     | -   | -  | s  | ac  | f   | mão                    | Χεῖρ         | mão.           |

|   |               |                |         |      |    |   |   |     |   |                          |                 |                                 |
|---|---------------|----------------|---------|------|----|---|---|-----|---|--------------------------|-----------------|---------------------------------|
| 2 | και           | conj           | -       | -    | -  | - | - | -   | - | e                        | Καί             | e                               |
|   | παρατήρου     | verbo          | imp     | ind  | at | 3 | p | -   | - | observar<br>cuidado      | c/<br>παρατηρέω | observava<br>m<br>c/<br>cuidado |
|   | αὐτόν         | pron p         | -       | -    | -  | 3 | s | ac  | m | ele                      | αὐτός           | ele                             |
|   | εἰ            | conj<br>condic | -       | -    | -  | - | - | -   | - | se                       | Εἰ              | se                              |
|   | τοῖς          | art            | -       | -    | -  | - | p | dat | n | nos                      | ὁ               | nos                             |
|   | σάββασιν      | subs           | -       | -    | -  | - | p | dat | n | sábados                  | σάββατον        | sábados                         |
|   | θεραπεύσει    | verbo          | fut     | ind  | at | 3 | s | -   | - | curar                    | θεραπεύω        | curaria                         |
|   | αὐτόν,        | pron p         | -       | -    | -  | 3 | s | ac  | m | ele                      | αὐτός           | ele,                            |
|   | ἵνα           | conj           | -       | -    | -  | - | - | -   | - | a fim de que<br>para que | ἵνα             | a fim                           |
|   | κατηγορήσωσιν | verbo          | aoristo | sub  | at | 3 | p | -   | - | acusar                   | κατηγορέω       | de<br>acusarem                  |
|   | αὐτοῦ.        | pron p         | -       | -    | -  | 3 | s | gen | m | ele                      | αὐτός           | ele.                            |
| 3 | και           | conj           | -       | -    | -  | - | - | -   | - | e                        | Καί             | E                               |
|   | λέγει         | verbo          | presen  | ind  | at | 3 | s | -   | - | falar, dizer             | Λέγω            | diz:                            |
|   | τω            | art            | -       | -    | -  | - | s | dat | m | o                        | ὁ               | ao                              |
|   | ἀνθρώπῳ       | subs           |         |      |    |   | s | dat | m | ser humano               | ἄνθρωπος        | homem:                          |
|   | τω            | art            | -       | -    | -  | - | s | dat | m | o                        | ὁ               | ao qual                         |
|   | τῇν           | art            |         |      |    |   | s | ac  | f | a                        | ὁ               | a                               |
|   | ξηρὰν         | adj            |         |      |    |   | s | ac  | f | seco parálitico          | ξηρός           | seca                            |
|   | χεῖρα         | subs           |         |      |    |   | s | ac  | f | mão                      | Χεῖρ            | mão                             |
|   | ἔχοντι·       | verbo          | presen  | part | at |   | s | dat | m | ter                      | ἔχω             | tendo:                          |
|   | ἔγειρε        | verbo          | presen  | imp  | at | 2 | s | -   | - | levantar                 | Ἐγείρω          | levanta(-<br>te)                |
|   | εἰς           | prep           | -       | -    | -  | - | - | ac  | - | em, para                 | εἰς             | para                            |
|   | τὸ            | art            | -       | -    | -  | - | s | ac  | n | o                        | ὁ               | o                               |
|   | μέσον.        | subs           | -       | -    | -  | - | s | ac  | n | meio                     | μέσος           | meio.                           |
| 4 | καὶ           | conj           | -       | -    | -  | - | - | -   | - | e                        | Καί             | e                               |
|   | λέγει         | verbo          | presen  | ind  | at | 3 | s | -   | - | falar, dizer             | Λέγω            | diz                             |



|   |                |                             |         |      |    |   |   |     |   |                        |           |                       |
|---|----------------|-----------------------------|---------|------|----|---|---|-----|---|------------------------|-----------|-----------------------|
|   | αὐτοῖς·        | pron p                      | -       | -    | -  | 3 | p | dat | m | eles                   | αὐτός     | a eles:               |
|   | ἔξεστιν        | verbo                       | presen  | ind  | at | 3 | s | -   | - | é lícito, permitido    | ἔξεστιν   | é lícito              |
|   | τοῖς           | art                         | -       | -    | -  | - | p | dat | n | nos                    | ὁ         | nos                   |
|   | σάββασιν       | subs                        | -       | -    | -  | - | p | dat | n | sábados                | σάββατον  | sábados               |
|   | ἀγαθόν         | adj                         | -       | -    | -  | - | s | ac  | n | o bem                  | ἀγαθός    | (o) bem               |
|   | ποιῆσαι        | verbo                       | aoristo | inf  | at | - | - | -   | - | fazer                  | Ποιέω     | fazer                 |
|   | ἢ              | conj<br>comp ou<br>alternat | -       | -    | -  | - | - | -   | - | ou, que                | ἢ         | ou                    |
|   | κακοποιῆσαι,   | aoristo                     | -       | inf  | at | - | - | -   | - | fazer o mal            | κακοποιέω | o mal,                |
|   | ψυχὴν          | subs                        | -       | -    | -  | - | s | ac  | f | vida                   | Ψυχή      | (a) vida              |
|   | σῶσαι          | verbo                       | aoristo | inf  | at | - | - | -   | - | salvar, libertar       | σώζω      | salvar                |
|   | ἢ              | conj<br>comp ou<br>alternat |         |      |    |   |   |     |   | ou, que                | ἢ         | ou                    |
|   | ἀποκτείναι;    | verbo                       | aoristo | inf  | at | - | - | -   | - | matar                  | ἀποκτείνω | destruir?             |
|   | οἱ             | art                         | -       | -    | -  | - | p | nom | m | os                     | ὁ         | eles                  |
|   | δὲ             | conj                        | -       | -    | -  | - | - | -   | - | mas, ora               | Δέ        | mas                   |
|   | ἔσιώπων.       | verbo                       | imp     | ind  | at | 3 | p | -   | - | silêncio, ñ dizer nada | Σιωπάω    | estavam em silêncio.  |
| 5 | καὶ            | conj                        | -       | -    | -  | - | - | -   | - | e                      | Καί       | e                     |
|   | περιβλεψάμενος | verbo                       | aoristo | part | m  | - | s | nom | m | olhar ao redor         | περιβλέπω | tendo olhado ao redor |
|   | αὐτοῦς         | pron p                      | -       | -    | -  | 3 | p | ac  | m | ele                    | αὐτός     | ele                   |
|   | μετ'           | prep                        |         |      |    |   |   | gen |   | com                    | Μετά      | com                   |
|   | ὀργῆς.         | subs                        | -       | -    | -  | - | s | g   | f | ira, raiva             | Ὄργή      | raiva,                |
|   | συλλυπούμενος  | verbo                       | presen  | part | p  | - | s | nom | m | entristecer            | συλλυπέω  | estando entristecido  |
|   | ἐπὶ            | prep                        | -       | -    | -  | - | - | dat | - | sobre                  | Ἐπί       | com                   |
|   | τῇ             | art                         | -       | -    | -  | - | s | dat | f | a                      | ὁ         | a                     |
|   | πρώσει         | subs                        | -       | -    | -  | - | s | dat | f | insensibilidade        | πρώσις    | dureza                |

|              |        |         |      |    |   |   |     |   |  |               |   |               |
|--------------|--------|---------|------|----|---|---|-----|---|--|---------------|---|---------------|
|              |        |         |      |    |   |   |     |   |  | mente fechada |   |               |
| τῆς          | art    | -       | -    | -  | - | s | gen | f | a  |               | ὁ | do            |
| καρδίας      | subs   | -       | -    | -  | - | s | gen | f | coração, centro e fonte da vida interior | Καρδία        |   | coração       |
| αὐτῶν        | pron p | -       | -    | -  | 3 | p | gen | m | eles                                     | αὐτός         |   | deles         |
| λέγει        | verbo  | presen  | ind  | at | 3 | s | -   | - | dizer                                    | Λέγω          |   | diz           |
| τῷ           | art    | -       | -    | -  | - | s | dat | m | o  | ὁ             |   | ao            |
| ἀνθρώπου·    | subs   | -       | -    | -  | - | s | dat | m | homem                                    | ἄνθρωπος      |   | homem:        |
| ἔκτεινον     | verbo  | aoristo | imp  | at | 2 | s | -   | - | estender                                 | Ἐκτείνω       |   | estenda       |
| τῇ           | art    | -       | -    | -  | - | s | ac  | f | a  | ὁ             |   | a             |
| χεῖρα.       | subs   | -       | -    | -  | - | s | ac  | f | mão                                      | Χεῖρ          |   | mão.          |
| καὶ          | conj   | -       | -    | -  | - | - | -   | - | e  | Καί           |   | e             |
| ἔξέτεινεν    | verbo  | aoristo | ind  | at | 3 | s | -   | - | estender                                 | Ἐκτείνω       |   | estendeu      |
| καὶ          | conj   | -       | -    | -  | - | - | -   | - | e  | Καί           |   | e             |
| ἀπεκατεστάθη | verbo  | aoristo | ind  | p  | 3 | s | -   | - | curar, restaurar                         | Ἀποκαθίστημι  |   | foi curada    |
| ἡ            | art    | -       | -    | -  | - | s | nom | f | A  | ὁ             |   | a             |
| χεῖρ         | subs   | -       | -    | -  | - | s | nom | f | mão                                      | Χεῖρ          |   | mão           |
| αὐτοῦ.       | pron p | -       | -    | -  | 3 | s | gen | m | ele                                      | αὐτός         |   | dele.         |
| 6 καὶ        | conj   | -       | -    | -  | - | - | -   | - | e  | Καί           |   | e             |
| ἔξελθόντες   | verbo  | aoristo | part | at | - | p | nom | m | sair, partir                             | ἔξέρχομαι     |   | tendo saído   |
| οἱ           | art    | -       | -    | -  | - | p | nom | m | os                                       | ὁ             |   | os            |
| Φαρισαῖοι    | subs   | -       | -    | -  | - | p | nom | m | fariseus                                 | Φαρισαῖος     |   | fariseus      |
| εὐθύς        | adv    | -       | -    | -  | - | - | -   | - | imediatamente                            | εὐθύς         |   | imediatamente |
| μετὰ         | prep   | -       | -    | -  | - | - | gen | - | com                                      | Μετά          |   | com           |
| τῶν          | art    | -       | -    | -  | - | p | gen | m | os                                       | ὁ             |   | os            |
| Ἡρωδιανῶν    | subs   | -       | -    | -  | - | p | gen | m | herodiano                                | Ἡρωδιανοί     |   | herodianos    |
| συμβούλιον   | subs   | -       | -    | -  | - | s | ac  | n | decisão                                  | Συμβούλιον    |   | -             |

|            |        |         |      |    |   |   |     |   |                 |          |              |
|------------|--------|---------|------|----|---|---|-----|---|-----------------|----------|--------------|
| ἐδίδουν    | verbo  | imp     | ind  | at | 3 | p | -   | - | dar, tramar     | Δίδωμι   | tramavam     |
| κατ'       | prep   | -       | -    | -  | - | - | gen | - | contra          | Κατά     | contra       |
| αὐτοῦ      | pron p | -       | -    | -  | 3 | s | gen | m | ele             | αὐτός    | ele          |
| ὅπως       | conj   | -       | -    | -  | - | - | -   | - | que             | ὅπως     | para que     |
| αὐτὸν      | pron p | -       | -    | -  | 3 | s | ac  | m | ele             | αὐτός    | ele          |
| ἀπολέσωσιν | verbo  | aoristo | subj | at | 3 | p | -   | - | destruir, matar | ἀπόλλυμι | fosse morto. |

### 2.1.1 Tradução

- 1- E entrou novamente na sinagoga. E estava ali um homem tendo a mão ressequida.
- 2- E observavam com cuidado se o curaria no sábado, a fim de que o acusassem.
- 3- E diz ao homem que tem a mão ressequida: levanta-te e vem para o meio.
- 4- E diz a eles: é lícito nos sábados fazer o bem ou o mal, salvar a vida ou destruir? Mas eles estavam em silêncio.
- 5- E tendo olhado ao redor com raiva, sendo afligido com a insensibilidade do coração deles, diz ao homem: estende a mão. E estendeu e foi curada a mão dele.
- 6- E tendo saído os fariseus, imediatamente com os herodianos decidiam uma trama contra ele a fim de que ele fosse morto.

### 2.1.2 Crítica textual

27º edição de Nestlé-Aland. As variantes contidas na perícope desta edição não são relevantes para a tradução. As variantes do texto são modificações de boas intenções do copista para facilitar a leitura. Nenhuma das variantes muda o sentido do conteúdo e que poderia ser de interesse da tradução. Assim o texto de Nestlé-Aland 27º edição pode ser considerado confiável.<sup>249</sup>

### 2.1.3 Análise literária

#### 2.1.3.1 Delimitação do texto

Perícope anterior

<sup>249</sup> Alguns textos como a versão de **The Greek New Testament**. 4. ed. Londres: United Bible Societies, 1994; não apresentam variantes no texto.

- Esta se diferencia em gênero de Mc 3:1-6, pois relata uma viagem de Jesus com seus discípulos.
- Apresenta outra localização geográfica, ou seja, um campo.
- Aborda um assunto próprio, totalmente diferente do abordado por Mc 3:1-6, embora também menciona a questão do sábado.

#### Perícopes posterior

- Introduz assunto novo, ou seja, relato da retirada de Jesus com seus discípulos seguido por grande multidão.
- Introduz personagens novos, como discípulos e multidão, e não se refere mais ao homem da mão ressequida, fariseus e herodianos.

Assim se pode concluir que Mc 3:1-6 é autônomo em si e pode ser analisado como perícopes isolada num primeiro momento, ou melhor, como relato de milagre. Mas, para uma análise aprofundada e num contexto maior, envolvendo a questão do sábado, isso já não é mais possível, (compare 2:24 com 3:6), aí se faz necessário levar em conta a perícopes sobre o sábado 2:23-28.

#### *2.1.3.2 Estrutura do texto*

A estrutura do texto se divide em dois tópicos:

A – Tópico da história de milagre

1º- a presença do homem doente (v. 1)

2º- a preparação da cena (v. 3)

3º- a excitação pneumática (v. 5ab)

4º- a cura (v. 5cd)

5º- a constatação do milagre (v. 5ef)

B – Tópico do debate

1º- a ação escandalosa (v. 2)

2º- a aparição dos adversários de Jesus (v. 2)

3º- a pergunta de Jesus (v. 4)

4º- a admiração dos adversários (v. 6)

Conforme Pesch, a análise crítica do gênero mostra que no texto os traços se misturam,<sup>250</sup> no que estruturalmente domina o esquema da história de milagre. Por exemplo, o espreitar dos adversários (compare πειράζω em 8:11; 10:2 e 12:15. ἀγρεύω em 12:13) está associado à cura (εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν); a preparação cênica (v. 3) tem função demonstrativa para o debate (compare com 2:10); a pergunta de Jesus (v. 4) tem caráter argumentativo relacionado à cura (compare com 2:9); a excitação pneumática (v. 5ab) refere-se à cegueira dos adversários (compare com 9:19); a palavra de cura é disposta como ordem de demonstração (compare com 2:11). Finalmente, no lugar de admiração e aclamação está uma reação de recusa (compare com 5:17), que não tem nenhum caráter tópico e que, como a palavra de Jesus (v. 4), faz fracassar qualquer tentativa de explicar a cena de modo secundário-ideal. O papel importante que os adversários de Jesus desempenham no relato (v. 2,4,5,6), e especialmente sua decisão de acabar com Jesus (veja 11:18; 12:12; 14:1), colocam o texto ao lado de tradições orais que registram a causa do destino fatal de Jesus.<sup>251</sup>

### 2.1.3.3 Integridade e coesão do texto

A palavra Ἰησοῦς<sup>252</sup> “Jesus” não aparece diretamente no texto, mas pode ser deduzido que é Jesus a partir de 2:19. Marcos não introduz os adversários de Jesus nominalmente (3:2) na perícopa de 3:1-6, mas os apresenta em 2:24 e na conclusão da perícopa (3:6).

Neste verso Marcos pode ter acrescentado os fariseus em conluio com os herodianos, como um toque de acabamento. Dados biográficos sobre o homem e o motivo pelo qual estava na sinagoga faltam, bem como dados cronológicos e de localização não são oferecidos pelo autor, a não ser a sinagoga. Jesus lança uma pergunta aos adversários, mas estes não respondem. Marcos pode ter suprimido a pergunta inicial dos fariseus (veja Mt 12:10) a Jesus e deixado somente a pergunta de Jesus. Resumindo, as aparentes dificuldades não colocam em

<sup>250</sup> O autor também afirma que essa perícopa é um “texto que é uma miscigenação entre história milagrosa e debate contendioso”. PESCH, 1976, v. I, p. 187.

<sup>251</sup> PESCH, 1976, v. I, p. 189-190.

<sup>252</sup> Schenke suspeita que Marcos tenha suprimido o nome de Jesus, que originalmente estaria presente. SCHENKE, Wundererzählungen, p. 162.

dúvida a coesão e a autenticidade da perícope, que é de grande importância para o autor, visto que ele a utiliza para apresentar uma conclusão sobre o conflito com os fariseus e também sobre o sábado, já iniciado em 2:1. Provavelmente a perícope numa redação anterior já era usada pelas comunidades judeu-cristãs para justificar a confrontação com judaísmo e o poder de Jesus.

#### *2.1.3.4 Fontes usadas por Marcos*

Uma das fontes que Marcos poderia ter usado para redigir a perícope de 3:1-6 é o bloco de controvérsias em Cafarnaum (2:1-3:6). Quanto ao bloco de agrupamentos pré-marquinos, concordam vários estudiosos.<sup>253</sup> Mesmo assim, o grau de confiabilidade das teses apresentadas por estes estudiosos é bastante limitado e hipotético, uma vez que não se tem acesso a estas fontes.<sup>254</sup> Para redação do verso 4, o evangelista provavelmente se baseou numa passagem vetero-testamentária (Dt 30:15). Além dessas suposições, ele ainda pode ter usado como fonte as pregações<sup>255</sup> de Pedro, do qual foi “intérprete”.<sup>256</sup>

#### *2.1.3.5 Marcos como fonte de Mateus e Lucas*

Como indícios de dependência literária por Mateus e Lucas de Marcos, pode-se observar o seguinte: 1- que ambos usam aproximadamente 50% dos termos empregados por Marcos (veja tabela de comparação em 2.3.5). Estes são absolutamente iguais aos usados pelo evangelista. Além destes, ainda existe uma pequena parcela de termos parcialmente iguais, as diferenças aí podem ser singular, plural e tempos verbais; 2- o relato de milagre tanto em Mateus como em Lucas, no que diz respeito ao conteúdo, é igual; 3- o lugar que as perícopes ocupam na seqüência dos escritos é a mesma de Marcos, principalmente Lucas; já Mateus apresenta pequenos deslocamentos; 4- também de forma geral podem-se observar coincidências entre os versículos na progressão do assunto.

Todos esses indícios tornam muito provável a hipótese de que Mateus, ao redigir a sua perícope (12:9-14), tenha usado como fonte literária Marcos 3:1-6. Mas deve-se levar em conta que Mateus foi testemunha ocular do ministério de Jesus (Mc 2:14; Mt 9:9; Lc 5:27-28). O fato de Mateus não ter feito uma cópia literal, mas com liberdade para efetuar modificações

<sup>253</sup> Veja AUNEAU, p. 63; WEGNER, U. p. 113; GNILKA, J. p. 153 e PESCH, R. 187.

<sup>254</sup> Veja KÜMMEL, Werner G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 98; WEGNER, U. p. 113.

<sup>255</sup> Veja em CARSON, D. A. p. 121 uma tabela de paralelos entre a pregação de Pedro e o relato de Marcos.

<sup>256</sup> CESARÉIA, Eusébio de. **História eclesiástica: os primeiros quatro séculos da igreja**. Rio de Janeiro: CPAD, 2000. v. III, 39.

(12:10), acréscimos(12:11) ou omissões (12:14), será analisado mais detalhadamente em 2.3.5. A mesma regra vale também para Lucas como dependente de Marcos, com suas respectivas modificações (6:6), acréscimos (6:7) e omissões (6:10-11). Também aqui se deve considerar a situação de Lucas: ele não foi testemunha ocular, mas fez uma investigação provavelmente a partir de testemunhas oculares (1:1-4).<sup>257</sup>

### ***2.1.4 Análise da redação***

#### *2.1.4.1 Contexto menor*

O contexto menor (2:23-28) diferencia-se em gênero de 3:1-6, pois que neste último trecho envolve uma narrativa de milagre, enquanto que em 2:23ss é narrada uma caminhada de Jesus com seus discípulos através de uma seara, em dia de sábado. Nesta caminhada, os discípulos sentem fome e arrancam espigas, debulhando-as com as mãos para comer. Por causa dessa atitude dos discípulos, Jesus foi advertido pelos fariseus, iniciando entre eles um debate sobre o que é lícito fazer aos sábados. Neste debate Jesus se defende argumentando a partir do episódio ocorrido com Davi e também assegura sua autoridade sobre o sábado como senhor do sábado. Esta perícopes também apresenta outra localização geográfica, o que a diferencia de 3:1-6, embora a discussão envolva o sábado. Em relação a esse assunto, parece que não se inicia uma nova perícopes a partir de 2:28. Pesch<sup>258</sup> é da opinião de que o relato da cura da mão ressequida pertence à história de arrancar espigas no sábado (2:23-26).<sup>259</sup>

Mas ao observar a narrativa do evangelista (3:1-6), imediatamente se percebe que ele descreve um ato de cura de Jesus. Assim, o ato de Jesus é considerado uma perícopes “autônoma”<sup>260</sup> na opinião de Taylor. Como os dois gêneros se misturam, o das narrativas de

<sup>257</sup> Veja opiniões diferentes em BLACK, David Alan. **Por que 4 evangelhos?** Razões históricas e científicas da escolha de Mateus, Marcos, Lucas e João. São Paulo: Vida, 2004. 127p.

<sup>258</sup> PESCH, 1976, v. I, p. 187.

<sup>259</sup> Conforme Roloff, Paulo diz, baseado na palavra de Jesus (1Co 9:13) e no AT (Nm 18:8,31; Dt 18:1-3), que os missionários - após definir o serviço deles como cultural - devem ser sustentados pela igreja. A partir daí, Roloff conclui que Mc 2:25s tem o mesmo vínculo associativo de sustento físico dos seguidores de Jesus e direito de participação no santuário. Jesus iguala aqui os participantes em sua obra a sacerdotes no santuário, no que diz respeito às suas necessidades físicas, justificando com base nesse direito sacerdotal também sua auto-ajuda no sábado. Assim, Mc 2:23-26 não tem nada a ver com uma prática primária ao sábado por parte da igreja palestina. ROLOFF, J. **Das Kerigma und der irdische Jesus**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. p. 72-73.

<sup>260</sup> TAYLOR, Vicent. **Evangelio segun San Marcos**. Madrid: Ediciones Cristandad, 1980. p. 246.

milagres e o das polêmicas de Jesus, Mc 3:1-6 pode ser considerado uma narrativa polêmica de milagre, ou então, um milagre com polêmica.

Provavelmente Marcos colocou o relato da cura da mão ressequida no final da coletânea de polêmicas de 2:1-3:6 por ver nele o seu ápice. Conforme Roloff, a pergunta que se deve fazer é se os “traços que o tornam adequado como ápice desta série já faziam parte do acervo de tradições pré-literárias ou se devem ser creditados só na conta da redação. Isto vale principalmente para a decisão de matar Jesus no v. 6.”<sup>261</sup>

Por razões formais, alguns pesquisadores decidem essa questão por conta da redação. Bultmann, por exemplo, vê o tema da polêmica na questão sobre a cura no sábado. Ele postula a partir daí que o v.6 é um acréscimo<sup>262</sup> redacional, ou seja, inserção feita pelo próprio evangelista Marcos. No entanto, ele erra, deduzindo ser o v. 6 um acréscimo redacional. Porque revelaria o “interesse biográfico” que “em outros casos seria alheio às polêmicas”.<sup>263</sup> O fato é que a característica peculiar que acompanha a polêmica em discussão não é composta com o rigor formal característico das polêmicas. Por exemplo: falta a pergunta introdutória dos adversários. Apenas aparece o silêncio deles e descrição da sua intenção de acusar Jesus (v.2). A primeira palavra que Jesus profere ao doente (v.3) não corresponde ao princípio estilístico da polêmica, mas contém traços novelísticos. Também a tristeza de Jesus (v.5) foge do estilo polêmico. Taylor rebate o argumento de Bultmann, dizendo o seguinte: 1- com a estrutura formal do gênero “polêmicas” não só não combina o v.6, como também o v.3 (palavra de Jesus ao doente) e o v.5, na indicação de que Jesus olhou para eles indignado e triste. 2- em Mateus (12:9-14), ao contrário, a estrutura formal das polêmicas é amplamente obedecida e empregada, com exceção da determinação de matar Jesus, ao final.<sup>264</sup> Disso Roloff conclui que: Dificilmente Mateus tem a estrutura formal original desta narrativa. Pois isto implicaria admitir que Marcos, secundariamente, teria alterado uma narrativa polêmica característica para um gênero de polêmica bastante descaracterizado formalmente, o que é muito inviável. O que se conclui, então, é que mesmo o v.6 (Mc 3:6), que aborda traços

<sup>261</sup> ROLOFF, 1973, p. 63.

<sup>262</sup> Lohmeyer reconhece a originalidade do v. 6. Esta afirmação vem da conclusão de que, quando se descreve um complô, é preciso dar nomes. Isso não é uma prática comum para Marcos. Em todo caso, se os nomes foram acrescentados ou não, é muito provável que existia uma liga formada por líderes religiosos e pessoas influentes. LOHMEYER, E. **Das Evangelium des Markus**. Göttingen, 1967. p. 67. Veja ainda TAYLOR, 1980, p. 246-247.

<sup>263</sup> ROLOFF, 1973, p. 63.

<sup>264</sup> ROLOFF, 1973, p. 63-64.



biográficos tem grandes chances de ser original e histórico, pois ele é requerido já em função do que se diz no v.2.<sup>265</sup>

Marcos com certo esforço consegue introduzir o relato da cura da mão ressequida em seu evangelho. Faz a introdução com a partícula *πάλιν* “novamente”, que remonta ao relato de 1:21-28. Provavelmente Marcos teria suprimido o nome de Jesus, que originalmente estaria presente. No verso 5, primeiramente Marcos inicia com um dos seus termos preferidos *περιβλεψάμενος* “tendo olhado em redor”. Este termo aparece sete vezes em todo o Novo Testamento, das quais seis vezes aparece em Marcos. Em segundo lugar, ele expressa uma preocupação antropológica, quando usa o termo *πώρωσις*<sup>266</sup> “endurecimento”. Parece que nenhuma das duas expressões passa um sentido satisfatório. Jesus vai de uma situação de excitação encolerizada para ira e pena por causa da incredulidade dos seus adversários. No v. 6, os herodianos seriam uma prova de que a tradição é anterior a Marcos. O motivo para isso é que Marcos não demonstra interesse por eles e nem aparecem na história da paixão.<sup>267</sup> Lohmeyer concorda com o acréscimo redacional do v. 6, mas somente para o caso de que os nomes são oriundos de Marcos. Mas isso também consiste num erro, segundo o próprio Lohmeyer: os herodianos, que apenas são citados por Marcos (8:15;12:13) designam, pela formação da palavra, seguidores de Herodes, e não funcionários. Assim como o *χριστιανοί* designa seguidores de Cristo. A existência dos herodianos<sup>268</sup> como partido político é questionável, já que Josefo não os menciona. A isso ainda pode ser acrescentado o ódio dos judeus pelos estrangeiros. Se de fato esse partido tivesse existido, então fariseus realmente leais à lei não poderiam ter se unido a eles. Se os nomes foram inseridos apenas por Marcos, então a frase final do v. 6 não tem mais restrições, mas passa a ser exigida por causa da pergunta que Jesus faz no v. 4.<sup>269</sup> Neste verso aparece o termo *ἀπόλλυμι* “matar”, que é usado entre os adversários para designar o que seria feito de Jesus. Para Gnilka, não parece muito adequado colocar a intenção de matar Jesus no final da perícopa. O mais correto seria após o v.2, 1-3 ou 5.<sup>270</sup> Ao observar o contexto maior da narrativa de Mc 3:1-6 (veja 2.1.3.1), percebe-se que Jesus é questionado por seus adversários toda vez que tenta uma inovação a favor das pessoas. Isso significa que um certo sentimento de ódio foi acumulado pelos seus

<sup>265</sup> Meier afirma que a classificação quanto à questão redacional de Mc 3:6 vai de cética com Bultmann, passando por moderada com Schweizer até conservadora com Guelich. MEIER, J. P. n. 167, p.106.

<sup>266</sup> Mateus e Lucas ao descreverem o mesmo relato não usam este termo.

<sup>267</sup> GNILKA, 1986, p. 147.

<sup>268</sup> Veja estudo do termo em análise de conteúdo.

<sup>269</sup> LOHMEYER, 1967, p. 67.

<sup>270</sup> GNILKA, 1986, p. 147.

adversários e que teve seu ápice exatamente na cura do homem da mão ressequida. Portanto, o v. 6 fecha uma série de atividades inovadoras de Jesus para dentro do judaísmo, o que redundava na decisão de matá-lo. Nesse contexto o v. 6 é original<sup>271</sup> de Marcos.<sup>272</sup> Parece que para ele é importante mencionar o termo morte. O fato de Marcos fazer uso de termos como και “e” (conjunção), συμβούλιον<sup>273</sup> “decidiam e tramavam”, Ἡρωδιανῶν “herodianos” (latinismos), περιβλεψάμενος “tendo olhado em volta” (veja vocabulário de Marcos em 2.1.4.3.1) mostra que ele seria o autor da perícopa, o que não exclui a possibilidade de Marcos ter escrito os sermões de Pedro, mas conforme seu próprio estilo literário.

Em relação a fontes pré-marquinas, Kuhn consegue perceber agrupamentos pré-marquinos em quatro conjuntos diferentes: Mc 2:1-3:6; 4:1-34; 4:35-6:52 e 10:1-45.<sup>274</sup> Outros estudiosos atribuem as mais diferentes formas para determinar as fontes de Marcos: Thiel consegue extrair dele três evangelhos, um dos quais anterior a Pedro; Hirsch pensa num evangelho petrino, que se teria difundido a partir de uma fonte, os Doze; Robinson postula um Marcos resumido, mais três fontes adicionais, além dos acréscimos do próprio redator; Knox admite como fontes pelo menos nove fragmentos; Parker crê que deve ter havido um evangelho judeu-cristão em aramaico, que foi reelaborado por Marcos de um ponto de vista gentio-cristão; conforme Karnetzki, um redator galileu teria ampliado uma fonte histórica que teria sido usada também por Mateus e Lucas, e um segundo redator teria produzido o evangelho de Marcos, baseado em tradições orais; Guy vê em Marcos uma compilação de páginas dispersas de papiros e Köster sustenta que Marcos utilizou uma fonte de milagres.<sup>275</sup>

Conforme o próprio Kümmel, nenhuma dessas hipóteses é convincente. Primeiramente pelo fato de não existir um critério objetivo para organização das várias passagens de Marcos. Em segundo lugar, estas passagens são todas questionáveis para poder apoiar a hipótese de uma redação posterior. Logo, não se pode ir além da afirmação de que algumas pequenas fontes

<sup>271</sup> Veja PESCH, 1976, v. I, p. 188.

<sup>272</sup> Não seria muito útil discutir até que ponto alguns versos como 2:28 e 3:6 provêm da situação de Jesus, conforme estudo minucioso em Roloff, Kerigma, 52ss. Não faz sentido querer ver as perícopes sabáticas como um reflexo da situação na comunidade, uma vez que o sábado não era algo que afetasse a comunidade. Ele era observado pela igreja judaico-cristã, e era fato superado pela igreja helenista. Se era ocasionalmente mencionado (Cl 2:16), não acontecia por causa da observação da torá. Esta é a opinião de GOPPELT, Leonhardt. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2002. n. 177, p. 125.

<sup>273</sup> Este termo juntamente com ἐδίδου, pode ter sido uma influência de 15:1.

<sup>274</sup> KUHN, H. W. Apud: WEGNER, 1998, p. 113.

<sup>275</sup> KÜMMEL, 1982, p. 98.

são consideradas subjacentes a Marcos. Parece que Marcos combinou pequenas coleções de diversas tradições que deram origem ao evangelho que nós conhecemos.<sup>276</sup> Wegner argumenta que em “virtude da falta de consenso na pesquisa, muitos autores procuraram trabalhar com a hipótese de que o Evangelho de Marcos, como unidade literária, é, em sua essência, obra do próprio evangelista, o que não exclui que possa ter feito uso de um ou outro agrupamento temático já existente.”<sup>277</sup>

Gnilka afirma que desde Albertz se tem difundido a opinião de que a seção 2:1-3:6 é uma coleção anterior a Marcos. No entanto, Albertz tem deturpado sua observação válida ao atribuir um interesse biográfico a esta coleção de discussões. Ele vê nela a finalidade de demonstrar a necessidade da morte de Cristo mediante apresentação do conflito histórico de Jesus com seus adversários. Assim, segundo ele, ter-se-ia derivada a conclusão, que é 3:1-6. Conforme Gnilka, as perícopes de 2:1-3:6 coincidem no caráter apotegmático, ou seja, num dito importante de Jesus, se constitui a força do sucesso. Este dito ou palavra de Jesus leva a uma discussão. Num exame mais detalhado, se observa que a perícopa inicial 2:1-12 e a final 3:1-6 se distanciam das demais. Em ambas é narrado um milagre com categoria de demonstração. Não há lugar para um diálogo propriamente dito. A exegese tem demonstrado que em ambas as perícopes não se trata de um problema concreto na comunidade, mas do poder e atitude de Cristo. Se de fato existe uma coleção anterior a Marcos, então ela inicia com 2:15. Os adversários de Jesus se escandalizam devido a seu comportamento. Os discípulos dele estão envolvidos nas três perícopes, 2:15-17, 2:18-22 e 2:23-28. Mas não aparecem em 2:1-12 e 3:1-6. Neste contexto, Jesus apresenta a sua postura (2:17,19,25ss) em resposta às indagações que lhe foram feitas. Assim Gnilka entende que 2:15-28 é uma coleção anterior a Marcos. Alguém anterior a Marcos deveria ter unido as três perícopes, provavelmente por motivos catequéticos práticos. O verso 28 marca o final da fonte pré-marquina. Aqui a fonte deveria ser importante para Marcos, devido ao conflito criado entre Jesus e os adversários fariseus. Ele destaca o conflito antepondo 2:1-12 e continua com 3:1-6.<sup>278</sup> Logo 3:1-6 pertence a redação marquina.

---

<sup>276</sup> KÜMMEL, 1982, p. 98.

<sup>277</sup> WEGNER, 1998, p. 113.

<sup>278</sup> GNILKA, 1986, p. 153-154.

#### 2.1.4.2 Contexto maior

O contexto maior apresenta uma série de quatro perícopes,<sup>279</sup> a saber: **1-** perdão dos pecados e cura do parálítico (2:1-12); **2-** os publicanos e pecadores (2:13-17); **3-** o jejum e o novo significado (2:18-22) e **4-** Jesus como o Senhor do sábado (2:23-27). Em cada uma destas histórias, respectivamente Jesus é questionado por seus adversários sobre alguma inovação que tenta introduzir no judaísmo a favor das pessoas. Essa inovação pode ser resumida nos dois ditos sobre o Filho do Homem: autoridade para perdoar pecados (2:10) e é Senhor do sábado (2:28). Os pontos principais – em número de quatro - das questões que geraram as indagações e debates são os seguintes: pecado (2:1-12), pecador (2:13-17), jejum (2:18-22) e sábado (2:23-28). A questão do sábado tem o seu clímax em 3:1-6<sup>280</sup>, com a decisão de matar Jesus. Conforme Pesch, Marcos organizou a sua coletânea de discussões com um relato que passa pela demonstração de domínio do filho do homem sobre o sábado (2:28), a favor do homem (2:27), e leva a uma visão sobre a paixão de Jesus (3:6).<sup>281</sup> O início da nova perícopes ou divisão é bem perceptível em 3:7. Após o confronto em 3:1-6, Jesus se retira do judaísmo oficial, representado pela sinagoga. A partir de 3:7, os confrontos diretos com os adversários parecem ter os ânimos acalmados.

Assim, Marcos coloca intencionalmente a perícopes no final da sua série de conflitos sabáticos enfrentados por Jesus com seus adversários. O fator que o levou a proceder desta forma provavelmente seja mostrar a autoridade de Jesus sobre o sábado e com intencionalidade escatológica, visando ao cumprimento integral da vontade de Deus e, conseqüentemente a ruptura com o judaísmo farisaico por parte da igreja de judeus-cristãos.

#### 2.1.4.3 Contexto integral

Não se fala mais em sinagoga e nem no doente que fora curado por Jesus e nem na questão do sábado. Marcos agora passa a relatar fatos sobre o povo e o discipulado. O rompimento com a sinagoga já está concretizado e a perseguição pelas autoridades está em andamento. Estes

---

<sup>279</sup> O eixo que atravessa estas perícopes é o conflito entre Jesus e seus adversários, os escribas e fariseus. Elas deixam claro como a prática de Jesus traz à tona conflitos no velho sistema da lei e do templo (Mc 2:21-22). Em uma sociedade dividida entre "justos", que com sua prática reproduzem o sistema, e pecadores, que estão excluídos do sistema, Jesus toma partido pelos pecadores (Mc 2:15-17).

<sup>280</sup> Esta é a última cura de Jesus num contexto de conflito com as autoridades judaicas. Em Marcos Jesus aparece somente mais uma vez em uma sinagoga, com poucos milagres. O fato se dá em sua própria cidade e ele é rejeitado pelos seus (6:1-6).

<sup>281</sup> PESCH, 1976, v. I, p. 187.

também são sinais de que 3:1-6 é uma perícopie independente. Mas Marxsen acha que seria possível juntar o v. 7a à 3:1-6, visto que esta primeira parte do verso seria uma maldição de Jesus ao relato de cura da mão ressequida. No entanto, para Marcos, o v. 7 é o início de uma nova perícopie, pelo fato de ele mesmo voltar a mencionar explicitamente o nome de Jesus.<sup>282</sup>

#### 2.1.4.3.1 Vocabulário

Por um lado não é dos mais ricos, visto que Marcos repete muitas palavras, mesmo para contextos diferentes, por exemplo: *Και εὐθὺς* “e logo” somente no primeiro capítulo aparece por 11 vezes (1:10,12,18,20,21,23,28,29,30,42,43). *προσκαλέομαι* “chamar” (3:13,23; 6:7; 7:14; 8:1,34; 10:42; 12:43; 15:44), é usado por Marcos em contextos diferentes. Em relação à perícopie, o termo *και* “e” aparece no início de todos os 6 versículos e ainda por 2 vezes no versículo 5. *πάλιν* “de novo” (v.1) aparece por 28 vezes no evangelho, geralmente em frases introdutórias. O verbo *παρατηρέω* “espreitar” (v.2) é usado por Lucas (que tem um vocabulário bem mais rico) por 4 vezes (6:7; 14:1; 20:20; At 9:24) e ainda em Gálatas 4:10. O verbo *κακοποιέω* “fazer o mal” (v.4) é raríssimo, só aparecendo em Lc 6:9; 1Pe 3:17 (alto nível literário no NT) e 3Jo 11. O verbo *συλλυπέω* “entristecer” (v.5) é a única citação em todo o NT. O termo *πώρωσις* “dureza” (v.5) só aparece ainda em Rm 11:25 e Ef 4:18. *περιβλέπω* “olhar em volta” é empregado por Marcos por 6 vezes (3:5,34; 5:32; 9:8; 10:23; 11:11). Em todo NT este verbo é usado apenas mais uma vez (Lc 6:10). Pode-se observar que o evangelho de Marcos como um todo tem um vocabulário bastante resumido, como normalmente aparece em livros e comentários.<sup>283</sup> Mas por outro lado, ao analisar os números comparativos, pode-se observar que a perícopie em estudo tem um vocabulário bastante rico.

#### 2.1.4.3.2 Estilo de frases

Marcos emprega freqüentemente verbos com um gerúndio: ele estava vestido... e comendo (1:6); e ia pregando (1:39); um leproso foi até ele, implorando-lhe, caindo de joelhos e dizendo (1:40); e estavam observando... (3:2); dando gritos... e ferindo-se... (5:5). Ele também emprega o presente histórico 151 vezes no seu evangelho, enquanto Mateus 78 e Lucas 4 ou 6, dependendo de 24:12 e 24:36. Marcos prefere também o presente em vez de aoristo, dando uma maior vivacidade ao relato. Mas Marcos, em contrapartida, muda os tempos: o endemoninhado de Gerasa é aquele que está possesso (5:15-16) e aquele que foi possuído

<sup>282</sup> GNILKA, 1986, nota 298, p. 147.

<sup>283</sup> AUNEAU, J. (et al) **Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 75-76.

(5:18). A liberdade gramatical do autor contribui para dar mais vida ao diálogo. Para a ligação entre as frases, usa abusivamente da partícula *καί*; “e”, principalmente no início e no fim das perícopes.<sup>284</sup> Na perícope de 3:1-6 ele usa a partícula para o início das frases ou versículos no 6º verso e ainda por 2 vezes dentro do verso 5.

#### 2.1.4.3.3 *Colorido semítico*

Os casos acima mencionados servem de indícios para remontar a uma tradição semítica. A estes ainda pode se acrescentar a ordem das palavras, ou seja, o verbo antes do sujeito; o paralelismo; as traduções defeituosas, as construções que correspondem ao infinitivo hebraico etc. Ainda se pode destacar a presença de termos aramaicos, e que Marcos faz questão de explicar o significado, evitando algum mal entendido. Os aramaísmos que aparecem são os seguintes: *Boanerges* (3:17), *Talítha kúmi* (5:41), *Corban* (7:11), *Efhata* (7:34), *Bartimeu* (10:46), *Abba* (14:36), *Eloi, Eloi, lamá sabachtháni* (15:34). A presença de semitismos no relato da Paixão leva a pensar em duas fontes: 1) as recordações de Pedro (passagens de colorido semítico), e 2) a tradição da igreja de Roma (passagens não semíticas). Assim se admite forte influência da tradição semítica sobre Marcos.<sup>285</sup>

#### 2.1.4.3.4 *Latinismos*

Alguns termos ou frases parecem ser do vocabulário latino, por exemplo: decidiam e tramavam (3:6), herodianos (3:6) mandou que lhes dessem de comer (5:43), eles o condenarão à morte (10:33), contentar (15:15), pondo-se de joelhos (15:19). Além destas, Marcos também transcreve palavras latinas<sup>286</sup> para o grego: legião (5:9), executor (6:27), denário (6:37), quadrante (12:42), flagelar (15:15), centurião (15:39). Como o latim era a língua do poder que dominava na época, “essas infiltrações testemunham que o evangelho foi composto em Roma ou na Palestina”<sup>287</sup>.

<sup>284</sup> AUNEAU, 1986, p. 77-78

<sup>285</sup> AUNEAU, 1986, p. 78

<sup>286</sup> Para maiores informações sobre os dois latinismos (*Ἡρωδιανῶν* e *συμβούλιον*) empregados por Marcos, no verso 6, veja TAYLOR, 1980, p. 251-152 e GNILKA, 1986, n. 297, p. 147.

<sup>287</sup> AUNEAU, 1986. p. 79.

#### 2.1.4.3.5 Autoria

Uma tradição oriunda de Papias (70-130 d.C.) reconhece que a pregação e a autoridade do apóstolo Pedro está por detrás do escrito marcano<sup>288</sup>. Eusébio expõe as palavras de Papias<sup>289</sup> da seguinte maneira:

Marcos, sendo o intérprete de Pedro, tudo o que registrou, escreveu-o com grande exatidão, não, entretanto, na ordem em que foi falado ou feito por nosso Senhor, pois não ouviu nem seguiu nosso Senhor, mas, conforme se disse, esteve em companhia de Pedro, que lhe deu tanta instrução quanto necessária, mas não para dar uma história dos discursos de nosso Senhor. Assim Marcos não errou em nada ao escrever algumas coisas como ele as recordava; pois teve o cuidado de atentar para uma coisa: não deixar de lado nada que tivesse ouvido nem afirmar nada falsamente nestes relatos<sup>290</sup>.

Isto não significa que Marcos era apenas um amanuense de Pedro nem que não usou material de outras fontes. Talvez usou suas próprias reminiscências. Marcos, mesmo não sendo um dos doze apóstolos, possuía conhecimento profundo dos fatos narrados, visto que se revelam sinais de originalidade. Se Marcos era tradutor de Pedro, ou amanuense, possivelmente organizou o seu evangelho em forma de ordem homilética, e não cronológica. Portanto, podem-se observar algumas influências de Pedro na narrativa de Marcos: Marcos inicia sua narrativa com a chamada de Pedro (1:16). Ele não faz referência ao nascimento de Jesus. Em termos gerais, a focalização do ministério é na Galiléia, e em termos mais específicos, na região de Cafarnaum, cidade de Pedro (1:21, 29-30). A originalidade das descrições parece indicar a participação de uma testemunha ocular, provavelmente Pedro (2Pe 1:16). Após a palavra divina ter se estabelecido entre os romanos, e Pedro ter perecido, os ouvintes deste

“suplicaram a Marcos, cujo evangelho temos, que, como companheiro de Pedro, lhes deixasse um registro escrito do ensino que lhes fora dado verbalmente. Também não interromperam os apelos até o convencer, tornando-se assim a causa da história chamada Evangelho segundo Marcos.”<sup>291</sup>

Destas observações se pode concluir que Marcos seja o autor do evangelho.

<sup>288</sup> Clemente de Alexandria concorda com a tradição de Papias. Veja CESARÉIA, 2000, VI, 14. Ainda concordam Justino Mártir, Irineu, Tertuliano, Orígenes, Eusébio e Jerônimo. DAVIDSON, F. (Ed.) **O novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1954. p. 985.

<sup>289</sup> Kümmel é cético em relação a Papias, pelo fato de que o evangelho contém erros geográficos, que alguém originário de Jerusalém não poderia cometer. Ele também afirma que o autor do evangelho é desconhecido. Veja KÜMMEL, 1982, p. 115-116.

<sup>290</sup> CESARÉIA, 2000, v. III, 39.

<sup>291</sup> CESARÉIA, 2000, v. II, 15.

#### 2.1.4.3.6 *Data de composição*

Conforme Godet, Pedro teria sido morto sob a perseguição de Nero em 66 d.C., mas o evangelho teria sido escrito antes, por volta de 64. Com base nas orientações de Jesus em 13:14, a igreja primitiva abandonou Jerusalém antes do cerco dos romanos e fugiu para Pela, na Peréia. Isto sugere que estas orientações teriam sido escritas antes de 66 d.C.<sup>292</sup>

#### 2.1.4.3.7 *Destinatários e propósito*

Marcos nada menciona em relação aos seus destinatários e propósitos do evangelho. Se Marcos escreveu em Roma, provavelmente escreveu para romanos. Os muitos latinismos que Marcos apresenta são compatíveis com leitores romanos, senão conclusivos neste sentido. A tradução que Marcos faz de termos aramaicos e explicações de costumes judaicos (7:3-4), bem como o interesse pelo fim dos elementos rituais da lei moisaica, (7:1-23; 12:23-34) indicam que ele estaria escrevendo para gentios,<sup>293</sup> que já haviam tido contato com o evangelho, anunciado por Pedro, ou talvez a igreja sofredora devido às perseguições de Nero. Quanto ao seu propósito, é igualmente difícil identificar. Champlin afirma que o propósito do evangelho é servir de consolo aos cristãos-gentios que estavam passando por perseguições. Além desse propósito, ele também menciona a dupla cristologia: Jesus como Filho de Deus e como Filho do homem.<sup>294</sup> Carson ainda destaca o ministério de Jesus, especialmente os milagres. Na opinião dele, Marcos quer que seus leitores entendam que Jesus é o Filho de Deus, mas especialmente o Filho sofredor de Deus.<sup>295</sup> Assim Marcos quer mostrar aos seus leitores cristãos que devem trilhar o mesmo caminho percorrido por Jesus, ou seja, o caminho da humildade, do sofrimento e, se for necessário, até mesmo da morte (8:34).

### 2.1.5 *Análise das formas*

Em 3:1-6 a cura e a questão da discussão formam um conjunto orgânico, íntimo. O redator utiliza traços do debate e da história de milagre e cria uma forma mista, que não se deve à colocação abstrata do problema, mas à tradição concreta. A perícopes em grande parte é formada a partir da memória vívida,<sup>296</sup> que tem como tema central o encontro com Jesus com

<sup>292</sup> HÖRSTER, 1998, 57-59. Veja em CARSON, 1997, p. 108ss quatro teorias com datas diferentes sobre a composição de Marcos.

<sup>293</sup> CARSON, 1997, p. 112. Veja também DOCKERY, David S. (Ed.). **Manual bíblico Vida Nova**. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 605; DAVIDSON, F. (Ed.). **O novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 985.

<sup>294</sup> CHAMPLIN, 2002, v. I, p. 658-659.

<sup>295</sup> CARSON, 1997, p. 114.

<sup>296</sup> Veja também ROLOFF, 1973, p. 64.



seus adversários. A palavra de Jesus, relacionada à situação e simultaneamente aguçada em seu princípio (v.4), que forma o centro do texto, está interligada de forma indissolúvel com o processo descrito. A aliança oportuna e intencional dos adversários (v.6) espelha uma adversidade não tipificada.<sup>297</sup>

Assim como no relato de 2:1-12 Jesus conhece os pensamentos dos adversários, do mesmo modo ele também sabe das intenções dos adversários na cura do homem da mão ressequida. Nos dois relatos o sucesso milagroso se deve a uma ordem proferida por Jesus, que em 3:4 está em forma de pergunta dupla. Na descrição do milagre, Marcos aponta para uma relação entre a ordem de Jesus e a reação obediente do doente. Com isso, o milagre adquire a categoria de demonstração.<sup>298</sup> Aqui falta a resposta dos presentes, mas, em lugar desta, somente no final da cena, aparece o plano de matar Jesus por parte dos fariseus em parceria com os herodianos. Existe na perícopes uma contribuição de cunho biográfico e sua problemática está em que, desde o ponto de vista da forma, é uma mistura de relato de milagre, de discussão e de apotegma biográfico.<sup>299</sup> Bittencourt acha que o relato de 3:1-5 pode ser classificado como paradigma, uma vez que exige ação da parte de Jesus e não somente um pronunciamento. Assim o que fica evidente não é essencialmente a cura, mas a questão do sábado, que entra no diálogo de Jesus e seus adversários.<sup>300</sup>

Mateus, por outro lado, apresenta uma discussão melhor construída, com pergunta e resposta, com isso estaria conservando mais a forma original da tradição.<sup>301</sup> Porém Gnilka acha necessário rejeitar tal hipótese, visto que Mateus toma de Marcos a pergunta introdutória dos adversários e limita-se a apresentar o pensamento deles numa palavra e enriquece a resposta de Jesus com um *logia* que compartilha com Lucas (Mt 12:11). Se a forma mista da perícopes de Marcos faz com que não se possa atribuir muita antiguidade a esta forma, isto mesmo se confirma pela forma mais breve da frase apotegmática em Lc 14:3, que também é um relato de cura no sábado. Quanto à frase que se conservou em Marcos, supõe-se que é original de

---

<sup>297</sup> PESCH, 1976, v. I, p. 189.

<sup>298</sup> Conforme Pesch, não só de demonstração, mas também de alento (10:49) PESCH, 1976, v. I, p. 191.

<sup>299</sup> GNILKA, 1986, p. 146.

<sup>300</sup> BITTENCOURT, B. P. **A forma dos evangelhos e a problemática dos sinóticos.** São Paulo: Imprensa Metodista, 1969. p. 33.

<sup>301</sup> Conforme Masson, Marcos "desrabinizou" o relato do milagre, elevando-o ao plano de moral, baseado na distinção entre bem e mal. MASSON, Apud: GNILKA, 1986, p. 146.

Jesus, e transmite a postura de Jesus em relação ao sábado.<sup>302</sup> Nesta frase pode-se perceber a intencionalidade do texto.

### ***2.1.6 Análise da historicidade***

O texto de Marcos 3:1-6, conforme Pesch, é uma importante e confiável fonte sobre a ação, autocompreensão e efeito (no caso de oposição) de Jesus.<sup>303</sup> Para justificar sua posição, ele apresenta quatro argumentos:

a- a idade do texto pode ser denotada pelas implicações histórico-temporais técnicas: os fariseus (pressupostos em 2:24) observam Jesus. O motivo da observação é a autorização de Jesus para a profanação do sábado por seus discípulos (2:25 ss). Agora a meta é a acusação após a advertência a Jesus diante de testemunhas (2:24), que em caso de reincidência torna justificável o crime capital (Ex 31:14). O termo κατηγορέω “acusar” é termo técnico forense e, denomina acusação judicial. Após a cura no sábado, os adversários de Jesus têm agora a possibilidade de formalizar uma acusação contra ele. Juntamente com os herodianos, eles decidem aniquilar Jesus. Conforme Champlin, esses eram partidários<sup>304</sup> ou apoiadores da dinastia de Herodes por volta do ano 30 d.C. sob o regente local Antipas, que na Galiléia detinha o poder.<sup>305</sup> Jesus consegue escapar do συμβούλιον ἐδίδουν, mas a decisão do Sinédrio de Jerusalém o leva à morte (Mc 11:18; Lc 11:33). Além das implicações histórico-temporais técnicas, destacam-se alguns semitismos: ἄνθρωπος = τὶ no v. 1b; o uso jurídico de ἔξεστιν no v. 4; positivo em vez de comparativo no v.4; σῶσαι do aramaico ܫܘܟܝܢ no v. 4; συμβούλιον ἐδίδουν no v. 6. A palavra de Jesus no v. 4 certamente original é formulada com relação à situação.

b- durante sua atividade na Galiléia, Jesus encontrou resistência em círculos farisaicos, como em 2:24; 3:2,6. Este fato também é assegurado por outras tradições (2:15-17; 7:1; 8:11,15). A estilização posterior dos fariseus como adversários de Jesus tem sua origem na própria vida de Jesus.

<sup>302</sup> GNILKA, 1986, p. 146-147.

<sup>303</sup> Meier não concorda com Pesch em relação ao texto ser uma importante e confiável fonte sobre o ministério de Jesus, o mesmo acontece com as quatro razões que ele apresenta. Portanto, Meier é da opinião de que o milagre deve ficar entre as questões *non liquet*. Veja MEIER, 2004, v. II, Lv. III, n. 24, p. 212. Goppelt, por sua vez, afirma que “Durante a formação e a tradição das narrativas de milagres surgiram ampliações e modificações consideráveis.” GOPPELT, 2002, p. 165.

<sup>304</sup> Veja JOSEFO, Ant. XIV, 15,10.

<sup>305</sup> CHAMPLIN, 1995, v. III, p. 99-102.

c- a indicação sobre a coligação oportunista entre fariseus e herodianos no v.6 é apoiada pelas seguintes passagens de Marcos: 8:15; 12:13-17. Ainda nesse contexto deve ser considerado o interesse de Herodes Antipas por Jesus (6:14-16; 8:27-30).

d- Jesus faz valer sua autoridade reveladora através da autorização dos seus discípulos (2:23-26), bem como na demonstração provocativa (3:1-6). Sua autoridade está condicionada à vontade de Deus e, ao mesmo tempo, com sua argumentação racional, que caracteriza sua ação, a qual, segundo sua própria concepção, é pregação de conversão escatológica diante da apostasia da lei por toda nação de Israel.

Aos argumentos de Pesch, ainda podem ser acrescentados os seguintes fatos: 1) O de Jesus nos sábados ir à sinagoga, conforme o costume judaico. 2) o fato de os três evangelhos<sup>306</sup> narrarem o mesmo milagre, bem como outras tradições.<sup>307</sup> Isto pode trazer autenticidade ao relato. 3) o fato de Jesus introduzir novidades no judaísmo – o que poderia ser considerado descontinuidade - fez com que Jesus sofresse oposição dos fariseus e herodianos, que pode ser considerado como continuidade por outras tradições (2:15-17; 7:1; 8:11,15). 4) o fato de Jesus ter um estilo lingüístico e de vida definido aponta para características de relato de milagres históricos. Em relação ao estilo lingüístico, os semitismos já são abordados na página anterior. Já para o estilo de vida, Jesus parte da *necessidade* da intervenção. Essa *necessidade* não faz seleção das doenças, separando casos difíceis e dando prioridade a casos mais fáceis de curar (Compare 2:1-12 com 3:1). A *benevolência* de Jesus como estilo de vida, sempre realiza milagres para salvar e nunca para condenar (3:4). A *simplicidade* de Jesus na operação de milagres faz com que não seja necessária nenhuma fórmula mágica, processo de hipnose ou sugestão. Apenas uma palavra (3:5) ou um simples gesto são suficientes para que ocorra o milagre. Outra característica é a instantaneidade da cura (3:5) na maioria dos casos. O contexto de *religiosidade* que acompanha Jesus também faz parte do seu estilo. A maioria dos milagres se realiza num contexto de religiosidade, como a sinagoga (3:1), por exemplo. Por último, pode ser mencionada a *discrção* de Jesus. Ele não aceita exposições dos seus milagres.<sup>308</sup> Assim, ao contrário de Meier, pode-se crer que o relato milagroso realmente foi

<sup>306</sup> Lucas destaca a mão ressequida como sendo a direita, tal qual um médico observaria. Este destaque pode ser um bom sinal de historicidade do milagre.

<sup>307</sup> Evangelho dos Nazarenos, Hieron., Mt-Komm. 12,13. In: PESCH, 1976, v. I, n. 15, p. 191.

<sup>308</sup> As seis características próprias da realização de milagres em Jesus podem ser encontradas em WEGNER, 1998, p. 237-238.

operado por Jesus. E muito mais ainda quando se pensa em Mateus e Pedro como testemunhas oculares do ministério de Jesus, e Lucas como médico e acurado pesquisador.

### **2.1.7 Análise do conteúdo**

Esta análise não será feita versículo por versículo de forma isolada um do outro. Mas serão observadas as partes do texto destacadas na sua estruturação. Veja estrutura em 2.1.3.3. Primeiramente será feita a análise dos versículos que envolvem o tópico da história de milagre e, em segundo lugar, os versículos que envolvem o tópico do debate.

#### *2.1.7.1 Tópico da história de milagre*

**v.1) A presença do homem doente.** Após o acontecimento do arrancar espigas (2:23-28), Jesus novamente<sup>309</sup> se dirige a uma sinagoga, ou à sinagoga,<sup>310</sup> aqui não sendo mencionado que ele ensinava, como em 1:21; Lc 4:15. Marcos dá a entender que esse acontecimento e a entrada de Jesus em uma sinagoga aconteceu no mesmo sábado, diferentemente de Lucas 6:6. No contexto de seu evangelho, Marcos já pressupõe<sup>311</sup> curas no sábado, considerando-se para isso o advérbio πάλιν<sup>312</sup> “novamente”. Uma vez na sinagoga, Jesus<sup>313</sup> encontra ali um ἄνθρωπος<sup>314</sup> “homem” doente, ele tinha uma das mãos seca. A sua doença é descrita de maneira popular, como mão ξηραίνω “ressequida”, “paralisada”, “aleijada”.<sup>315</sup> O mesmo termo é encontrado na LXX para descrever uma mão aleijada (1Re 13:4); TestSim 2,12 e provavelmente 3Stele de Epidauro. τὴν χεῖρα “a mão” certamente se refere, como em 1Re 13:4; TestSim 2,12, à mão direita, também Lc 6:6. Assim, em toda antiguidade é conferido valor especial à mão direita frente à esquerda.<sup>316</sup> Da multidão que poderia estar ouvindo Jesus,

<sup>309</sup> Grundmann afirma que o “novamente” caracteriza o hábito de Jesus de visitar regularmente a sinagoga. GRUNDMANN, Walter. **Das Evangelium nach Markus**. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980. p. 95. Para uma opinião contrária, veja GNILKA, 1986, p. 148.

<sup>310</sup> Veja LOHMEYER, 1967, n. 4, p. 67.

<sup>311</sup> PESCH, 1976, v.1, p. 190-191.

<sup>312</sup> Veja TAYLOR, 1980, p. 248; PESCH, 1976, v. I, p. 191.

<sup>313</sup> O fato de encontrar-se Jesus na sinagoga, nos sábados, revela o quanto Ele zelava por este dia. Porém, com a cura, mostrou como usar o sábado corretamente.

<sup>314</sup> Marcos cita o termo por três vezes no relato, talvez para chamar atenção às palavras de Jesus: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο (2:27). Grundmann acha que a repetição do termo é para destacar a ênfase no homem. GRUNDMANN, 1980, p. 95.

<sup>315</sup> Há várias opiniões para a descrição do nome da doença. Grundmann acha que a doença é uma atrofia muscular. GRUNDMANN, 1980, p. 95. Taylor é da opinião de que a doença é uma certa forma de paralisia. TAYLOR, 1980, p. 221.

<sup>316</sup> PESCH, 1976, v. I, p. 190.

não se faz menção. Marcos costuma diferenciar entre os ouvintes que se admiram das palavras e obras de Jesus (1:27; 2:12), e os adversários que se opõem incrédulos ao pleno poder de Jesus, em pensamentos e palavras (2:6; 3:22).

συναγωγή<sup>317</sup> **“Lugar de assembléia”**<sup>318</sup>

Como o relato em estudo aconteceu numa sinagoga, e Jesus e os fariseus a freqüentavam, cabe aqui buscar maiores informações a respeito e que ligação os freqüentadores tinham com ela.

O Templo era o lugar que centralizava toda a vida religiosa, política e econômica de Israel. Os judeus subiam para adorar em certas ocasiões, nem que fosse ao menos uma vez na vida. Por outro lado, no dia-a-dia da vida, existia a sinagoga. Até a menor aldeia possuía uma, desde que houvesse dez judeus. Geralmente era construída em forma de edifício retangular, orientado para o Templo. No seu interior era colocado um armário, onde eram conservados os rolos da Torá e dos profetas. Algumas sinagogas possuíam bancos de pedra ao longo das paredes. Aparentemente o povo sentava no chão ou ficava em pé. Nela é que se “forjam a mentalidade e a piedade israelita.”<sup>319</sup> O início da sinagoga não tem uma data precisa. Os primeiros testemunhos seguros são do terceiro século a.C. e informam que naquele tempo já havia sinagogas na Diáspora egípcia. Por volta do segundo século é mencionada a existência de uma sinagoga em Antioquia. Portanto, a origem da sinagoga pode ser encontrada na Diáspora, onde viviam judeus distantes da pátria, mas que sentiam a necessidade de prestarem culto. Nos tempos de Jesus, a Palestina<sup>320</sup> também contava com sinagogas em cada povoação de judeus. Para os judeus desta época, a vinculação entre Lei e sinagoga era normal, imaginando talvez que a sinagoga sempre existiu (At 15:21).<sup>321</sup> Para realização do culto, existia uma ordem básica: 1) para início era recitada a declaração de fé de Israel, o *shema*, formado pelos seguintes textos: Dt 6:4-9, 11:15-21 e Nm 15:37-41; 2) logo após, era feita uma oração de arrependimento, denominada *shemoneh esreh*; 3) na seqüência se fazia uma leitura do AT 4) e o chefe da sinagoga fazia uma exortação ou convidava alguém dos

<sup>317</sup> Para ekklésia a partir de sinagoga, veja COENEN, 2000, v. I, p. 984-998; RIESNER, R. Synagoge. In: BURKHARDT, 1987, v. V, p. 2338-2347.

<sup>318</sup> Para maiores aspectos relativos à sinagoga, veja STRACK, [1922?], v. VI, p. 142 ss; CHAMPLIN, 1995, v. VI, p. 219-223; PAUL, André. **O judaísmo tardio: história política**. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 266ss.

<sup>319</sup> SAULNIER, 1983, p. 44.

<sup>320</sup> Para sinagogas no interior, veja SALDARINI, 2005, p. 67-68.

<sup>321</sup> LOHSE, 2000, p. 147-148.

presentes a realizá-la; 5) para encerramento do culto, fazia-se uma oração ou a bênção ordenada por Deus (Nm 6:24-26). Esta só podia ser feita por um sacerdote.<sup>322</sup> A sinagoga tinha como funcionários apenas um ἀρχισυνάγωγος “chefe” (Lc 13:14)<sup>323</sup> e um ὑπηρέτης “assistente” (Lc 4:20). O arquissinagogo, eleito entre os mais nobres da comunidade, era responsável pelo bom andamento do culto. O assistente trazia o livro para leitura aos determinados para tal pelo chefe, ensinava crianças e era encarregado da execução de penas, como açoitamento, por exemplo, (2Co 11:24).<sup>324</sup> A sinagoga também proferia sentenças de desligamento de membros que eram considerados ofensores impenitentes. O desligamento ocorria basicamente sob três formas: 1) a repreensão, que durava de sete a trinta dias. 2) a expulsão, por um período de trinta dias e, 3) a expulsão indefinida ou até mesmo permanente.<sup>325</sup> Este era o ambiente que Jesus freqüentava (Lc 4:16), tanto para ensinar (Mc 1:21) como para curar (Mc 3:5). Neste ambiente também ele operou o milagre de cura do homem da mão ressequida. Os fariseus igualmente freqüentavam a sinagoga. Eram considerados os adversários<sup>326</sup> de Jesus em relação ao que diz respeito às inovações dele para dentro do judaísmo. Mas, por outro lado, conforme Miranda & Malca, os fariseus causaram uma transformação interna no meio judaico através da sinagoga. A liturgia<sup>327</sup> desta foi enriquecida e sistematizada por eles, substituindo progressivamente os rituais de sacrifício de animais praticados no Templo por orações e atos concretos de bondade.<sup>328</sup>

**v.3) A preparação da cena.** Na introdução da fala de Jesus, o narrador utiliza o presente histórico. A preparação cênica do milagre mostra que Jesus aceita conscientemente o desafio dos seus adversários e age de forma provocativa, quando pede para o doente ἔγειρε εἰς τὸ μέσον<sup>329</sup> “levanta(te e vem) para o meio”. A iniciativa da cura parte dele. Ele chama o doente para uma posição de destaque, onde pode ser amplamente visto por todos (veja 6:47; 9:36 e 14:60). Pressupõe-se que o homem doente estivesse sentado entre os

<sup>322</sup> GUSSO, A. R. A contribuição da sinagoga para o desenvolvimento do cristianismo, In: *Via Teológica*, n° 5, p. 89.

<sup>323</sup> Em Lucas o termo usado para descrever o chefe da sinagoga encontra-se no singular, enquanto que em Atos 13:15, no plural. Isto aponta para a possibilidade de mais de um chefe nas sinagogas.

<sup>324</sup> LOHSE, 2000, p. 149.

<sup>325</sup> STRACK, [1922?], v. IV, p. 293-333.

<sup>326</sup> Para a relação de Jesus com a sinagoga a partir de Mateus. Veja SALDARINI, 2000, p. 117-119.

<sup>327</sup> “Muito da liturgia cristã (calendário, ritos, símbolos) é tributário das tradições farisaicas”. MIRANDA, 2001, n. 51, p. 103.

<sup>328</sup> MIRANDA, 2001, p. 102-103.

<sup>329</sup> Esta também é uma característica da redação lucana. Compare Lc 4:35; 5:19; 22:27,55; 24:36; At 1:15; 4:7; 17:22 e 27:21.

visitantes da sinagoga, num banco de pedra ao longo de uma parede lateral. A solicitação de Jesus ἔγειρε “levanta” evoca a sua palavra de cura (veja 2:11). Além de caráter demonstrativo, ela também tem a função de alento (veja 10:49).

**v.5ab) A excitação pneumática.** Marcos descreve neste verso a excitação pneumática de Jesus. Ele a usa para caracterizar a impenitência dos adversários calados. Na excitação irada, que sinaliza simultaneamente a preparação para o milagre (veja 1:41), bem como a reação à ilusão humana (veja 9:19), Jesus encara seus adversários em redor (veja 3:34 e 10:23). A sua ira é marcada pela tristeza<sup>330</sup> devido ao endurecimento dos seus corações (veja 6:52 e 8:17). A expressão πωρώσει τῆς καρδίας “insensibilidade do coração” na tradição deuteronômica – na qual Jesus se entende como pregador escatológico da conversão – é idêntica à apostasia da lei de Deus, visto que os defensores da lei na verdade são dissidentes da lei. Nos seus pensamentos assassinos revela-se a dureza de coração. É exatamente esta dureza que teve influência na morte dos profetas, e do mesmo modo também na morte de Jesus.<sup>331</sup> A utilização do termo ἀποκτείνω “matar” no verso 4, demonstra na visão deuteronômica, o destino violento dos profetas escolhido conscientemente. Jesus se conhece como profeta escatológico (8:27-30), e se confronta com a dissidência de todo Israel e também sabe do seu destino de profeta, movido por todo o povo. Nesta forma de profeta destacado, entende-se melhor a sua palavra em 6:4 e também a sua rejeição em 6:1-6.

Conforme Grundmann, é neste ponto, de “dureza de coração”, que está o antagonismo entre Jesus e eles, entre o seu poder e a sua contestação. Eles estão totalmente fechados ao chamado de Deus e à necessidade humana. Existe um choque violento entre o ser humano aberto de Jesus e o fechado dos seus adversários. A oposição entre o novo e o velho está bem presente (2:21ss).<sup>332</sup>

περιβλέπω<sup>333</sup> περι “ao redor”, βλέπω “olhar, ver” igual a **“olhar ao redor”**.

No grego clássico, desde Píndaro significa “aquilo que fere a vista, que está defronte de quem olha, à frente”. Originalmente era aplicado somente à função dos olhos, “ver”, “olhar”,

<sup>330</sup> Veja LOHMEYER, 1967, p. 69–70.

<sup>331</sup> Compare 12:1–12; Mt 23:29–36 paralelo a Lc 11:47–51; Lc 13:31–34 paralelo a Mt 23:37–39; At 7:51.

<sup>332</sup> GRUNDMANN, 1980, p. 97.

<sup>333</sup> Este parece ser um dos termos preferidos de Marcos (veja 3:34; 5:32; 9:8; 10:23; 11:11).

“observar”. A partir de então, passou a significar “olhar”, “contemplar”, “examinar dentro”, “atender a” e “prestar atenção a alguma coisa”.<sup>334</sup>

No AT a palavra empregada é *הִנִּיחַ* “ver, olhar, inspecionar”. No sentido literal do verbo, é a palavra usada para ver com os olhos (Gn 27:1). Num sentido mais abrangente, *הִנִּיחַ* “designa a aceitação da palavra de Deus tal como entregue por seus mensageiros designados”.<sup>335</sup> Esta aceitação envolve salvação, entendimento e fé. Quando o profeta Isaías diz “ver com os olhos” (6:10), ele está querendo dizer ouvir a palavra de Deus, entendê-la e voltar-se para ele. Por outro lado, na mesma palavra do profeta, “fechar os olhos” é endurecer o coração contra Deus. As palavras *הִנִּיחַ* *הִנִּיחַ* “vede vendo” (Is 6:9), ou seja, “ver de verdade”, são usadas em alusão ao simples ato de percepção intelectual da mensagem do profeta de Deus.<sup>336</sup> Por outro ângulo, é tido por certo no AT que Deus vê e vigia a humanidade. Deus vê, por exemplo, a injustiça (Lm 3:34ss); a morte do seu profeta (2Cr 24:22); a aflição dos seus (Êx 3:7); olha para achar fidelidade (Sl 101:6) e confiança (Jr 5:3). Deus também observa o reino pecador (Am 9:8) e o homem que quer se esconder dele (Sl 139:7) e o seu coração (1Sm 16:7).<sup>337</sup>

Em relação ao NT, o termo em estudo simplesmente se refere à capacidade de ver, da percepção dos sentidos (Mt 12:22; Lc 7:21). De outra forma, também pode significar observar, olhar para e perscrutar (Mt 5:28; Ap 5:3-4). Além disto, representa ainda funções intelectuais, como atender a, prestar atenção a (Mc 13:33; 1Co 1:26), atender a alguma coisa (2Co 10:7). No sentido figurado, pode significar “perceber” ou “observar” (Rm 7:23; Hb 2:9).<sup>338</sup> Para uma teologia do termo e seus derivados, pode-se afirmar que “Os órgãos dos sentidos (ouvidos) não são apenas símbolos para os órgãos da percepção espiritual; neles realmente ocorre um verdadeiro ouvir da chamada de Deus”.<sup>339</sup> Conforme Liefeld, o que se aplica aos ouvidos também se aplica à visão espiritual no NT. A percepção espiritual como função do ver chega a significar “ficar conhecendo” (Lc 23:8), “encontrar” (At 20:25), “vigiar” ou “aguardar” (Mc 13:33; Fp 3:2). A visão espiritual também pode ser considerada uma experiência (Lc 2:26; Jo 8:51) ou o conceber do amor de Deus (1Jo 3:1). Aqui, o ver ganha uma nova perspectiva em relação à fé. Nos evangelhos sinóticos, o termo é usado para expressar a obtenção de uma participação da salvação (Lc 2:26). Portanto, o ver assume o

<sup>334</sup> DAHN, K. Ver In: COENEN, 2000, v. II, p. 2592.

<sup>335</sup> CULVER, R. D. Ver, olhar, inspeciona. In: HARRIS, 1998, p. 1383.

<sup>336</sup> CULVER, R. D. Ver, olhar, inspecionar. In: HARRIS, 1998, p. 1383.

<sup>337</sup> DAHN, K. Ver. In: COENEN, 2000, v. II, p. 2593.

<sup>338</sup> DAHN, K. Ver. In: COENEN, 2000, v. II, p. 2595.

<sup>339</sup> DAHN, K. Ver. In: COENEN, 2000, v. II, p. 2592.



caráter de uma decisão (Mt 21:32; Mc 8:18). Parece que o incrédulo não consegue perceber isso muito bem (Mt 13:13-14; Mc 4:12).<sup>340</sup> Já em Mc 3:5, Jesus vê seus adversários com coração morto e, por isso tornaram-se sem coração.<sup>341</sup>

#### πώρωσις **“insensibilidade, dureza”**

No AT o termo  $\eta\psi\kappa$  é traduzido por “duro, cruel”. Seus derivados são:  $\eta\psi\kappa$  “duro, cruel”;  $\psi\kappa$  “obstinação”. A raiz  $\eta\psi\kappa$  “duro, cruel” pode ter surgido num contexto agrícola. Primeiramente o termo ressalta um jugo excessivamente pesado. Em segundo lugar, a resistência rebelde que o boi tem ao jugo. Várias passagens empregam a metáfora de um jugo, que é duro de suportar e conseqüentemente opressivo. As seguintes passagens servem de ilustração: escravidão no Egito (Êx 1:14); governo de Salomão (1Re 12:4) e o exílio na Babilônia (Is 14:3). Ao contrário é o jugo de Cristo (Mt 11:28-30), embora também exija submissão (Fp 4:3) e disciplina (2Co 6:15). O termo é com frequência aplicado a pessoas que estão sujeitas a Deus, mas se mostram teimosas. Israel havia se entregado à adoração de bezerros, desviando-se rapidamente do serviço do Senhor, à semelhança de bois rebeldes (Êx 32:9). O espírito de Israel continuou em sua maior parte teimoso e resistente à orientação de Deus (veja Dt 10:16; Jz 2:19; 2Re 17:14; Ne 9:16). O mesmo aconteceu com Santo Espírito (At 7:51).<sup>342</sup>

A esta exposição, Becker ainda acrescenta: nas narrativas mais antigas, são sempre os povos não israelitas que ficam endurecidos. Ele exemplifica com o endurecimento do coração de Faraó (Êx 4ss) e com o endurecimento de povos inteiros, como os cananeus (Js 11:20). Portanto, os não israelitas eram endurecidos por Deus somente quando entravam em contato com Israel, pois este era um meio que Deus empregava para cumprir seus propósitos para com Israel. Mais tarde, na época dos grandes profetas, é que Israel também é visto como povo endurecido pelo próprio Deus. Isaías é o profeta que destaca com mais força este fato (Is 6:10; 28:12-13). Deus continua falando, mas o povo não quer ouvir, este seria o julgamento de Deus contra o próprio povo. Este argumento, de que é o próprio Deus que endurece o coração do povo, é uma declaração extremada, visto que os profetas posteriores não falam com a mesma intensidade de severidade. O profeta Jeremias falava do endurecimento do povo, tendo como causa desse endurecimento, a obstinação do povo, e não a falta de misericórdia por parte de Deus. Para Jeremias, o elemento decisivo novo é a promessa da nova aliança de Deus

<sup>340</sup> DAHN, K. Ver. In: COENEN, 2000, v. II, p. 2597.

<sup>341</sup> GRUNDMANN, 1980, p. 97.

<sup>342</sup> COPPES, L. J. Obstinação. In: HARRIS, 1998, p. 1379.

(veja Jr 31:33-34; Ez 36:26-27). Já na literatura sapiencial, existe um contraste entre justos e ímpios. Os ímpios se caracterizam em sua maioria como que de coração endurecido (veja Pv 28:14; 29:1). Assim, a atenção se volta mais para a culpa ocasionada pela dureza. Logo, o endurecimento é a recusa por parte do ser humano de ouvir o mandamento de Deus.<sup>343</sup> Contudo, esta literatura ainda apresenta um apelo: “...Oxalá ouvísseis hoje a sua voz! Não endureçais o vosso coração...” (Sl 95:7-8). Assim, o julgamento divino vem por causa da dureza de coração, e não que a própria dureza seja um julgamento de Deus, como Isaías apresenta. No entendimento do AT, dureza significa ou é o resultado de os homens se fecharem para a palavra de Deus, de forma continuada. A partir daí surge um estado de surdez espiritual, no qual o homem permanece escravizado.

No NT, o verbo *πωρόω* e o substantivo *πώρωσις* são usados para expressar a idéia daquilo que a ARC e a ARA chamam de endurecimento dos corações dos homens. Conforme Barclay, no grego clássico, por trás destes dois termos, está o termo *πωροσ*. Em sua obra sobre pedras, Teofrasto usa o termo para descrever uma pedra semelhante ao mármore, porém mais leve. Aristóteles emprega o mesmo termo para descrever solidificações das gotas de água numa caverna. Nos papiros, é usado para descrever o tipo de pedra usado nos alicerces das construções. Na medicina, o termo significa a pedra calcária que se forma nas juntas e paralisa a ação, bem como uma pedra na bexiga. Já *πώρωσις* significa o processo de formação de um calo, quando saram dois ossos fraturados. Por isso não significa o calo na mão<sup>344</sup>, por motivo de fricção em algum objeto, como cabo de uma ferramenta. Portanto, *πώρωσις* é o calo ósseo muito duro e irremovível que se forma quando a fratura é unida.<sup>345</sup>

No NT *πωρόω* aparece em Marcos 6:52, onde o termo é usado para descrever o endurecimento dos discípulos de Jesus. Em João 12:40 é usado para se referir aos judeus de coração endurecido e que rejeitam Jesus. (veja também Rm 11:7; 2Co 3:14). *πώρωσις* além de 3:5, também descreve em Marcos 10:5 dureza de coração, como motivo para divórcio. (veja ainda Rm 11:25; Ef 4:18). Portanto, no NT, os homens que não aceitam o evangelho são descritos como tendo um coração endurecido. Relutam para corresponderem a Deus. Tanto judeus como gentios e os discípulos de Cristo não entenderam o objetivo da cruz de Cristo, da qual deveriam se tornar *μάρτυρες* “testemunhas”. A idéia profética de que Deus endurece os

<sup>343</sup> BECKER, U. Duro, endurecido. In: COENEN, 2000, v. I, p. 610-611.

<sup>344</sup> A palavra grega usada para descrever um calo na mão é *τυλε*, que não é encontrada no Novo Testamento. BARCLAY, W. **Palavras chaves do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 169.

<sup>345</sup> BARCLAY, 2000, p. 169.

homens vem do AT, porém sem excluir a responsabilidade pessoal. A palavra caracteriza aqueles que não querem aprender uma lição, devido a sua insensibilidade cega. Sobre isso Barclay declara:

Aqui a palavra ensina a incapacidade de receber o ensino. Descreve o homem que está tão envolto no seu próprio pequeno mundo que nada proveniente de outro mundo pode afetá-lo, o homem cuja mente<sup>346</sup> está afetada para todas as idéias, menos as dele próprio, o homem que é intocável pelas lições que os eventos visam ensinar-lhe.<sup>347</sup>

**v.5cd) A ordem.** A cura realizada por Jesus, se dá através de uma palavra de cura. Esta palavra é simultaneamente uma ordem demonstrativa, que corresponde à descrição da demonstração ἔκτεινον “estende” - ἐξέτεινεν “estendeu”. A combinação entre palavra de cura e ordem demonstrativa é o ponto principal em curas de aleijados (veja 2:11).

**v.5ef) A constatação milagrosa.** Como prova do seu poder e liberdade, Jesus ordena ao doente que estenda sua mão, e no cumprimento da instrução ocorre a cura. O verbo usado por Marcos para descrever a cura, ou a restauração, é ἀπεκατεστάθη. Este termo também é usado para a renovação messiânica de toda a criação.<sup>348</sup> A constatação da restauração da mão tem um caráter demonstrativo reforçado: a exibição das exigências da vontade de Deus.<sup>349</sup> Ao final deste verso, pode ser constatado que por muito tempo os adversários tinham caracterizado a religião com regras e regulamentos e, quando apareceu a religião verdadeira, já não a conseguiram reconhecer. Tinham legalizado a religião a tal ponto de se esquecerem da necessidade humana. E isto se deve ao fato de seguirem seu próprio caminho, e não o de Deus, tornando-se insensíveis tanto ao apelo de Deus, quanto ao dos homens.

ἀποκαθίστημι “restaurar”, “curar”.

No grego clássico, a palavra era empregada originalmente para descrever a restauração para um estado anterior e, posteriormente, restauração de modo geral. Inicialmente acha-se num contexto secular, por exemplo: a devolução do que foi emprestado, renovação de um canal, restauração de um doente e mais tarde, de modo geral, restauração do mundo.<sup>350</sup>

<sup>346</sup> Veja uma exposição de termos gregos para mente no sentido positivo, em BARCLAY, 2000, p. 184-191.

<sup>347</sup> BARCLAY, 2000, p. 170.

<sup>348</sup> GRUNDMANN, 1980, p. 97.

<sup>349</sup> Veja PESCH, 1976, v. I, p.194.

<sup>350</sup> LINK, H. G. Reconciliação, restauração, propiciação, expiação. In: COENEN, 2000, v. II, p. 1943.

No AT, a raiz é שׁוּב “voltar-se, retornar”. Todas as atividades penitentes do homem podem ser sintetizadas neste único verbo. De todos, este é o que melhor combina em si os dois requisitos do arrependimento: desviar-se do mal e voltar-se para o bem. No sentido de voltar e retornar, o sujeito na maioria das vezes é o ser humano, poucas vezes se trata de Deus. Além deste significado com ênfase no arrependimento, o verbo também se refere à volta do exílio. “A volta do exílio era a restauração e a recuperação tanto quanto o era a volta de qualquer forma de pecado.”<sup>351</sup> O seu derivado é שׁוּבָה “restauração”. Aparece apenas uma vez (Sl 126:1) por ocasião da restauração de Sião.<sup>352</sup>

No NT o verbo ocorre 8 vezes, principalmente no evangelhos sinóticos, como substantivo, uma vez em At 3:21. Além de Mc 3:5, com seus respectivos paralelos, o termo também aparece em Mc 8:25, com significado de cura para doentes. Hb 13:19 “restituído” aponta para o uso do grego comum. Mc 9:12 e paralelo Mt 17:11 é uma alusão a Ml 4:5-6. No debate acerca do Messias, as esperanças políticas messiânicas, que se centralizavam na figura do Elias redivivo, são contrabalançadas pela referência ao destino do filho do homem. Um fato semelhante acontece com os discípulos de Jesus, quando perguntam: “Será este o tempo em que restauras o reino de Israel?” (At 1:6). Jesus em resposta proíbe o calcular tempos e épocas e direciona a resposta para o dom do Espírito. Portanto, para Lucas o que importa na era da igreja não é o controle político, mas o reino do Espírito e de poder. Como substantivo, o termo se acha unicamente em At 3:21, ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν “restauração de todas as coisas”. Isso logicamente não significa a conversão de toda humanidade, mas a restauração de todas as coisas e circunstâncias, conforme proclamação dos profetas do AT.<sup>353</sup> Quanto ao milagre em si, poderia-se dizer que Deus tem todo poder de restaurar as deficiências humanas causadas pela ação do pecado na humanidade.

#### 2.1.7.2 Tópico do debate

**v.2) A ação escandalosa.** Quem estava observando Jesus são os fariseus pressupostos já em 2:24 (veja 3:6). O motivo da observação farisaica é a autorização de Jesus aos seus discípulos para a profanação do sábado (2:25ss). O próximo passo dos fariseus é a acusação após a

<sup>351</sup> HAMILTON, V. P. Voltar-se, retornar. In: HARRIS, 1998, p. 1532-1533.

<sup>352</sup> HAMILTON, V. P. Voltar-se, retornar. In: HARRIS, 1998, p. 1532-1534.

<sup>353</sup> LINK, H. G. Reconciliação, restauração, propiciação, expiação In: COENEN, 2000, v. II, p. 1944.

advertência a Jesus na presença de testemunhas<sup>354</sup> (2:24). Caso houvesse reincidência por parte de Jesus, confirmar-se-ia o crime capital<sup>355</sup> (Êx 31:14). O termo empregado por Marcos para descrever acusação *κατηγορέω* é técnico-forense, portanto denomina uma acusação judicial. Assim fica imputada a fama de Jesus como um terapeuta famoso e carismático<sup>356</sup> (veja 1:34; 3:10; 6:5,13).

De acordo com a compreensão farisaica, somente poderiam ser tratadas pessoas no sábado se realmente existisse risco de morte. Caso contrário, a ajuda médica somente seria aceitável após o sábado.<sup>357</sup> Pelo visto, as terapias de Jesus são interpretadas como ajuda médica, mesmo em ocasiões onde Ele se vale apenas de uma palavra de cura (3:5). Diferente de Lc 13:13; 14:4; Jo 5:8;<sup>358</sup> Jo 9:6. No contexto de seu evangelho, Marcos já pressupõe curas no sábado.<sup>359</sup>

Da multidão que poderia estar ouvindo Jesus, bem como dos discípulos, não se faz menção. Marcos costuma diferenciar entre os ouvintes que se admiram das palavras e obras de Jesus (1:27; 2:12), e os adversários que se opõem incrédulos ao pleno poder de Jesus, em pensamentos e palavras (2:6; 3:22). Aqui apenas estavam *παρετήρουν* “observando atentamente” se Jesus faria a cura no sábado. Tanto o homem doente quanto os adversários são caracterizados por palavras-chave. O doente é uma ferramenta muda e submissa à vontade de Jesus. Os adversários são apenas acusadores e inimigos secretos, mas estão juntos na sinagoga. Com sua chegada, Jesus provoca a primeira reação: o que estava em oculto, começa a vir à tona, motivado por um caso com certa necessidade. Conforme Lohmeyer, compreende-se agora porque nem os discípulos, nem o “povo” são mencionados em qualquer parte.”<sup>360</sup>

**v.2) A aparição dos adversários.** A introdução v.1, e o v.2, mostram resumidamente os três fatores que determinaram o andamento da narrativa: Jesus, o aleijado e os adversários. Juntamente com estes, também aparece local e tempo (sinagoga e sábado). Além destes, uma

<sup>354</sup> Se uma profanação ocorre por engano, o sujeito é advertido e fica devendo uma oferta de perdão. Se ocorrer apesar da advertência e com testemunhas, então o infrator deve ser apedrejado. Caso não existam testemunhas, a pena é a extinção pela mão de Deus. GRUNDMANN, 1980, p. 91.

<sup>355</sup> Veja Sanh 5.1; 8.4; 12.8. Tos. Sanh 11.1-5: b.Sanh 40b-41a. j.Sanh 22c, 53. Siphre Num. 113 conforme 15:33.

<sup>356</sup> PESCH, 1976, v.I, p. 190.

<sup>357</sup> Talvez como em 1:32. A severidade do preceito sabático impedia as pessoas de virem durante o dia até Jesus para serem curadas.

<sup>358</sup> A ordem de demonstração “toma teu leito e anda” já é considerada uma profanação do sábado.

<sup>359</sup> PESCH, 1976, v.I, p. 190-191.

<sup>360</sup> LOHMEYER, 1967, p. 68.

tensão tripla, resultante da presença do aleijado, da de Jesus e das intenções dos adversários.<sup>361</sup> Estes não são introduzidos aqui nominalmente, mas se deduz de 2:24 e 3:6 que são fariseus<sup>362</sup> a observar a atuação de Jesus frente ao doente no sábado. A atenção dos adversários não estava voltada para o doente, porque sua doença não exigia cura imediata, mas para Jesus, principalmente depois de já ter sido advertido (2:24). Jesus não se deixa levar pelos acontecimentos, mas transfere a atenção, voltada para si, para o doente, quando pede para este ficar em pé no meio de todos os presentes. Com isso, Jesus mostra que existe uma necessidade humana em questão. Ele poderia muito bem ter conciliado a cura com o final do dia, satisfazendo ambas as partes, mas ele expõe o conflito.

**v.4) A pergunta de Jesus.** Aqui Jesus não usa uma palavra simplesmente curadora<sup>363</sup> como em 2:5, mas uma pergunta audaciosa aos adversários observadores. Assim como em Mateus e Lucas, a pergunta de Jesus não é mais uma alternativa ritual, mas é uma ética. Nesta não se pode perguntar se algo é permitido ou não, mas, muito além disso, fazer o bem é sempre ordenado, o mal, nunca permitido, mas sempre proibido.<sup>364</sup> Jesus usa de certa ironia ao indagar se τοῖς σάββασις “nos sábados” era lícito<sup>365</sup> fazer o bem ou o mal (veja Dt 30:15). Talvez Jesus queria abrir a mente cauterizada dos seus observadores e mostrar-lhes que no sábado não era permitido fazer o mal, como eles já estavam predispostos a fazer com Jesus.

A pergunta que Jesus formula diretamente aos adversários ἔξεστιν τοῖς σάββασις ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι;, pode ter vários significados: Lohmeyer afirma que “salvar a vida” significa mais do que curar uma mão seca. Por um lado, é a fórmula que no judaísmo permitia a violação do descanso sabático, e por outro é a expressão para a salvação religiosa. Logo, se é permitido no sábado “salvar uma vida”, como os adversários concordam, então aqui vale “salvar uma vida” num sentido mais profundo. Da mesma forma, para “matar” deve-se empregar mais que um sentido: a morte significa a submissão do crente (Rm 6:11; 2Co 4:11) e o triunfo dos inimigos

<sup>361</sup> LOHMEYER, 1967, p. 66.

<sup>362</sup> Havia opiniões diferentes e discussões entre as escolas de Hillel e Shamaï, quanto a consolar afligidos e visitar doentes no sábado (veja Schabat 12<sup>a</sup>). Com a cura, Jesus dá uma contribuição radical para a discussão. A acusação por parte dos adversários mostra o perigo eminente da situação em que Jesus se encontra. GNILKA, 1986, p. 148.

<sup>363</sup> A pergunta de Jesus também não vem em forma de discussão casuística a respeito da lei, como os adversários provavelmente estariam esperando.

<sup>364</sup> LOHMEYER, 1967, p. 68.

<sup>365</sup> O critério usado por Jesus para definir o que é lícito ou não “é a necessidade da pessoa humana, seja ela a fome (2:25) ou saúde plena (3:5).”

ímpios (Sl 10:2ss; 11:2; 37:32). O evangelho de João exemplifica os planos assassinos dos “judeus” contra Jesus, o que demonstra sua inimizade contra Deus e sua filiação diabólica (11:53; 8:39ss). Assim se revela a audácia da questão. Ela é a revelação dos pensamentos mais secretos dos adversários, e não uma justificativa das próprias intenções. A imagem de quem questiona também é revelada. Num primeiro momento a questão parece ser um debate rabínico, mas, como apenas Jesus pergunta e ninguém responde ou consegue responder, sua pergunta se torna prova incondicional de que ele é soberano sobre a lei e benfeitor e salvador de vidas, enquanto que o silêncio dos adversários é igualmente prova daqueles que praticam o mal contra o doador da vida e planejam a sua morte. Logo, é o pensamento do Filho do Homem que determina este quadro.<sup>366</sup> Grundmann vai um pouco mais além e afirma que, se a doença do homem não exigia cura urgente e poderia ter sido feita ao fim do sábado, então, na verdade o que Jesus quer é salvar o homem da sua perdição para o reino de Deus. Em relação ao matar, ele afirma que a morte pela falta de cura se refere a Jesus, e não simplesmente ao fato de perder o doente para a morte.<sup>367</sup>

Pesch afirma que, através da sua pergunta, Jesus primeiramente acolhe as condições do seu pensar: ἔξεστιν = מותר. Este termo hebraico pertence à terminologia jurídica do debate dos escribas (2:24). Mas, com a pergunta alternativa, Jesus leva seu pensamento de orientação casuística legal ao absurdo. Com sua pergunta alternativa duplicada, Ele coloca em debate o que, sob orientação da vontade divina, no sábado é permitido ou ordenado (compare 10:2-9). Com sua pergunta, Jesus mostra que age livremente - não de forma proibida - de acordo com a vontade de Deus para o homem no sábado. As duas alternativas não permitem opção, mas obrigam a uma decisão, para aquele que se orienta na vontade divina. Fazer o bem sempre é sempre ordenado por Deus, fazer o mal contraria a vontade divina e nunca é permitido. A primeira alternativa é formulada em tom de axioma: ἀγαθὸν ποιῆσαι “bem fazer” (veja Mt 19:16; Rm 13:3) é a vontade de Deus (Rm 12:2) e tem o mesmo significado que ἀγαπᾶν “amar”<sup>368</sup> (veja 12:28-34).<sup>369</sup> Na verdade, Jesus desvia da pergunta casuística, orientada em

<sup>366</sup> LOHMEYER, 1967, p. 69.

<sup>367</sup> GRUNDMANN, 1980, p. 96.

<sup>368</sup> A relação contextual entre mandamento principal do amor divino, amor ao próximo e fazer o bem como a essência do cumprimento da lei, pode ser provada a partir de TestXIIPatr: compare TestBenj 3,1; TestIss 5,1; TestDan 5,1,5; TestAs 6,1-3; TestJos 13,1. A relação também se dá com o equivalente καλόν e a antítese κακόν. Fazer o bem e amar tem diversas interpretações, como no verso de Jesus ψυχὴν σῶσαι “salvar a vida” corresponde com fazer o mal ἀποκτείνει “matar”. João tem uma formulação correspondente ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν “o que pratica o bem procede de Deus” (3Jo 11). Compare também 1Ts 5:15; Rm 13:8-10. PESCH, 1976, v. I, p. 192.

<sup>369</sup> PESCH, 1976, v. I, p. 191-192.

Deus como Senhor da lei, do que é permitido, para a pergunta orientada na vontade redentora de Deus a favor do homem, do que é ordenado, para a inspiração através do amor.<sup>370</sup>

A segunda alternativa tem uma referência duplamente concreta. Trata-se de fazer o bem na  $\sigma\omega\sigma\alpha\iota$  “cura” da pessoa, ou fazer  $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\tau\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$  “mal” na execução de Jesus. O fato de que aqui  $\psi\upsilon\chi\eta$ ; “vida” está escrito sem artigo,<sup>371</sup> deve-se exatamente à referência duplamente concreta.  $\psi\upsilon\chi\eta$ ; designa a pessoa como objeto de  $\sigma\omega\sigma\alpha\iota$  e  $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\tau\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ , mas não a existência humana ou a vida.<sup>372</sup> Portanto, pode ser traduzido por “alguém”, visto que o contexto esclarece que  $\psi\upsilon\chi\eta$  -  $\psi\psi\eta$  visa ao homem como pessoa com sua dignidade. Jesus, que cura o doente, faz o bem e cumpre a vontade de Deus. Os adversários, que planejam sua morte antecipadamente (2:6), fazem o mal e contrariam a vontade de Deus, fazendo exatamente no sábado algo não permitido. Portanto, Jesus revela, através da pergunta dupla,<sup>373</sup> as bases do seu próprio agir, bem como dos seus adversários. Com a orientação do mandamento principal  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\nu\ \pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota$   $\eta$   $\kappa\alpha\kappa\omicron\pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota$  “fazer o bem ou fazer o mal” e com base na interpretação do sábado pela tradição haláquica ( $\psi\upsilon\chi\eta\nu$   $\sigma\omega\sigma\alpha\iota$  =  $\psi\psi\eta$   $\eta\eta\eta$  questão da permissão para salvar vida no sábado)<sup>374</sup> Jesus persiste num estilo argumentativo, que considera os adversários de forma séria, procurando convencê-los ou convertê-los. Assim, as alternativas de Jesus se referem ao seu próprio agir, bem como ao dos seus adversários. Dali que a cura no sábado deriva seu sentido provocativo. Ela chama atenção para o caráter imprescindível da vontade de Deus, que sempre e em quaisquer circunstâncias ordena que se faça o bem. Com isso Jesus não revoga a Torá (Mt 5:17), mas a interpreta, dando um novo sentido. A autoridade reivindicada por Ele (2:25-28) é a da revelação escatológica da vontade divina.<sup>375</sup>

Provavelmente Jesus remonta no v.4 , assim como em 2:27, ao Gênesis como base das Escrituras. Ele argumenta a partir de  $\psi\psi\eta$ <sup>376</sup> “alma vivente” (Gn 2:7). Por o doente ser um ser vivo, deve-se em quaisquer circunstâncias, mesmo no sábado, ajudá-lo a viver melhor. Este

<sup>370</sup> PESCH, 1976, v. I, p. 192.

<sup>371</sup> Veja 8:35-37; 10:45, onde  $\psi\upsilon\chi\eta\nu$  vem acompanhado de artigo.

<sup>372</sup> Veja debate rabínico a partir de STRACK, [1922?], v. I, p. 588, 750.

<sup>373</sup> Segundo Bultmann, para Jesus não existe uma terceira opinião, ou se faz o bem, ou se faz o mal. BULTMANN. R, Apud: HUMMEL, Reinhart. **Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Mathaeusevangelium.** Muenchen: Kayser Verlag, 1966. p. 45.

<sup>374</sup> Salvar a vida no sábado o reprime, veja STRACK, [1922?], v. I, p. 623.

<sup>375</sup> PESCH, 1976, v. I, p. 192-193.

<sup>376</sup> Este mesmo termo se encontra em Gn 1:20,24. Talvez o autor sagrado estaria se referindo à parte material dos seres viventes e, com o passar do tempo, esse termo veio a incorporar a idéia da alma. Veja CHAMPLIN, Russel Normann. **O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo:** São Paulo: Hagnos, 2001. v. I, p.23.



modo de argumentação presume que ao homem seja concedida uma dignidade especial e um valor próprio da parte de Deus. Através do emprego de ψυχη, Jesus oferece um direcionamento incondicional à singularidade e dignidade do homem criado por Deus.<sup>377</sup> Aqui tanto Grundmann como Pesch dão uma ótima impressão da pergunta de Jesus.

**v.6) A admiração dos adversários.** Os fariseus, que antes esperavam (3:2) uma ação de Jesus, para levantar uma acusação contra ele, agora já a tem, baseados na cura no sábado. Para não perder a oportunidade, se unem aos herodianos e resolvem eliminar Jesus. Jesus consegue escapar do συμβούλιον “decisão” galileu, mas o sinédrio em Jerusalém o leva à morte (11:18; Lc 13:33). Se Marcos, em função da coligação contra Jesus, pensa como em Atos 4:24ss, e Salmo 2:1ss, deve permanecer em aberto. O que se pode considerar por certo, é que ele quis transmitir a inimizade fatal dos fariseus galileus - que teve seu início com as questões relativas ao sábado – contra Jesus como profeta escatológico e revelador da vontade divina de Deus em favor do homem.<sup>378</sup>

Os adversários de Jesus, com o passar do tempo, assumiram atitudes legalistas e ritualistas, para de qualquer forma preservar seus ideais. Essas atitudes legalistas desviaram o grupo bem intencionado dos seus propósitos originais de conservação da lei. Mesmo que permanecessem na ortodoxia teoricamente, na prática foram se afastando da aprovação divina que tanto buscavam, perdendo assim parte do judaísmo.

ἀπόλλυμι “destruir” é o último termo que Marcos usa em seu relato, e tem um significado teológico especial ressaltado por João e Paulo. Assim como “salvação” e “vida eterna” têm a conotação da salvação certa e duradoura, assim também o termo usado por Marcos significa “destruição definitiva”. Esta destruição não é apenas no sentido da extinção da existência física, mas muito mais um sentido eterno de permanecer no Hades e o destino desesperador da morte.<sup>379</sup> Partindo deste princípio, deveriam os adversários de Jesus ter em mente a destruição eterna dele?

Uma outra questão que se poderia levantar é: por que os fariseus se associaram aos herodianos, uma vez que não tinham nenhuma afinidade ideológica e espiritual? Superficialmente poder-se-ia dizer que a questão envolvia a observância da Torá. Os herodianos se preocupavam mais com questões políticas do que religiosas. Aliás,

<sup>377</sup> PESCH, 1976, v. I, p. 193.

<sup>378</sup> PESCH, 1976, v. I, p. 195.

<sup>379</sup> HAHN, H. C. Destruir. In: COENEN, 2000, v. I, p. 541.

aparentemente nem estavam presentes no culto da sinagoga, somente os ἐξεληθόντες οἱ Φαρισαῖοι “tendo saído os fariseus” da sinagoga (3:6). Em outras ocasiões, os fariseus se uniram com os saduceus (Mt 16:1). Ao que parece, a questão geográfica impediu uma aliança neste episódio. Os saduceus estavam centralizados em Jerusalém, enquanto os fariseus eram encontrados em todas as regiões do território.<sup>380</sup> Talvez os fariseus tiveram que recorrer aos herodianos porque estes eram a única classe influente que estava ao seu alcance. Assim, os fariseus opunham-se a Jesus por motivos religiosos, enquanto os herodianos o faziam por motivos políticos.

#### Ἡρωδιανῶν “**partidários de Herodes**”.

O nome dá a entender que eles eram apoiadores da casa de Herodes. Por duas vezes são descritos nos evangelhos, onde juntam forças com os fariseus para eliminar Jesus (Mc 3:6; Mt 22:16). São mencionados por Josefo, uma vez na Judéia (Ant. 14,450) e outra na Galiléia (Guerra 1,139). As duas expressões gregas usadas por Josefo significam “partidários de Herodes”<sup>381</sup>, mas é improvável que se refiram aos herodianos dos evangelhos. Rowley, citado por Hillyer, faz várias interpretações do termo. Chega à conclusão de que os herodianos não eram membros do corpo doméstico de Herodes. Os fariseus dificilmente se associariam com esta classe, muito menos faziam aliança, o que daria a entender posição igual. Também não eram oficiais da corte, pelo fato de trazer oficiais para fazer perguntas a Jesus seria ameaçá-lo e não a preparação de uma armadilha sutil. Além disso, os oficiais não costumam se informar sobre a legalidade de seus atos com pessoas de nível inferior ao seu. Portanto, o termo *herodianos* provavelmente não se refere a qualquer partido organizado, mas a homens de um ponto de vista político específico, aquele de apoiar a casa de Herodes e conseqüentemente o poderio romano ocupante. Schalit sugere que os herodianos foram homens comprados por Herodes para melhorar as relações públicas, visto que os judeus tinham forte antipatia por ele.<sup>382</sup> Conforme Myers, a presença deles no relato de Mc 3:1-6 é “destinada a representar a aristocracia galiléia nativa, com seu interesse em manter a ordem”.<sup>383</sup>

Os fariseus não eram considerados amigos dos Herodes, mas o fato de eles se aliarem com os herodianos, no caso do pagamento de tributos, era compreensível. Os dois estavam querendo

<sup>380</sup> Veja SALDARINI, 2005, p. 160,183.

<sup>381</sup> Veja RIESNER, R. Herodianer. In: BURKHARDT, 1987, v. II, p. 871.

<sup>382</sup> HILLYER, N. Saduceus, herodianos. In: COENEN, 2000, v. II, p. 2222.

<sup>383</sup> MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 206.

se ver livres de Jesus como perturbador. A opinião que os considera um partido religioso, conhecida na literatura rabínica como Boetusianos, ou seja, aderentes da família de Boeto, cuja filha Mariamne, foi uma das esposas de Herodes o Grande, e os filhos foram por este elevados à posição sumo-sacerdotal, atualmente não é de todo aceita.<sup>384</sup> Lc não menciona os herodianos em seus dois relatos, (6:6-11; 20:20-26), paralelos em Mateus e Marcos. Provavelmente pelo fato de eles terem pouco significado para seus leitores. A ausência de referência sobre os herodianos na literatura secular “sugere que sua presença foi de curta duração”.<sup>385</sup> Conforme Grundmann, um partido com esse nome não é conhecido na Palestina, e não conseguiria se manter, tendo em vista a antipatia contra os integrantes estrangeiros da casa de Herodes. Portanto, a expressão deve designar “empregados de Herodes”.<sup>386</sup>

συμβούλιον **“conselho”, “concílio”**.

No grego clássico, as palavras que estão associadas com a raiz de *sumbouvliōn*, se referem ao conselho que uma pessoa dá a outra. O termo em si significa “concílio”.<sup>387</sup>

רָצָה é o termo usado no AT e significa “sugerir”, “aconselhar”, “decidir”, “inventar” (um plano), “planejar”. A primeira ocorrência encontra-se em Êxodo 18:19, onde Moisés é aconselhado por seu sogro. Em 2Re 18:20, onde Rabsaquê afronta Ezequias, o termo sugere as costumeiras e cuidadosas decisões que integram um plano de combate. Salmos 33:10 menciona as nações que não têm seus planos de acordo com os de Deus. Isaías afirma que a esperança única de Judá pode ser encontrada no Messias, que tem, como uma de suas características, ser conselheiro (9:6). Em 11:2 o “Espírito de conselho e fortaleza repousará sobre ele”. Assim Jesus é descrito como um conselheiro por excelência.<sup>388</sup>

No NT é usado para descrever os complôs malignos dos judeus contra Jesus e a igreja primitiva (Mt 26:4; Jo 18:14; At 9:23). Mas também é usado para os bons conselhos que Cristo deu à igreja de Laodiceia (Ap 3:18). Aplica-se também ao conselho de um governador romano (At 25:12). Mateus emprega συμβούλιον ἔλαβον “tomar conselho”, um latinismo

<sup>384</sup> MEIKLEJOHN, J. W. Herodianos. In: DOUGLAS, J. D. (Org) **O Novo dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 712.

<sup>385</sup> HILLYER, N. Saduceus e herodianos. In: COENEN, 2000, v. II, p. 2224.

<sup>386</sup> GRUNDMANN, 1980, p. 97.

<sup>387</sup> MARSHALL, I. H. Concílio, Sinédrio. In: COENEN, 2000, v. I, p. 383.

<sup>388</sup> GILCHRIST, P. R. Conselho, plano. In: HARRIS, 1998, p. 638-639.

equivalente de *consilium capere* “resolver”, referindo-se às maquinações das autoridades judaicas contra Jesus (12:14; 22:15; 27:1,7; 28:12).<sup>389</sup>

ἀπόλλυμι “**destruir**”.

Este verbo é um composto de ολλυμι “destruir”, “pôr fim a”, “perder”. Em Homero se acha com sentido duplo: (a) “perder” (pai, cônjuge, coragem, vida) e (b) “aniquilar” (uma multidão de pessoas numa guerra), “destruir”, “matar”. Em Aristóteles tem a idéia de “destruição”, “derrubada”, “aniquilamento”. Ἀπολλύων “apollyon” é uma personificação do hebraico הַרְבָּא “ruína”. Significa o “destruidor”, e contém um jogo de palavras com o nome de *Apollōn*, o deus das pragas. As idéias transmitidas por este grupo de palavras geralmente incluem lesões de natureza divina, a destruição ou o término da existência terrestre.<sup>390</sup>

No AT הַרְבָּא é um termo comum para morrer. No piel e no hifil é usado transitivamente no sentido de matar ou demolir casas, ídolos ou reinos).<sup>391</sup>

Mesmo que a forma simples ολλυμι não seja encontrada no NT, formas verbais de ἀπόλλυμι ocorrem 90 vezes. As palavras falam da perda de uma ovelha ou moeda (Lc 15:4,8). ἀπόλλυμι se acha no sentido de “matar”, “destruir” em Mt 2:13; 27:20; Mc 3:6 par.; 9:22; 11:18 par. Em cada caso se refere a uma pessoa.<sup>392</sup> Marcos especialmente usa o termo com referência à execução política (6:19; 8:31; 12:5; 14:1).

παρατηρέω para “ao lado de” τηρέω “guardar, manter vigilância sobre” igual a “**observar atentamente junto de**”.

τηρέω no grego clássico significa “ter em vista”, “aguardar” (o tempo da oportunidade certa), “ficar de espreita” (de uma pessoa). O composto παρατηρέω, de Demétrio em diante, é idêntico com o verbo simples na voz ativa e média, mas, como substantivo, é empregado para observância de exigências legais.<sup>393</sup>

<sup>389</sup> MARSHALL, I. H. Concílio, Sinérdio. In: COENEN, 2000, v. I, p. 383.

<sup>390</sup> HAHN, H. C. Destruir. In: COENEN, 2000, v. I, p. 540.

<sup>391</sup> HARRIS, 1998, p. 1.

<sup>392</sup> HAHN, H. C. Destruir. In: COENEN, 2000, v. I, p. 540-541.

<sup>393</sup> SCHÜTZ, H. G. Guardar, conservar, vigiar. In: COENEN, 2000, v. I, p. 925.

No AT,<sup>394</sup> o termo equivalente נִצְּחָה, tem como significado a idéia de “ter plena consciência de uma situação a fim de obter alguma vantagem ou de precaver-se de ser surpreendido pelo inimigo”. Como verbo, aparece no sentido de “ficar à espreita”, “ficar de emboscada” (veja Sl 37:32).<sup>395</sup>

No NT o termo aparece 70 vezes e tem como significado: “guardar”, “vigiar” (At 16:23; Mt 27:36); “conservar” (Jo 2:10; 12:7; 2Pe 2:4); “preservar inculpável” (1Ts 5:23; 1Co 7:37; 1Tm 5:22); “seguir” a lei (Tg 2:10), o sábado (9:16), as tradições (Mc 7:9), os mandamentos de Jesus (Jo 14:15,21; 15:10, etc.). Como composto, o verbo se acha apenas no sentido de “espreitar por” (Mc 3:2; paralelo Lc 6:7; 14:1; 20:20; At 9:24 com exceção de Gl 4:10).<sup>396</sup> Swete define o termo a partir de Mc 3:2 como “observar minuciosamente, como se acompanhasse o objeto com o propósito de vigiar seus movimentos”.<sup>397</sup>

κατηγορέω “**acusar**”.

No grego clássico, significa “falar contra alguém”, “acusar”<sup>398</sup>

O verbo empregado no AT é נִצְּחָה “ser adversário”, “resistir”, “acusar”. Frequentemente designa aquele que guarda rancor ou alimenta animosidade. O testemunho geral do AT em relação a este termo aponta para constante hostilidade contra Deus e animosidade contra os homens (Jó 1:11; 2:3-5). Satanás é descrito como “acusador” dos homens diante de Deus ao longo da história.<sup>399</sup>

No NT significa ser um “acusador”, “acusar”, “trair”, “fazer conhecido”, “afirmar”, “asseverar”. Os adversários de Jesus o observavam para ver se curaria num sábado, a fim de que pudessem achar um pretexto e acusá-lo da violação do sábado diante do sinédrio (Mc 3:2; Lc 6:7. Os principais sacerdotes acusavam Jesus diante de Pilatos (Mc 15:3-4; Lc 23:10,14). Lucas usa com mais freqüência o termo no livro de Atos, para descrever os vários ataques contra Paulo (22:30; 24:2; 25:5; 28:19). Ele se defendia, argumentando que seus acusadores não podiam comprovar suas acusações (24:13,19; 25:5,11,16). Apelou a César, mas não para

<sup>394</sup> A LXX traduz como observância religiosa, tendo como objeto os mandamentos de Deus (1Sm 15:11) ou da sabedoria (Pv 3:1) SCHÜTZ, H. G. Guardar, conservar, vigiar In: COENEN, 2000, v. I, p. 925-926.

<sup>395</sup> HARTLEY, J. E. Vigiar. In: HARRIS, 1998, p. 1299.

<sup>396</sup> SCHÜTZ, H. G. Guardar, conservar, vigiar. In: COENEN, 2000, v. I, p. 926-927.

<sup>397</sup> SWETE, H. B. Apud: RIENECKER, 1995, p. 70.

<sup>398</sup> BIETENHARD, H. Acusador, acusar. In: COENEN, 2000, v. I, p. 19.

<sup>399</sup> PAYNE, J. B. Adversário. In: HARRIS, 1998, p. 1474-1475.

acusar os judeus (28:19). O termo ainda é usado num sentido não jurídico (Rm 2:15). Para Satanás, o termo é empregado somente em Ap 12:10, visto que o autor segue os conceitos judaicos. Alguns textos (Lc 10:18; Jo 12:31; Rm 8:33-34) ainda descrevem a queda de Satanás, mas sem o uso do termo. Em outras passagens, o termo se refere a acusadores humanos diante de tribunais terrestres, como no caso de Paulo, diante dos procuradores romanos (At 23:30,35; 25:16,18).<sup>400</sup>

As várias análises lexicográficas realizadas até aqui, ajudam a compreender melhor o sentido específico do termo pesquisado dentro do seu contexto (Mc 3:1-6) bem como a relação com outras passagens no texto sagrado, contribuindo para conclusões mais amplas.

### ***2.1.8 Nova tradução***

- 1- E entrou novamente na sinagoga. E estava ali um homem que tinha a mão ressequida.
- 2- E observavam com cuidado se Jesus nos sábados curaria o homem, a fim de o acusarem.
- 3- E disse ao homem que tinha ressequida a mão: levanta-te e vem para o meio.
- 4- E perguntou a eles: é lícito nos sábados fazer o bem ou o mal, salvar a vida ou matar? Mas eles estavam em silêncio.
- 5- E tendo olhado ao redor com raiva, estando entristecido com a dureza do coração deles, diz ao homem: estenda a mão. E estendeu a mão dele e Jesus a curou.
- 6- E tendo saído os fariseus, imediatamente decidiram e tramavam com os herodianos em como o matariam.

### ***2.1.9 Formulação do escopo***

No centro da perícopes 3:1-6, encontra-se a violação do sábado, - que era o símbolo oficial do judaísmo, juntamente com a sinagoga - por Jesus. Esta acontece oficialmente com a cura de um doente, que não corria risco de morte. Provoca uma forte reação por parte dos adversários dele. Estes eram defensores violentos do sistema da lei e do Templo, em torno do qual a sociedade estava organizada. Para este sistema Jesus dá um novo sentido, apontando com a cura não urgente, para o fato de que para o homem sempre deve ser feito o bem, e nunca o

---

<sup>400</sup> BIETENHARD, H. Acusador, acusar.. In: COENEN, 2000, v. I, p. 19-20.

mal, ou seja, a salvação integral. Nisto se resume a vontade de Deus que Jesus cumpre, não mais sob a lei, mas sob graça e misericórdia de Deus.

### *2.1.9.1 Atualização*

Ao ir à sinagoga aos sábados (igreja aos domingos), Jesus deixou seu exemplo. A sinagoga é o lugar onde se pode ouvir e ensinar a palavra de Deus. Disso pode-se concluir, a nível prático e pessoal, que nós, aos domingos, também devemos participar dos cultos na igreja. Podemos ouvir e aprender os ensinamentos de Cristo e, além disso, ajudar e ensinar aqueles que chegam, não só com uma mão paralisada, mas também com a alma paralisada em função das agruras impostas por um mundo sem amor. Assim como o homem da mão paralisada estava na sinagoga e tinha esperança de receber ajuda de Jesus, nós, que temos problemas, talvez de toda ordem, igualmente devemos buscar em Deus a ajuda para nossas almas. As boas intenções nem sempre são suficientes. Os adversários de Jesus estavam bem intencionados, mas mal orientados. Todas as pessoas têm intenções boas, mas o mundo não sofre nenhuma transformação profunda por causa dessas intenções boas. Jesus quer que confessemos nossos (1Jo 1:9) pecados a Ele e, a partir daí, Ele pode causar uma transformação profunda, assim como aconteceu com o homem da mão aleijada.

Os adversários de Jesus aparentemente não estavam na sinagoga para aprender, ensinar ou adorar a Deus, mas para observar o que estava para acontecer e proferir uma sentença (3:2). Quando nós vamos à igreja, devemos ter um sentimento de amor fraterno (Hb 10:24). Muitas pessoas vão à igreja para observar como o próximo está vestido, para observar erros de português na prédica do pastor, para tecer críticas a quem está ministrando louvor... e assim humilhando quem está em busca de alívio para seu sofrimento. Por outro lado, muitos pensam no trabalho da semana que está se iniciando, no churrasco do meio-dia, na prestação que poderia ser assumida com o valor do dízimo... Provavelmente, em muitos cultos dominicais, alguns de nós somos encontrados nesta situação. Talvez aí se faz necessária a palavra de Jesus: “vem para o meio” (3:2). Uma vez no meio de todos e em pé, certamente apareceriam muitas “doenças” que Jesus precisa curar. Talvez alguns membros da igreja poderiam até murmurar: a igreja não é lugar de pedir perdão, pois atrapalha o culto; a igreja não é lugar de chorar, constrange os visitantes; a igreja não é lugar de pedir auxílio financeiro, cada um deve trabalhar pelo seu sustento; a igreja não é lugar para manifestações do Espírito Santo, gera uma certa desordem. Pessoalmente Jesus nos convoca a não julgar os outros pelo que nós

somos e dispomos, mas amar o próximo como a nós mesmos, e estar próximo de alguém para fazer o bem (Lc 10:25-37), independente da situação e do dia.

Em relação às igrejas, podemos observar que o sistema eclesiástico tradicional impede muitas pessoas de receberem ajuda. Assim como no judaísmo, a estrutura eclesiástica (como interesses próprios podem causar cegueira espiritual), nem sempre ajuda na cura das pessoas que vêm em busca de ajuda com suas almas emoções e sentimentos feridos, seja pelas dificuldades da vida ou pecado. Assim, nas palavras de Wegner:

*As igrejas* apresentam uma variação muito grande quanto ao grau de acolhimento que oferecem a pessoas moralmente desacreditadas e maculadas. Para maioria delas, os escândalos morais afrontosos socialmente continuam sendo atrelados à sexualidade: são pecados, como a prostituição, o homossexualismo e o estupro, e pecados relacionados ao matrimônio, como o adultério e a separação de casais. Outros pecados, como os de ordem política (abuso de poder, corrupção), econômica (exploração) e cultural (idolatria à cultura ocidental), também são percebidos, mas não chegam a estigmatizar social ou moralmente os seus agentes. Muitas igrejas acentuam por demais certos pecados, em detrimento de outros que são minimizados. Que interesses movem as igrejas para esse tipo de prática “discriminatória”? Agem elas, nestes casos, de acordo com conveniências sociais e econômicas? Que teriam elas a perder se pusessem o dedo também em feridas morais de ordem econômica e política, como, p. ex., a exploração salarial a que estão sujeitos empregados do comércio, indústria e setor de serviços ou a redução da pensão real imposta pelo governo aos e às aposentadas?<sup>401</sup>

Isso não significa que a igreja e toda a sua estrutura tenha que resolver todos os problemas existentes. Nem que ela tenha a tarefa de minimizar ou concordar com o pecado de certas pessoas, mas orientar e ajudar na restauração da alma das pessoas marcadas pelo pecado. A igreja tem o dever de ser “coluna e baluarte da verdade” (1Tm 4:15). As pessoas chegam na igreja decepcionadas com tudo o que conhecem. Buscam na igreja e principalmente em Jesus a solução para suas decepções. Estas vão de corrupção política, desvio de recursos públicos, violência, desemprego, filas em postos de saúde, sentimento de culpa por prática sexual ilícita até ao vazio complicado da alma. Quando alguém chega até a igreja, é porque não vê mais saída para sua vida em nada, apenas em Jesus. Esta pode ser a última cartada, a última esperança. Por isso a igreja deve receber estas pessoas prontamente, sem se importar com a estrutura eclesiástica, que, a exemplo do sábado, só é útil enquanto não atrapalha a prática do bem. Os fariseus passaram a odiar um homem, que havia ajudado a outro homem, que sofria. É um exemplo claro de homens que amam mais a estrutura e o sistema do que a Deus. O mesmo ainda acontece em algumas igrejas. Os grandes temas da fé não são discutidos. Os

---

<sup>401</sup> WEGNER, 1998, p. 314.



meios para ajudar os excluídos da sociedade moderna, que deveriam ser discutidos pela igreja, caem no esquecimento.

Num sentido positivo, muitas igrejas e suas respectivas convenções desenvolvem um excelente trabalho. Além da pregação da mensagem da cruz (1Co 1:18) e princípios de vida (Gn 2:24; Mc 10:2ss; Rm 1:18-32; 13:8ss; Ef 5:18-19), elas lideram trabalhos de assistência social (muitas em parcerias com prefeituras e ONGs), como recuperação de viciados, aconselhamento de presidiários, atendimento a crianças de rua (orfanatos), idosos, hospitais... Com estas ações práticas, elas colaboram para uma transformação profunda na sociedade, ou seja, fazer o bem que é ordenado por Deus.

A questão de não curar no sábado poder-se-ia comparar como “pedir ao povo que se afastasse dos lixões hoje em dia, alegando questões de higiene!”<sup>402</sup> Assim como o faminto não está interessado em questões de higiene, o doente não está interessado em questões de lei, mas na recuperação da sua saúde. O que é necessário salientar, aqui, é que as necessidades humanas não admitem leis.

Quando Jesus pergunta se é lícito nos sábados fazer o bem ou o mal, está forçando seus críticos a tomarem uma decisão. Esta mesma pergunta também pode ser lançada à sociedade em geral, que, a exemplo dos adversários de Jesus, nem sempre responde se é lícito fazer o bem ou o mal. Como exemplo de pergunta não respondida, podemos citar a questão da superlotação dos presídios, hospitais e postos de saúde, da corrupção política, da violência, da prostituta que é usada por alguém da sociedade mais elevada, que a partir daí poderá se tornar mãe solteira, e seu filho talvez nunca conhecerá o amor de pai.<sup>403</sup> Conseqüentemente ele poderá vingar-se da sociedade, mantendo alguém refém ou comandando ataques de alguma cadeia com sistema carcerário aos frangalhos. Por que a sociedade não responde a estas questões, oferecendo a cura e libertação? Teria a sociedade um “coração duro”? Certamente, existem muitas ações em sentido contrário. (veja acima).

Tanto o indivíduo, a igreja e a sociedade devem “vir para o meio”, expor suas misérias espirituais, “estender a mão”, reconhecer os seus erros, limitações e pecados, receber a cura

---

<sup>402</sup> WEGNER, U. Jesus e economia no evangelho de Marcos, In: **Reflexos da brisa leve**, p. 98. CEBI. 1991.

<sup>403</sup> Um corpo é formado por milhares de células. Se as células adoecem ou se decompõem, o corpo também adoecer e se decompõem. A família é considerada como célula da sociedade Gn (1:27-28). Quando as famílias adoecem, a sociedade parece entrar em estado de decomposição.

de Jesus e trabalhar por uma sociedade melhor arcando com o ônus da tomada de decisão pela prática do bem.<sup>404</sup> Poder-se-ia concluir com as palavras de Barclay, quando comenta sobre a dureza de coração: “Sempre que o homem coloca as suas próprias idéias no lugar que Deus deve ocupar, seguindo teimosamente o seu caminho, está prestes a atingir uma condição em que seu coração se tornará petrificado, em que seu coração e sua consciência se tornarão insensíveis e seus olhos ficarão cegos.”<sup>405</sup>

### ***2.1.10 O sentido das perícopes sabáticas em Marcos***

Como já visto anteriormente na análise redacional, Marcos recebe blocos preconcebidos em sua obra. Nestes blocos se encontram as perícopes relativas ao sábado (2:23-3:6). A profanação intencional do sábado por parte de Jesus constitui-se numa transgressão de uma ordem fundamental do judaísmo. Assim Jesus forjou seus adversários que levaram a uma série de discussões. Através das perícopes sabáticas, a comunidade queria demonstrar as razões que levaram à rejeição de Jesus por Israel. As discussões que Jesus teve com seus adversários, na verdade, querem responder as causas sobre a cruz, que era uma questão legítima de fé para a comunidade. Para Marcos, a trajetória de Jesus desde o seu início é determinada pela controvérsia com seus adversários (veja 7:1; 10:2).<sup>406</sup> Também na discussão com os adversários, deve ser vista a nova prática que a igreja cristã havia adotado com a separação do sábado judeu. Esta nova prática da igreja perante o sábado se baseia nos ditos de Jesus (2:27-28). No verso 27 Jesus coloca o homem e suas necessidades acima do sábado. Com isso a obrigatoriedade total da lei é questionada, mas não negando a validade da lei do sábado em si. No verso 28 Jesus vai ainda mais longe ao afirmar que é “senhor também do sábado”. Neste dito a igreja reconhece que Jesus também tem autoridade sobre a validade ou supressão do sábado. Sob o seu domínio a casuística sabática tem seu fim.<sup>407</sup>

Nas perícopes previamente recebidas por Marcos, ele apenas faz intervenções ao juntar 2:23-26 com o logion 2:27 numa única grande cena através da palavra sábado. Ele, como helenista, não tem muito interesse nos detalhes da problemática do sábado. O que para Marcos é importante é o afunilamento cristológico que a cena agora recebe por esta ampliação, ou seja, Jesus confronta seus adversários com sua reivindicação de pleno poder. Para o evangelista, as

<sup>404</sup> Para uma atualização a partir da Teologia da Libertação, veja MYERS, 1993, p. 202-206.

<sup>405</sup> BARCLAY, 2000, p. 171.

<sup>406</sup> ROLLOF, 1973, p. 73-74

<sup>407</sup> LOHSE, E. σαββατον. In: KITTEL, 1949-1979, v. VII, p. 22.

palavras de Jesus tanto 2:10 como 2:28 têm o mesmo peso, embora para os adversários estas palavras permanecem ocultas. Somente mais tarde seu sentido é revelado aos discípulos (8:31).<sup>408</sup>

## 2.2 Texto paralelo: Mateus 12:9-14

### 2.2.1 Contexto mateano

O estilo literário do evangelho de Mateus parece complexo, pelo fato de estar apegado às raízes do judaísmo<sup>409</sup> e ao mesmo tempo tentando formar uma nova comunidade a partir de Cristo. Mateus geralmente é considerado o evangelho mais judaico de todos os evangelhos. As características que deixam transparecer o ambiente judaico em Mateus são as crenças e costumes judaicos do primeiro século cristão, como sábado, leis dietéticas, dízimos, lei, além de referências vetero-testamentárias. Nessa dependência da religiosidade judaica constata-se que a lei não foi interrompida (Mt 5:19; 23:3). A forma de expressão também mostra sinais de dependência. Mateus fala “reino dos céus”, enquanto Marcos e Lucas falam “reino de Deus”. Mateus também faz uso de um estilo grego que era usado nas sinagogas, parece ser de nível mais elevado do que o grego popular ou até mesmo o grego<sup>410</sup> de Marcos. Mateus está fortemente influenciado pela LXX, mas não utiliza conscientemente o estilo da LXX. Para Mateus, a LXX “determina sua linguagem, mas não a sua forma estilística.”<sup>411</sup>

Talvez se poderia concordar com Hörster, que diz existir uma certa tensão entre particularismo e universalismo em Mateus. Particularismo porque Jesus e seu ministério se

<sup>408</sup> ROLLOF, 1973, p. 74.

<sup>409</sup> Luz pressupõe que a comunidade mateana não tem lugar na sinagoga judaica, e já existe uma ruptura definitiva entre a comunidade e a sinagoga. Para provar sua tese, Luz argumenta que Mateus usa termos como “sinagoga deles” (Mt 12:9) e “vossas sinagogas” (23:34). LUZ, Ulrich. **El evangelio segun San Mateo**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993. v I p. 97-98. Por outro lado, Marcos também usa a expressão “sinagoga deles” (1:39). Conforme Saldarini, esta frase em Marcos é textualmente suspeita, e pode ter se originado da influência mateana sobre copistas. SALDARINI, 2000, p. 117. n. 87. Veja também KILPATRICK, G. D. **The origins of the gospel according to St. Matthew**. Oxford: Claredon Press, 1946. p. 110-111.

<sup>410</sup> Além do grego, todas as outras peculiaridades lingüísticas denotam que Mateus pertencia a uma comunidade. Muitos detalhes estilísticos formam expressões que pertenciam a uma determinada tradição. Luz cita Norden para destacar a diferença entre a literatura grega clássica e a literatura cristã primitiva: “os autores cristãos não são autores que seguem livremente, e nem querem seguir, mas se consideram expoentes de uma comunidade.” NORDEN, E. *Antike Kunstprosa* v II. Apud: LUZ, 1993, v. I, p. 54.

<sup>411</sup> LUZ, 1993, v. I. p. 53.

restringem somente a Israel (Mt 10:5-6). Universalismo porque o ministério de Jesus abrange pessoas de todas as raças. Este já está presente no nascimento de Jesus, quando astrólogos vêm do oriente para adorar Jesus (Mt 2:1-12). A árvore genealógica de Jesus inclui mulheres gentias, como Raabe e Rute (Mt 1:5). Em seu sermão apocalíptico, Jesus diz que o evangelho deve ser anunciado a todos os povos (Mt 24:14). Por último, o Senhor ressurreto incumbe a seus discípulos a grande missão: "...fazei discípulos de todas as nações,..." (Mt 28:19). Segundo Hörster, a tensão entre o particularismo e universalismo ensina que o evangelho foi escrito por uma testemunha de Jesus. Esta testemunha entende que Jesus se dedicou aos judeus, mas que os seus discípulos têm a missão de levar o evangelho a todas as pessoas, principalmente sobre os gentios.<sup>412</sup> Isso leva a crer que Mateus é um evangelho judeu cristão.

Para descobrir a posição de Mateus em relação ao judaísmo, faz-se necessário observar a diversidade dentro da comunidade judaica do século I, no Império Romano. Mateus afirma a centralidade de Jesus Cristo como Filho de Deus e Salvador mesmo num contexto judaico. Esta afirmação não contradiz uma interpretação judaica da Bíblia e nem a cultura judaica. O autor está ciente das tensões que podem vir a existir entre seu grupo minoritário e a comunidade judaica maior. Ele ainda não considera o seu grupo como a religião que vai substituir o Israel antigo pelo Israel verdadeiro. O autor percebe que Jesus e aqueles que crêem nele são fiéis a Deus. Provavelmente esta percepção provém da observância do cumprimento das profecias do Antigo Testamento, algumas como Is 7:14; 9:1-2.

Deve-se levar em conta que Mateus escreve inserido num contexto de diversidade dentro do judaísmo. Muitos movimentos sociais, religiosos e políticos competiam por poder e influência na Palestina do século I. Além da rebelião política liderada por Bar-Kókeba (132-135d.C.), grupos apocalípticos articulavam as aspirações da comunidade judaica para a reforma e prática das promessas de um governo teocrático. Também surgiram várias tendências místicas dos círculos apocalípticos. Em contrapartida, havia os judeus que criam em Jesus, e promoveram para si versões próprias de ensinamento messiânico e práticas judaicas. Em paralelo com estes movimentos e grupos, o rabinismo primitivo criou um grupo de reformadores que perguntavam pela plenitude da vontade divina para Israel. O movimento – rabínico primitivo – reconstruiu o judaísmo que incluía o Templo e sacrifícios em todos os

---

<sup>412</sup> HÖRSTER, Gerhard. **Bibelkunde und einleitung zum Neuen Testament**. Wuppertal: Brockhaus, 1998. p. 66-67; RIENECKER, F. **Evangelho de Mateus: comentário esperança**. Curitiba: Evangélica Esperança, 1998. p. 22 ss.

seus detalhes<sup>413</sup>, que já haviam perdido o significado divino. Assim, o judaísmo do final do primeiro século e segundo século era mais um grupo de comunidades inserido numa tradição variada e inconstante que crescia rumo ao sistema talmúdico abrangente, que era relativamente estável e de séculos mais tardios<sup>414</sup>.

### 2.2.2 *Os adversários*<sup>415</sup> *de Jesus em Mateus*

As únicas pessoas rejeitadas por Mateus são os líderes de Israel. Entre estes líderes de Israel se encontram os seguintes grupos: os fariseus, os escribas, os chefes dos sacerdotes, os anciãos do povo, os saduceus e os herodianos. Estes grupos são conhecidos nos outros evangelhos e também na literatura secular, mas são destacados de forma especial na literatura mateana. Os fariseus e escribas seguem Jesus por todos os lugares que Ele vai. Eles procuram discutir com Jesus sobre a lei do sábado (inclusive curas no sábado), pureza ritual, blasfêmia e questionam a sua autoridade. Em Jerusalém, a liderança nacional, composta por chefes dos sacerdotes, os anciãos e os escribas (Mt 21:15-16, 23), procura atrapalhar o bom relacionamento que Jesus tinha até então com o povo, objetivando enfraquecer seu ministério. A partir daí Mateus parece rotular os líderes com uma visão negativa, a tal ponto de se tornarem adversários de Jesus.

Mateus está constantemente interagindo com os fariseus e, nessa interação, eles são quase sempre oponentes de Jesus. Isso não quer dizer que Mateus inventou o conflito, pois este é histórico. O que parece acontecer é que Mateus é mais explícito no trato com os fariseus oponentes, do que Marcos e Lucas. Ao verificar, minuciosamente, os relatos sobre os fariseus nos sinóticos, pode-se observar o seguinte: sobre a pregação de João Batista, Marcos diz: “Saíam a ter com ele toda a província da Judéia e todos os habitantes de Jerusalém” (Mc 1:5); Lucas diz “multidões” (Lc 3:7) e, Mateus no mesmo episódio, diz “fariseus e saduceus” (Mt 3:7). Num próximo relato, sobre o sinal de Jonas, pode-se constatar as seguintes diferenças: Marcos omite este relato; Lucas diz que: “Como aflúissem as multidões, passou Jesus a dizer: Esta é geração perversa! Pede sinal;...” (Lc 11:29); e Mateus diz: “alguns escribas e fariseus

<sup>413</sup> Veja NEUSNER, Jacob. **Judaism**: The evidence of the mishnah. Chicago/Londres: University of Chicago, 1981. O desenvolvimento da visão universal rabínica.

<sup>414</sup> SALDARINI, 2000, p. 24-30.

<sup>415</sup> Nos sinóticos, os adversários de Jesus, com suas respectivas características e tarefas são descritos como fariseus e escribas, saduceus e sacerdotes. Já no evangelho de João, eles são simplesmente descritos como judeus. Se com judeus João está se referindo a todo o povo judeu, ou à liderança ou a um grupo específico do povo, só pode ser detectado através do contexto. HÖRSTER, 1998, p. 22.

replicaram: Mestre, queremos ver da tua parte algum sinal.” (Mt 12:38). Num caso de exorcismo, praticado por Jesus, Marcos diz que “Os escribas, que haviam descido de Jerusalém, diziam: Ele está possesso de Belzebu. E: É pelo maioral dos demônios que expelle os demônios” (Mc 3:22). O relato lucano é diferenciado: “De outra feita estava Jesus expelindo um demônio que era mudo. E aconteceu que ao sair o demônio o mudo passou a falar; e as multidões se admiravam. Mas alguns dentre eles diziam: Ora, ele expelle os demônios pelo poder de Belzebu, o maioral dos demônios.” (Lc 11:14-15). Mateus, por sua vez, diz: “Mas os fariseus, ouvindo isto, murmuravam: Este não expelle os demônios senão pelo poder de Belzebu, maioral dos demônios.” (Mt 12:24). Na parábola dos lavradores maus, Marcos, em seu relato, apresenta: “E procuravam prendê-lo, mas temiam o povo; porque compreenderam que contra eles proferira esta parábola. Então, desistindo, retiraram-se.” (Mc 12:12). Lucas, em seu relato, diz: “Naquela mesma hora os escribas e os principais sacerdotes procuravam lançar-lhe as mãos, pois perceberam que em referência a eles dissera esta parábola: mas temiam o povo.” (Lc 20:19). No mesmo acontecimento, Mateus insere fariseus: “Os principais sacerdotes e os fariseus<sup>416</sup>, ouvindo estas parábolas, entenderam que era a respeito deles que Jesus falava;” (Mt 21:45). Especificamente nos debates, percebe-se o interesse de Mateus em apresentar os fariseus como oponentes de Jesus. É característico de Mateus a maneira como ele relaciona os fariseus com a paixão de Cristo. Marcos e Lucas não citam os fariseus na paixão de Cristo. Marcos os cita apenas na questão própria deles (Mc 12:13). Aparentemente o relato antigo não estava interessado na parte de culpa farisaica da paixão de Cristo. Mateus acrescenta dois elementos essenciais ao relato de Marcos sobre a parábola dos lavradores maus (Mc 12:1-12). Mateus relaciona o desejo de prender Jesus, copiado de Marcos, aos principais sacerdotes e fariseus (Mt 21:45-46).

---

<sup>416</sup> Juntar “principais sacerdotes e fariseus”, do ponto de vista histórico, está incorreto. São dois gêneros distintos. Os sacerdotes são um grupo bem delimitado, por descendência e por posição, enquanto os fariseus são uma facção partidária. Havia sacerdotes ou escribas de inclinação farisaica ou saducéia. Acredita-se que numa compreensão vulgar os fariseus aparecem como escribas e que a junção de principais sacerdotes e fariseus simplesmente quer dizer principais sacerdotes e escribas. Provavelmente Mateus e João, que usam estes termos, não dão a devida atenção às realidades históricas e, consciente ou inconscientemente, partem da situação do seu tempo, quando os fariseus ocupavam sozinhos o posto que até a guerra judaica tiveram de compartilhar com outros. A fórmula “principais sacerdotes e fariseus”, portanto, é anacrônica. Coloca as autoridades judias da atualidade lado a lado com os detentores do poder do templo antes da destruição. O peso do histórico e a situação atual atuam conjuntamente e cunham não apenas a concepção teológica, mas também a visão das instituições judaicas. HUMMEL, 1966, p. 16.

A participação dos fariseus na oposição contra Jesus não é novidade, em Mateus, visto que já aparece em Marcos 3:6. A novidade é o interesse incisivo que Mateus tem na parte de culpa dos fariseus. Pode-se dizer que, para Mateus, os fariseus são adversários reais de Jesus. Após a destruição do templo, há a predominância do farisaísmo, em situação diferente da que Jesus enfrentou em seu tempo. Essa situação nova Mateus, mesmo respeitando a tradição, tem deixado transparecer na história de Jesus.<sup>417</sup> O motivo pelo qual Mateus destaca explicitamente os fariseus como oponentes parece ser a sua preocupação com a justiça, “se a vossa justiça não exceder em muito a dos escribas e fariseus, jamais entrareis no reino dos céus.” (Mt 5:20). Outro motivo poderia ser a ênfase de Mateus em relação ao juízo, que cai sobre os fariseus (Mt 15:12-13; 23:1-36), e no retrato que ele pinta dos fariseus como oponentes de João Batista (Mt 3:7).

O termo fariseus realmente se destaca em Mateus, e isto se deve à sua ação redacional consciente. Em passagens onde Marcos e Lucas citam “alguns deles” ou “escribas”, Mateus propositalmente cita fariseus. Sempre que possível, Mateus coloca os fariseus como adversários de Jesus, principalmente em debates.

Ao que parece, Mateus e sua comunidade estão em disputa com os líderes judaicos. Mateus tenta desacreditar os líderes para poder impor a sua própria liderança<sup>418</sup> (Cristianismo) e pôr em prática o que Jesus ensinou. Mesmo assim, Mateus não rejeita o judaísmo ou o povo judeu, em favor da criação de uma nova comunidade cristã. As polêmicas de Mateus não se referem ao povo judeu em geral, mas a alguns líderes e determinadas interpretações<sup>419</sup> judaicas.

O judaísmo tinha os 613 mandamentos proclamados por Moisés, para cumprir, 365 negativos, um para cada dia do ano e 248 positivos. De acordo com Rabi Simlai, os 613 mandamentos foram resumidos por Davi em onze (Sl 15); por Isaías em 6 (Is 33:15); por Miquéias em três (Mq 6:8); novamente por Isaías em dois (Is 56:1) e finalmente por Amós em um mandamento (Am 5:4).<sup>420</sup> Jesus, ao ser interrogado por um fariseu, sobre “qual é o grande mandamento na

<sup>417</sup> HUMMEL, 1966, p. 12-14.

<sup>418</sup> Para a questão judaísmo e cristianismo, veja VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do judaísmo**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 59s; VERMES, 1995, p. 191-197.

<sup>419</sup> Saldarini afirma que a citação de Mateus, “o reino vos será tirado e dado a outro povo que produza frutos” (Mt 21:43), não significa que haverá um novo povo, mas que é uma referência à polêmica judaica interna. SALDARINI, 2000, p. 80.

<sup>420</sup> Makkot 24a. In: EPSTEIN, 1952, p. 169-173.

lei?”, responde: “Amarás o Senhor teu Deus... e o teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22:34-40). Parece que Jesus resume toda a lei nestes dois mandamentos e diz que deles dependem toda a lei e os profetas.

Para Mateus, os fariseus são adversários reais de Jesus. Ele não diferencia com detalhes escribas como líderes e os simples membros das chaburoth farisaicas. Para Mateus, os fariseus são os poderosos líderes religiosos, provavelmente por isso são colocados juntos com os detentores do poder do templo, a aristocracia sacerdotal. “Mateus lida com um judaísmo guiado unicamente pelos fariseus”.<sup>421</sup>

### ***2.2.3 O confronto de Jesus com os fariseus (12:9-14)***

Mateus<sup>422</sup> traz à tona uma nova realidade na oposição a Jesus. Os fariseus começam a forjar planos para tirar a vida de Jesus, no momento em que percebem que o seu sistema de valores está ameaçado. Aparecem duas abordagens diferentes, em relação à religião, nesta perícopie: Jesus tinha sempre um interesse pessoal. Nada do sistema judaico interessava a Jesus, a não ser que se relacionasse com Deus e com o homem. Já os fariseus, de modo visivelmente contrário ao de Jesus, faziam do sábado e dos rituais de purificação fins em si mesmo, não abrangendo o ser humano no seu contexto de necessidade. Parece que o abismo entre Jesus e os fariseus está crescendo. Até mesmo com sua mãe e seus irmãos (Mt 12:46-50). Parece que Mateus está apontando para Jesus como se Ele estivesse se provendo de uma nova família, família em que os gentios podem ser incluídos.<sup>423</sup> Mateus narra a retirada de Jesus de Israel. Na narração, diante dos ataques dos adversários, aparece por três vezes o termo ἀναχωρέω “retirar-se” (12:15; 14:13; 15:21). Ainda outras duas vezes o autor expressa a retirada de Jesus de forma um pouco diferente. Mateus usa ἀφείλς τοὺς ὄχλους “deixando as multidões” entrou em casa - onde ensina os discípulos - (13:36) e, καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν “deixando-os para trás, saiu” (16:4). O evangelista parece deixar claro que, toda vez que Jesus se retira, é após uma discussão com seu adversários.<sup>424</sup>

<sup>421</sup> HUMMEL, 1966, p. 17.

<sup>422</sup> Para maiores informações sobre os opositores de Jesus nos evangelhos de Marcos e Lucas, bem como em Atos, veja SALDARINI, 2005.

<sup>423</sup> Jesus, bem como seus discípulos, estão se afastando de Israel, para fundar a sua comunidade e seguir para os gentios com a proclamação do evangelho. LUZ, 1993, v. II. p. 304.

<sup>424</sup> Jesus se encontra diante das autoridades judaicas, que são representadas por dois grupos, os fariseus e os saduceus. As controvérsias são com estes grupos, e não com o povo judeu em geral. LUZ, 1993, v. I, p. 207.



O capítulo<sup>425</sup> doze de Mateus, no geral, se divide em três partes: 1) discussões polêmicas de Jesus com os fariseus a respeito do sábado e curas (12:1-21); 2) discurso de advertência (12:22-37) e 3) anúncio do juízo sobre Israel (12:38-45) que contrasta com o anúncio de salvação da sua comunidade (12:46-50).

O sábado no contexto judaico era praticamente um símbolo nacional de Israel. Quando Jesus, através de seus discursos e atos, afirmou ser Senhor do Sábado e colocou o homem acima do sábado, certamente abalou os fundamentos da religião farisaica, além de ainda afirmar que Deus considerava mais a misericórdia do que todo sistema judaico de cultos.

O episódio que antecede a cura do homem da mão ressequida é exatamente uma discussão sobre o que é ἔξεστιν “lícito” fazer no sábado. Os discípulos de Jesus, “estando com fome” (12:1), colhem espigas num sábado. Os fariseus, ao observarem essa ação, questionam Jesus: eis que os teus discípulos fazem ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ. “o que não é lícito fazer no sábado”. Segundo os fariseus, a ação dos discípulos era considerada um trabalho pela lei<sup>426</sup>. Jesus se justifica citando o exemplo de Davi, que entrou no templo com seus homens e comeu o pão que não era ἔξεστιν “lícito” comer. Jesus também fala dos sacerdotes do templo, que no sábado violam o sábado, e ficam sem culpa.

Logo em seguida, Jesus, tendo deixado o campo, entrou na συναγωγὴν αὐτῶν “sinagoga deles” (12:9). O fato de Mateus dizer “entrou na sinagoga deles”, parece demonstrar que já não existe mais muita intimidade entre Jesus e a sinagoga dos judeus<sup>427</sup>, mas certa animosidade. Os dois acontecimentos se dão no mesmo sábado. Os personagens envolvidos diretamente são Jesus e os fariseus. Os termos chave, que unem a primeira perícopes (12:1-11) com a segunda perícopes (12:9-14) são: σάββατον “sábado” (12:1,2,5,8,10,11,12) e ἔξεστιν

---

<sup>425</sup> Sobre as controvérsias deste capítulo, Champlin afirma que é um excelente exemplo de paradigma criado por Jesus. A partir do paradigma, Jesus estabelece regras com base em situações concretas, que vêm a favor da humanidade. Jesus não fazia declarações abstratas sobre questões éticas e nem estabeleceu princípios teóricos quanto à interpretação da lei. CHAMPLIN, 2002, v. I, p. 382.

<sup>426</sup> Shabat 7:2. In: Mishná, 1973, p. 62-63.

<sup>427</sup> Mateus está falando, sob a perspectiva da sua comunidade, que já não mais pertence à sinagoga. LUZ, 1993, v II, p. 320. Saldarini diz que, Mt 4:23 e 9:35, que compõem a etapa inicial do ministério galileu de Jesus, não tem propósito polêmico, mas no contexto geral, refere-se as sinagogas do povo. Mesmo que o grupo mateano esteja em conflito, isso não significa que ele está totalmente desligado do judaísmo. “Simples dicotomias não descrevem a relação da assembléia (ekklesia) mateana com as assembléias rivais (sinagogas)”. SALDARINI, 2000, p. 118-119.

“permitir” (12:2,4,10,12). Destes dois termos, pode-se perceber que as controvérsias de Jesus com os fariseus giravam em torno do que é permitido ou não fazer no sábado.<sup>428</sup>

Mateus não dá nenhuma informação a respeito do homem da mão ressequida. Ao que parece, Mateus está diretamente interessado no conflito com os fariseus. Os fariseus, como adversários de Jesus, certamente já sabem o que está por acontecer. Jesus havia introduzido o assunto com muita autoridade e convicção. Ele havia preparado o ambiente, usando o fato das espigas que os discípulos colhiam e a sua justificação, com o episódio de Davi.

Uma vez na sinagoga, os fariseus é que iniciam o debate com Jesus, perguntando sobre εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεύσαι<sup>429</sup> “é lícito curar no sábado?” (12:12). A pergunta é feita com o propósito claro de indiciar Jesus judicialmente. Jesus apenas havia entrado na sinagoga - e Mateus não dá sinais de que possa ter havido um diálogo com o homem da mão ressequida, ou até mesmo com outras pessoas. Jesus responde a pergunta dos fariseus com outra pergunta: “Qual dentre vós será o homem que, tendo uma ovelha, e, num sábado esta cair numa cova, não fará todo esforço, tirando-a dali?” (Mt 12:11). Esta era uma questão bastante discutida no judaísmo<sup>430</sup>. De acordo com os essênios, se um animal caísse numa vala no sábado, não deveria ser retirado de lá. Já os rabinos posteriores têm uma visão mais liberal. De acordo com Rabi Jehuda, se um animal cair numa vala, então se deve colocar colchões e travesseiros debaixo dele<sup>431</sup>. Se o animal conseguir sair, está bem, do contrário o animal poderá ser alimentado no lugar em que estiver caído<sup>432</sup>. Segundo Billerbeck, a visão mais liberal tem apoio da Torá<sup>433</sup>. Se um jumento está prostrado debaixo de sua carga, deve-se ajudá-lo a se reerguer (Êx 23:5).

Com a pergunta de Jesus aos fariseus, ele quer mostrar que está se referindo a uma práxis real, e não a algo controvertido e sem aplicação prática. Em sua pergunta aos fariseus, Jesus logicamente não está falando de ovelhas, no plural, mas de πρόβατον ἓν “uma ovelha”. Talvez Jesus esteja pensando na parábola de Natã, onde também é mencionado uma única

---

<sup>428</sup> Para os judeus-cristãos, era perfeitamente aceitável trabalhar no sábado. Já o judeu não permitia trabalhar no sábado, visto que a lei maldizia quem trabalhava no sábado (Nm 15:32-36). Veja LOHSE In: KITTEL, [1866?], v. VII, p. 22.

<sup>429</sup> Dos versículos 12:10-15, θεραπεύω é a palavra chave.

<sup>430</sup> Veja SALDARINI, 2000, p. 221.

<sup>431</sup> οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερῆί δά a entender que, alguém que resgata a sua ovelha de forma ativa, faz mais do que estender somente colchões e travesseiros.

<sup>432</sup> Shabbat 128b. In: EPSTEIN, 1952, p. 639.

<sup>433</sup> STRACK, [1922?]. v. I, p. 629.

ovelha, de um homem pobre (2Sm 12:2). Isto leva a crer que algumas tradições de Mateus são influenciadas por circunstâncias de camponeses pobres da Palestina. O camponês que depende de sua única ovelha, para sobreviver, certamente fará tudo para salvá-la, mesmo em dia de sábado. Portanto, Jesus está falando de camponeses que têm ovelhas, e não de uma *halacá* de doutores.<sup>434</sup> Jesus quer satisfazer a necessidade dos cansados e oprimidos.

Quando Jesus aplica a prática de levantar uma ovelha no sábado ao homem da mão ressequida, na verdade, está propondo a cura no sábado. Jesus está argumentando do menor para o maior. O argumento usado por Jesus “Ora, quanto mais vale um homem que uma ovelha?” (12:12), leva a crer que tanto Mateus quanto os fariseus permitiam que se salvasse um animal no sábado. Do contrário, Jesus não teria partido desse pressuposto. Parece que Jesus está fazendo de ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασι καλῶς ποιεῖν “logo, é lícito fazer o bem, aos sábados.” (12:12b),<sup>435</sup> a sua *Halacá*.<sup>436</sup> Esta seria a norma básica da práxis do sábado na comunidade de Mateus. Jesus queria ensinar que deixar de fazer o bem equivale a fazer o mal. Mais tarde, Tiago expressou a mesma idéia (Tg 4:17).

No auge da discussão, Jesus pede ao homem que estenda a sua mão (12:13). Robertson acha que o homem estendeu a mão em direção aos fariseus que “estavam observando a Jesus” (Mc 3:2)<sup>437</sup>, talvez até esperando uma condenação por parte deles. Assim, Mateus principia um diálogo sobre a observância do sábado, tendo em primeiro lugar, como princípio, fazer o bem e praticar a misericórdia (12:7; 23:23). Com isto, Mateus não está colocando Jesus como um transgressor do sábado, pois Jesus não desprende nenhum esforço físico para curar a mão do homem, apenas lhe pede para estender a mão. Para os rabinos, a salvação de uma vida é o preceito para observância do sábado. Para Mateus, o amor e a misericórdia passam a ser os limites para uma observância correta do sábado. Para Mateus, a lei do amor não é alheia à lei judaica (22:34-40). O que, na verdade, Mateus quer evidenciar é fazer o bem no sábado. Ainda mais importante que isso, Mateus quer mostrar a consequência negativa com a qual Jesus teve que arcar por fazer o bem no sábado. Os fariseus ἐξελθόντες “se afastaram” (o verbo, particípio aoristo, dá a entender que se afastaram definitivamente) de Jesus, para elaborar um συμβούλιον “plano” para lhe ἀπολέσωσιν “tirar a vida”, o que também

<sup>434</sup> LUZ, 1993, v. II. p. 321.

<sup>435</sup> Nenhum judeu iria responder a Jesus que não se deve fazer o bem no sábado. Então a discussão se resume em que “boas ações são permitidas no sábado, quando envolvem trabalho.” SALDARINI, 2000, p. 219.

<sup>436</sup> Veja HUMMEL, 1966, p. 45.

<sup>437</sup> ROBERTSON, Archibald. Thomas. **Imágenes verbales en el Nuevo Testamento.** Terrassa: Clie, 1988. v. I. p. 108.

definitivamente seria o fim de Jesus e conseqüentemente a separação da comunidade mateana do restante de Israel. Segundo Luz, a decisão adotada pelos fariseus exerce um papel semiótico. A decisão remete para a paixão de Cristo, onde os adversários de Jesus novamente adotam decisões em relação ao destino de Jesus (27:1,7; 28:12 cf 22:15)<sup>438</sup>.

Em relação aos dois episódios – o das espigas e o da mão ressequida - que Mateus narra (12:14), pode-se concluir que ele quer explicar melhor as relações de Jesus com o sábado. Mateus ilustra como as relações de Jesus com as autoridades judaicas foram enfraquecendo, a tal ponto de haver um rompimento total. Além destes fatos, Mateus também expõe os motivos que levaram alguns religiosos a condenar Jesus. Ainda se pode dizer que Mateus define seu grupo num certo sentido, pela observância do sábado, praticando o bem e agindo com misericórdia no sábado (12:7). Quando existem disputas sobre o que é permitido ou não fazer no sábado, envolvendo pessoas, então a decisão final deve ser a favor da pessoa necessitada, de pessoas que necessitam de suas “mãos” para trabalhar e manter-se. Mateus aplica ao sábado um sentido ético, colocando-o sob o olhar da misericórdia. Isto significa, para a comunidade mateana, uma ação concreta, ou seja, resgatar pessoas em dificuldades em qualquer situação, independentemente de leis religiosas. Para Mateus, o verdadeiro cumprimento do preceito sabático é descobrir como a misericórdia é mais importante que o sacrifício e como a lei de Deus se cumpre literalmente através do amor<sup>439</sup>. “A posição de Mateus sobre a observância do sábado destaca-o como autêntico participante do debate judaico”<sup>440</sup>.

Mesmo que, às vezes, Mateus seja visto como antijudaico, na verdade ele só se posiciona contra os líderes judaicos e, eventualmente, contra quem segue estes líderes, na rejeição de Jesus. Não somente os líderes judaicos, mas também a forma de interpretação da lei, os costumes judaicos e as instituições que eles controlam, são alvos de Mateus. Mateus não é contrário ao templo, nem à lei judaica, mas se posiciona contra o que acontece no interior do templo (21:12-13). Mateus e seu grupo vêem em Jesus o entendimento da vontade divina, e a aceitação de Jesus é como uma resposta à vontade de Deus.

<sup>438</sup> LUZ, 1993, v. II. p. 323.

<sup>439</sup> Parece que na literatura rabínica não se tinha conhecimento sobre a prática do amor em relação ao próximo em dia de sábado. Uma simples visita a um doente no sábado era motivo de discussão entre as escolas de Shamaï e Hillel. Para uma apreciação maior, veja SHABBATH 12a e STRACK, [1922?], v. I, p. 630.

<sup>440</sup> SALDARINI, 2000, p. 221.

### 2.2.4 O sentido das perícopes sabáticas em Mateus

Conforme Lohse, o debate entre Jesus e os fariseus foi ampliado por Mateus (12:1-8) com duas citações do AT. Primeiramente Mateus cita Nu 28:9<sup>441</sup> para indicar que os sacerdotes violavam o sábado trabalhando para oferecer sacrifícios. Se já as próprias leis dos sacrifícios violavam o sábado, então tanto mais agora também seria permitido transgredir as regras do sábado por quem é τοῦ ἱεροῦ μείζων “maior que o templo”. A isto ainda é acrescentada a citação de Oséias 6:6 ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν “misericórdia quero e não sacrifícios”. Esta citação também já aparece em 9:13 num debate com os fariseus. Se eles tivessem entendido as palavras do profeta, não precisariam ter condenado os discípulos inocentes<sup>442</sup> (12:2). Como justificativa final e não conclusão, Jesus deixa claro que é “senhor do sábado” (12:8). Portanto, os seus discípulos estão livres da lei obrigatória e têm como ordem maior exercer a misericórdia. Nisto também se percebe que a lei do amor é superior à casuística do sábado.<sup>443</sup>

O Cód D relata que Jesus viu alguém trabalhando no sábado e lhe disse que era bem-aventurado se soubesse o que estava fazendo, mas que era maldito e transgressor da lei, se não soubesse. Parece que Jesus faz a supressão do sábado na igreja cristã ser dependente de οἶδα “conhecer”. Somente os que têm o conhecimento certo podem transgredir o sábado, outros seriam malditos como transgressores da lei (veja Nu 15:35). Portanto, deve-se tratar de uma comunidade judaico-cristã, onde a suspensão do sábado é justificada para os que sabem.<sup>444</sup>

No segundo conflito de Jesus sobre o sábado (12:9-14), existe um peso maior no debate litigioso. Jesus responde à pergunta introdutória dos adversários com uma outra pergunta (12:11). Disso se deriva uma conclusão: “quanto mais vale um homem que uma ovelha?” (12:12), logo, no sábado se pode fazer o bem (12:12). Com esta frase, a discussão chega ao fim, e a lei do amor é colocada como centro das exigências que a lei de Deus faz, e não as regras casuísticas do sábado. Conforme Lohse, a pergunta de Jesus encontra uma resposta que

<sup>441</sup> Rollof argumenta que Mateus incluiu esta citação porque não via no exemplo davídico uma relação imediata com o sábado. No entanto, com a ajuda desse elo intermediário, ele conseguiu introduzir na argumentação a idéia tipológica da prova davídica. ROLLOF, 1973, p. 76.

<sup>442</sup> Rollof vê aqui a amplitude do abismo entre cristianismo e judaísmo. O fato aqui não é mais a questão do mandamento sabático, mas a rejeição de Jesus por Israel em favor da sua insistência no legalismo. ROLLOF, 1973, p. 78.

<sup>443</sup> LOHSE, E. Sábado. In: KITTEL, 1949-1979, v. VII, p. 23.

<sup>444</sup> LOHSE, E. σαββατον In: KITTEL, 1949-1979, v. VII, p. 24.

vai além do caso específico, que traz uma validade geral, a partir da qual se determina a posição da igreja perante o sábado.<sup>445</sup>

Para Rollof, as perícopes sabáticas mateanas intensificam o caráter fundamental das controvérsias em comparação com Marcos. Isso se dá através da: a)intensificação do componente cristológico já existente em Marcos, ou seja, Jesus é maior que o templo e o sábado porque nele se realiza a atuação misericordiosa de Deus dos últimos tempos e, b)a argumentação em torno do mandamento sabático tornou-se de certo modo paradigmática para a discussão entre Jesus e seus adversários em torno da lei e da realização da vontade de Deus. Mas isso também converge para a decisão de matar dos adversários e também a decisão fundamental do judaísmo em relação à vinda de Jesus.<sup>446</sup>

## 2.3 Texto paralelo: Lucas 6:6-11

### 2.3.1 O contexto lucano

A exemplo de Marcos e Mateus, Lucas também registra o episódio dos discípulos colhendo espigas no sábado e a cura do homem da mão ressequida. Além destes dois, Lucas ainda acrescenta a cura da mulher encurvada (13:10-17), e também a cura de um homem hidrópico (14:1-6). Estas duas curas aconteceram em dia de sábado.

No texto de Lucas 13:10-17 a mulher se encontra numa sinagoga. Está encurvada há dezoito anos e sua doença é atribuída a um espírito maligno. Jesus a chama e a cura com palavras e imposição de mãos. Após a cura, o chefe da sinagoga, que não é identificado como fariseu, pede aos membros da congregação, para não virem à sinagoga no sábado para serem curados, mas em outro dia da semana. Jesus também se dirige à multidão para refutar o chefe da sinagoga.

Lucas, assim como Mateus, também usa o argumento do menor para o maior. “...cada de vós não desprende da manjedoura no sábado o seu boi ou o seu jumento, para levá-lo a beber?” (13:15). Lucas parece dar uma ênfase maior para o termo λύει<sup>447</sup> “soltar, desprender”. Lohse

<sup>445</sup> LOHSE, E. σαββατον In: KITTEL, 1949-1979, v. VII, p. 25.

<sup>446</sup> ROLLOF, 1973, p. 79-80.

<sup>447</sup> λύει era exatamente uma das trinta e nove atividades que era proibido exercer no sábado, conforme SHABAT 7:2. Da mesma forma como um animal podia ser solto no sábado para beber água, um ser humano também deveria ser solto da sua enfermidade. Veja ainda DIBELIUS, Martin. **Die Formgeschichte des Evangeliums**. Tuebingen: J. C. Mohr, 1959. p. 94.

argumenta que, a partir daí, se deriva a seguinte conclusão<sup>448</sup>: Por que motivo não se devia λυθῆναι “soltar” deste cativeiro em dia de sábado esta filha de Abraão, a quem Satanás trazia presa há dezoito anos? (13:16). O que chama atenção em Lucas, no relato da mulher encurvada, é que primeiro acontece a cura, e depois vem a discussão com o ἀρχισυνάγωγος “chefe da sinagoga” sobre a cura no sábado. Em Mateus, em relação ao homem da mão atrofiada, acontece primeiro a discussão e depois a cura. De acordo com Lohse, deve-se considerar Lucas 13:10-17 uma criação mais recente, que se originou de 13:15, que originalmente era independente. O evangelista copiou esta história da tradição em que se baseava, e a incluiu no contexto por ele criado através de uma conclusão final do redator (13:17b). Neste contexto,(13:1-9 cf 13:15 ὑποκριταί “hipócrita”) a história do sábado serve ao evangelista como exemplo do não arrependimento dos judeus<sup>449</sup>.

No que diz respeito à cura do homem hidrópico (Lc 14:1-6), observa-se que Jesus não estava na sinagoga, embora a cura acontecesse em dia de sábado. Jesus havia entrado na casa de um fariseu, “...um dos principais, para comer pão” (14:1-2). Lucas não informa o tempo nem o local exato do acontecimento. Também não deixa claro se o homem hidrópico era alguém convidado, alguém em busca de cura ou se era alguém propositalmente ali colocado, com o objetivo de armar alguma cilada para Jesus. Lucas relata que Jesus tomou o homem, o curou e o despediu (14:4). É chamativo na perícopie o fato de não haver nenhuma palavra de cura.

Uma criação de analogia em relação a Mc 3:1-6 encontra-se em Lc 14:1-6, pois a frase, “é ou não é lícito curar no sábado” (14:3) é apenas um eco tardio de Mc 3:4. A segunda pergunta que Jesus faz aos adversários procede de uma transmissão antiga. τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς φρέαρ πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου<sup>450</sup> “Qual de vós, se o filho ou o boi cair num poço, não o tirará logo, mesmo em dia de sábado?” (14:5). Dessa transmissão antiga se pode concluir que, se alguém ajuda o gado no sábado, tanto mais se deve ajudar uma pessoa. A perícopie que relata a cura

<sup>448</sup> LOHSE, E. σαββατον In: KITTEL, 1949-1979, v. VII, p. 26.

<sup>449</sup> LOHSE, E. σαββατον In: KITTEL, 1949-1979, v. VII. p. 26.

<sup>450</sup> Black sugere que o verso em aramaico, apresenta um jogo de palavras. υἱὸς = אֲבִיב, βοῦς = אֲבִיבָא, φρέαρ = אֲבִיב. Chama atenção na versão de Lucas, que junto com o boi é citado também o filho, que não aparece em Êx 23:5, Dt 22:4 e Mt 12:11. Para isso Black conjectura, que a palavra aramaica אֲבִיבָא (boi), pode ter sido confundida com אֲבִיב (filho). J. Jeremias pensa que אֲבִיב é uma ampliação tipicamente oriental do jogo de palavras original b<sup>e</sup>ira / bera no decorrer da tradição oral para bera / b<sup>e</sup>ira / bera. BLACK, M. **An aramaic approach to the gospels and acts**, p. 126 In: LOHSE, E. σαββατον In: KITTEL, 1949-1979, v. VII. p. 26.

do homem hidrópico (14:1-6) deve ter sido formada a partir do verso 14:5. Lucas copiou a história da tradição, fez uma introdução no verso 1 e utilizou a cena da ceia simultaneamente para a composição de falas e parábolas subseqüentemente, (14:1-6; 7-11; 12-14; 15-24)<sup>451</sup>. Quando o evangelista Lucas coloca as histórias do sábado em outro contexto, é imprescindível que se responda a pergunta, porque ele conta muito mais dos conflitos do sábado de Jesus do que os outros evangelistas. Para Lucas e sua igreja, o sábado não representava mais uma questão atual. Mas as perícopes sobre o sábado demonstram que rumo tomou o desenvolvimento do cumprimento da história da salvação. Lucas não inicia a atuação pública de Jesus com a proclamação da proximidade do Reino de Deus, como Marcos (Mc 1:15), mas mostra Jesus ensinando nas sinagogas da Galiléia (4:15). No sábado, Jesus vai, como de costume, à sinagoga e inicia a proclamação com um sermão programático em Nazaré (4:16-30). No sábado, Ele ensina nas sinagogas, mas não é aceito. Do mesmo modo, seus enviados foram primeiramente às sinagogas, como estavam habituados. Somente depois de serem continuamente rejeitados, eles se dirigiram aos gentios. Com isso, porém, o evangelho tomou rumo próprio, espalhando-se pelo mundo<sup>452</sup>.

### *2.3.2 Os adversários de Jesus em Lucas*

Jesus e os fariseus são considerados como inimigos por Mateus, Marcos e João (Mt 12:14; 23:1-36, Mc 3:1-6; 8:15, Jo 9:13-41; 11:47-57). Um fato marcante no evangelho de Lucas é que ele não destaca os fariseus como inimigos de Jesus, de modo geral. Segundo Lucas, Jesus se hospedava na casa de fariseus, e comia com eles (7:36-37; 11:37; 14:1). Parece que, em certo sentido, Lucas até descreve os fariseus como amigos de Jesus. Em determinada ocasião, alguns fariseus avisaram Jesus de que Herodes queria matá-lo, e que Jesus deveria se retirar dali (13:31).

Provavelmente, Lucas tenta amenizar, ao longo do tempo, o relacionamento tenso de Jesus, no início do ministério. Parece que existe menos tensão posteriormente, na igreja primitiva, quando se observa At 5:34; 15:5 e 23:9. Talvez se poderia pensar que Lucas estaria amenizando o quadro polêmico com os fariseus, com base nas experiências das primeiras igrejas. É difícil entender como os fariseus poderiam convidar um pregador itinerante para comer em suas casas, quando este violava publicamente os rituais de purificação (11:38). Poder-se-ia até conjecturar que os fariseus estariam indo contra seus próprios princípios,

<sup>451</sup> LOHSE, E. σαββατου Ιη: KITTEL, 1949-1979, v. VII. p. 26.

<sup>452</sup> LOHSE, E. σαββατου Ιη: KITTEL, 1949-1979, v. VII. p. 26-27.



convidando alguém que era contrário aos princípios farisaicos? Uma outra questão, também polêmica, é: por que Jesus, ao ser convidado para uma refeição, não recebia as honras, segundo o costume<sup>453</sup> da época (7:44-46)? Müller responde a estas questões, argumentando o seguinte: os fariseus individuais, como Nicodemos, mencionado no capítulo três de João, podem ter sido atraídos por Jesus, mas o contexto farisaico não permitia que se estendessem os rituais oficiais de comunhão a alguém que não era membro do grupo farisaico, muito mais quando esse alguém criticava os princípios farisaicos<sup>454</sup>. Portanto, a descrição que Lucas faz dos fariseus é um tanto complexa. Não pode simplesmente ser descrita como amável, e nem como de hostilidade<sup>455</sup>.

Em Lucas, alguns aspectos dos fariseus são únicos. Por três vezes, Jesus toma refeições com os fariseus (7:36; 11:37; 14:1). Os fariseus são ἀρχόντων “chefes” de comunidades (14:1); são politicamente bem informados (13:31) e são φιλάργυροι “avarentos” (16:14). A apresentação dos fariseus em Lucas faz parte de uma inversão literária, motivada por fins teológicos. A liderança judaica, o povo estabelecido e, às vezes, o próprio Israel, são mencionados como aqueles que rejeitam Jesus e, conseqüentemente, perdem a salvação. Por outro lado, os marginalizados, pobres, publicanos, enfim, os excluídos, aceitam Jesus e acabam se tornando aquilo que o verdadeiro Israel deveria ser. Parece que Jesus quer ensinar isso quando, no capítulo 15, estava ensinando verdades espirituais aos considerados excluídos pela sociedade da época. Os líderes religiosos manifestam seu descontentamento, murmurando contra Jesus: “Este recebe pecadores e come com eles.” (15:2). Na seqüência, Jesus conta três parábolas, a saber: a ovelha perdida (1 em 100), a dracma perdida (1 em 10) e o filho perdido (1 em 1). Ao encerrar a série de parábolas, parece que Jesus não fecha a questão, mas deixa uma pergunta implícita, destinada à liderança de Israel: Vocês, fariseus e escribas vão entrar para a festa, ou vão ficar do lado de fora?

Partindo de um contexto sociológico, os fariseus atuam como ricos e poderosos e ainda como intercessores dos camponeses em suas relações com o mundo exterior. A objeção de Lucas contra os fariseus é que não cuidam devidamente dos pobres que dependem deles. Pelo fato de os pobres serem considerados impuros e marginalizados, eram privados da justiça social,

---

<sup>453</sup> Uma das características marcantes dos judeus é a sua hospitalidade. Tratar bem um hóspede era dever de honra. O costume da época é que o anfitrião deveria oferecer ao visitante água para lavar os pés, ósculo santo, unção com óleo... e assim era bem recebido. DANIEL-ROPS, Henri. **A vida diária nos tempos de Jesus**. São Paulo: Vida Nova, 1986. p. 199-201.

<sup>454</sup> MÜLLER, D. Fariseu. In: COENEN, 2000, v. I, p. 801.

<sup>455</sup> SALDARINI, 2005, p. 191.

pelos fariseus. Assim sendo, o uso que os fariseus faziam das regras de pureza, aumentava o número de excluídos, e não trazia uma ordem social justa. Lucas, portanto, define impureza como uma deficiência moral, e não ritual. Dessa forma, abre as portas do Cristianismo aos pecadores em geral<sup>456</sup>.

### *2.3.3 O confronto de Jesus com os fariseus*

Na Galiléia, Lucas desliga os fariseus da política e faz deles opositores de Jesus. Nos capítulos 5:17-6:11, Lucas segue a seqüência primitiva das histórias de conflitos. Lucas insere os fariseus na cura do paralítico (5:17-26). Lucas ainda destaca os fariseus na cura do homem da mão ressequida, e os vê como oponentes centrais de Jesus. Lucas também faz distinções entre os fariseus, e mostra que eles nem sempre são unânimes ao questionar Jesus (6:2)<sup>457</sup>.

A exemplo de Marcos e Mateus, Lucas também narra a cura do homem da mão ressequida Lc (6:6-11). Somente Lucas diz que ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ “em outro sábado” Jesus entrou na sinagoga para ensinar. “Em outro sábado”, são palavras que indicam um sábado qualquer, e não o sábado seguinte. Mesmo em outro sábado qualquer, as ações de Jesus também provocaram a ira dos líderes religiosos judeus. Talvez pelo fato de Lucas ser médico, deparava-se com o problema da cura no sábado, em suas próprias consultas. O evangelista também menciona χεῖρ αὐτοῦ ἡ δεξιὰ “a sua mão direita”, o que mostra que Lucas possuía a sensibilidade de um médico e, para ele, isso era importante, devido à exatidão natural de suas observações. Marcos e Mateus não mencionam se era mão direita ou esquerda. O termo usado para descrever o estado da mão é ξηρός que, traduzido, literalmente significa seco, paralisado. Pelo fato de ser a mão direita, o homem teria dificuldades para exercer determinadas atividades. Estava ali talvez esperando que o poder de Jesus se manifestasse em sua vida, pois era um homem trabalhador e, possivelmente, não queria virar um mendigo.

Somente Lucas agrega aos fariseus os escribas (6:7). Mateus os descreve sem ligação com outro grupo (12:14), e Marcos diz que os fariseus conspiravam com os herodianos em como lhe tirariam a vida (3:6). Lucas usa o termo παρετηροῦντο “vigiar maliciosamente” (6:7),

---

<sup>456</sup> MOXNES, H. **The Pharisees were Lovers of Money: Social and Economic Relations in Luke's Gospel** Apud: SALDARINI, 2005, p. 189.

<sup>457</sup> SALDARINI, 2005, p.190.

que está no tempo imperfeito com voz média. Marcos também traz o mesmo termo *παρετήρουν* (3:2), no imperfeito, mas com voz ativa. Parece ser um verbo comum, mas a preposição *para* (lado de) do verbo *parateréuo*, dá um sentido extra. Os fariseus estão de lado, vigiando para si mesmos, com olhos críticos e não de admiração, de forma intensa, para ver o que vai acontecer. Estavam realmente decididos a encontrar alguma acusação em Jesus. Por outro lado, os fariseus estavam seguros de que, com a sua presença, Jesus ficaria intimidado para exercer qualquer atividade no sábado.

Lucas também é o único autor dos sinóticos, que diz *αὐτὸς δὲ ἤδει τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν* “Mas ele, conhecendo-lhes os pensamentos” (6:8). Em contraste com os fariseus, “Jesus lia seus processos intelectuais, como a um livro aberto”<sup>458</sup>. O que os fariseus faziam em oculto, Jesus fazia publicamente. Parece que o evangelho de Jesus é público, para todas as pessoas. Em Mateus e Marcos, Jesus apenas pede ao homem para que estenda a mão. Em Lucas, Jesus pede ao homem *στῆθι* “levanta-te” (6:8). Aoristo imperativo ativo. O aoristo acontece uma vez no passado, imperativo é uma ordem e ativo é aquele que faz a ação. Na verdade Jesus não pediu ao homem para se levantar, mas deu-lhe uma ordem. O homem simplesmente entrou em ação e obedeceu. Além disso, Lucas ainda menciona o fato de Jesus pedir ao homem para vir ao *μέσον* “meio”. Esse ato, mais uma vez, prova que o evangelho de Jesus é público. Mesmo no sábado, dentro da sinagoga, Jesus opera de tal modo que todos os que o assistiam, podiam entender o que estava acontecendo. Outro fato significativo em Lucas é que, enquanto o homem está em pé (6:8) à vista de todos, Jesus pergunta aos discípulos se “É lícito no sábado fazer o bem ou o mal?” “Salvar a vida ou deixá-la perecer?” (6:9). Enquanto o homem ainda permanece em pé, Jesus olha ao redor, provavelmente com tom irado e provocativo. Embora Lucas não mencione essa característica, Marcos a menciona. Jesus estava indignado e condoído (Mc 3:5). Enquanto que, em Lucas, Jesus pede ao homem para ficar em pé e dirige suas indagações aos escribas e fariseus, em Mateus parece que Jesus primeiro dirige suas acusações aos fariseus e posteriormente pede ao homem para estender a mão. Em Mateus Jesus não pede para o homem ficar em pé e nem para vir ao meio. Depois de Jesus *περιβλεψάμενος* “olhar em redor” (Lc 6:10), percebendo a *πωρώσει* “dureza, insensibilidade, mente fechada” dos escribas e fariseus, ordenou que o homem *ἔκτεινον* (aoristo, ativo, imperativo “estende”) a mão. A mão estava estendida, em toda sua extensão, incluindo o braço, e talvez em direção aos escribas e fariseus, apontando a dureza de seu coração. Ao estender a mão, acontece a

<sup>458</sup> ROBERTSON, 1988, v. II, p. 101.

cura. O termo usado para descrever a cura é ἀπεκατεστάθη aoristo, passivo, indicativo, com o significado de restaurar, restabelecer, restituir. O verbo dá idéia de que a mão voltou ao normal, como era antes. Para estender a mão, o homem é agente ativo, mas, para receber a restauração, o homem é agente passivo. O homem podia estender a mão (possível), mas não conseguia se curar (impossível). O que é possível ao ser humano, Deus não faz. Mas o que é impossível ao ser humano, Deus faz.

Diante do bem que Jesus havia feito para o homem, os escribas e fariseus ficam enfurecidos. Lucas descreve o estado psicológico e espiritual deles com ἐπλήσθησαν ἀνοίας “se encheram de fúria” (6:11). O verbo é um aoristo passivo, o que indica que os próprios escribas e fariseus se encheram a si mesmos de fúria, por causa do bem que Jesus havia feito a uma vida, em dia de sábado. Em relação a *anoias*, pode-se dizer o seguinte: o termo aparece apenas uma vez no evangelho de Lucas, e uma segunda vez em 2 Timóteo 3:9. Portanto, aparece somente duas vezes em todo o Novo Testamento. *Anoias* pode ser traduzido por “loucura, fúria louca, perda do raciocínio provocada pela excitação extrema”<sup>459</sup>. Parece que existe uma fúria relacionada com a loucura, falta de sentido. O *a* de *anois* é privativo. O *nous* sem o *a* significa mente, logo, para os adversários de Jesus, faltava entendimento, existia neles uma carência de sentido. Ainda no mesmo verso, Lucas usa διελάουιν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ “discutiam uns com os outros quanto ao que fariam a Jesus”. Marcos relata que os fariseus se retiraram e se juntaram com os herodianos, para ver o que fariam de Jesus. Quanto à questão sobre “o que fariam a Jesus”, Lucas se expressa de uma maneira menos violenta do que Marcos (3:6) e Mateus (12:14). Com isto, Lucas não está querendo afirmar que os opositores de Jesus não chegaram à conclusão de matá-lo, mas quer achar um meio melhor de se aproximar dos adversários<sup>460</sup>. Certamente Lucas não vê os fariseus como simpatizantes de Jesus, e a nível de política também não são hostis a Jesus. “A visão que Lucas tem dos fariseus que se opõem a Jesus baseia-se no fato de que a atividade deles restringe-se à Galiléia e não está ligada aos mais altos círculos de chefia de Jerusalém”<sup>461</sup>. Segundo Lucas, os fariseus são membros da classe governante e estão em busca de riqueza, prestígio e poder. Lucas usa estes argumentos como “rejeição simbólica de Jesus da parte dos líderes da sociedade e como um agente catalítico

<sup>459</sup> PLUMMER, A. Apud: RIENECKER, 1995, p. 114.

<sup>460</sup> ROBERTSON, 1988, v. II, p. 102.

<sup>461</sup> SALDARINI, 2005, p. 191.

para a formação de uma nova sociedade cristã<sup>462</sup>, que, por sua vez, deve incluir os excluídos da sociedade.

Através deste milagre, feito por Jesus, pode-se observar ainda melhor as relações de Jesus para com o cumprimento da lei do sábado. Também se pode observar o crescente afastamento das autoridades religiosas dos judeus e de Jesus, o que na verdade mostra porque decidiram assassinar<sup>463</sup> Jesus. Na qualidade de Messias, Ele preferiu ignorar os regulamentos de observância do sábado. Jesus afirmou também que poderia até mesmo ignorar os preceitos legítimos de observância do sábado, se as circunstâncias o exigissem. Jesus também reivindicava para si uma filiação divina. Jesus agindo dessa forma, parecia às autoridades que estava dando um péssimo exemplo ao povo. Pela lei judaica, o que Jesus fazia no sábado e falava dele, e mais a reivindicação da filiação divina, eram considerados blasfêmia. Portanto, Jesus poderia ser punido com morte, de conformidade com as provisões da lei. Quando Jesus se recusa a concordar com as fronteiras estabelecidas pelos fariseus, eles questionam a sua legitimidade e entram em conflito com Ele pelo controle da sociedade.

### 2.3.4 O sentido da perícopesabática em Lucas

As perícopes de Lucas já foram analisadas acima. Cabe aqui apenas expor que elas em sua abordagem e intenção querigmática se situam na linha de Mc 3:1-6. Também as duas perícopes (Lc 6:1-5; 6-11) provenientes de Marcos não apresentam desvios dignos de nota em relação a Marcos.<sup>464</sup>

### 2.3.5 Comparação de Mc 3:1-6 e textos paralelos

| Marcos 3:1-6                                       | Mateus 12:9-14                        | Λυκας 6:6-11                                  |
|--|---------------------------------------|---|
|  | <sup>9</sup> Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν      | <sup>6</sup> Ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ      |
| <sup>1</sup> Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν. | ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν.        | εἰσελθεῖν αὐτὸν καὶ διδάσκειν.                |
| καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος                               | <sup>10</sup> καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος χεῖρα | καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἡ δεξιά |

<sup>462</sup> SALDARINI, 2005, p. 191.

<sup>463</sup> Em Lucas, os fariseus têm uma importante posição social com sua presença na Galiléia, muito mais do que em Marcos e Mateus. Jesus e as suas atividades, bem como seus seguidores, se constituíam uma ameaça para a posição social dos fariseus, que, para não perder sua posição, preferem rejeitá-lo. SALDARINI, 2005, p. 191.

<sup>464</sup> Para maiores detalhes veja ROLLOF, 1973. p. 66-69; LOHSE, E. In: KITTEL, 1949-1979, v. VII, p. 21-27; SCHWEIZER, 1968, p. 40-41.

|  |   |   |
|--|---|---|
| ἔξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα.                                  | ἔχων ξηράν.   | ἦν ξηρά.  |
| <sup>2</sup> καὶ παρετήρουν αὐτὸν                            |   | <sup>7</sup> παρετηροῦντο δὲ αὐτὸν                  |
|  | καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες·  |   |
|  |   | οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι                      |
| εἰ   | εἰ ἔξεστιν  | εἰ  |
| τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν,                              | τοῖς σάββασιν θεραπεύσαι;   | ἐν τῷ σαββάτῳ θεραπεύει,                            |
| ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ·                                     | ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.  |   |
|  |   | ἵνα εὕρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ.                       |
|  |   | <sup>8</sup> αὐτὸς δὲ ἤδει τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν, |
| <sup>3</sup> καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν ξηράν χεῖρα ἔχοντι· |   | εἶπεν δὲ τῷ ἀνδρὶ τῷ ξηράν ἔχοντι τὴν χεῖρα·        |
| ἔγειρε   |   | ἔγειρε  |
|  |   | καὶ στήθι   |
| εἰς τὸ μέσον.  |   | εἰς τὸ μέσον·                                       |
|  |   | καὶ ἀναστὰς ἔστη.                                   |
|  | <sup>11</sup> ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἓν καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ; |   |
|  | <sup>12</sup> πόσω οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου.  |   |
| <sup>4</sup> καὶ λέγει αὐτοῖς·                               |   | <sup>9</sup> εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς·         |
|  |   | ἐπερωτῶ ὑμᾶς  |
| ἔξεστιν τοῖς σάββασιν  | ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν  | εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ                               |
|  | καλῶς ποιεῖν.   |   |
| ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι;      |   | ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι; |
| οἱ δὲ ἐσιώπων.   |   |   |
| <sup>5</sup> καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς                       |   | <sup>10</sup> καὶ περιβλεψάμενος πάντας αὐτοὺς      |
| μετ' ὀργῆς, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν   |   |   |
| λέγει τῷ ἀνθρώπῳ·  | <sup>13</sup> τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ·  | εἶπεν αὐτῷ·   |
| ἔκτεινον τὴν χεῖρα.  | ἔκτεινον σου τὴν χεῖρα.   | ἔκτεινον τὴν χεῖρα σου.                             |
|  |   | ὁ δὲ ἐποίησεν                                       |
| καὶ ἐξέτεινεν  | καὶ ἐξέτεινεν   |   |
| καὶ ἀπεκατεστάθη   | καὶ ἀπεκατεστάθη  | καὶ ἀπεκατεστάθη                                    |
| ἡ χεὶρ αὐτοῦ.  |   | ἡ χεὶρ αὐτοῦ.                                       |
|  | ὑγιῆς ὡς ἡ ἄλλη.  |   |

|                                   |                                   |   |
|-----------------------------------|-----------------------------------|---|
| <sup>6</sup> καὶ ἐξεληθόντες      | <sup>14</sup> ἐξεληθόντες δε      |   |
| οἱ Φαρισαῖοι                      | οἱ Φαρισαῖοι                      |   |
| εὐθὺς μετὰ τῶν Ἑρωδιανῶν          |                                   |   |
| συμβούλιον ἐδίδουν                | συμβούλιον ἔλαβον                 |   |
|                                   |                                   | <sup>11</sup> αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ. |
| κατ' αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν. | κατ' αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν. |   |

Na comparação de Marcos com os respectivos textos paralelos, podem-se apontar as seguintes diferenças redacionais:

1 - Marcos inicia a perícopé com uma informação básica: Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν. “E entrou novamente na sinagoga.” É característico de Marcos usar a conjunção και “e”. Esta conjunção é usada para estabelecer a ligação entre um campo de espigas e a sinagoga. A ligação parece ser feita de forma bastante simples. Marcos também não oferece uma localização geográfica ou temporal que defina a relação entre uma perícopé e outra. O mesmo relato, descrito por Mateus, recebe primeiramente uma alteração de destaque, definindo o lugar em que Jesus foi como τὴν συναγωγὴν αὐτῶν “sinagoga deles”. Ele (Mateus) cria uma ligação entre a perícopé anterior e a paralela a Marcos, através de um movimento geográfico, fazendo com que Jesus, que antes estava no campo, agora esteja na sinagoga: Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν. “E tendo partido<sup>465</sup> dali, veio para a sinagoga deles.” Lucas, por sua vez, ainda acrescenta ἑτέρῳ σαββάτῳ “outro sábado” e διδάσκειν “ensinar” além de δεξιά “direita”, referindo-se à mão direita. Aqui parece que as controvérsias sobre o sábado não acontecem no mesmo sábado, como Mateus e aparentemente Marcos deixam transparecer. Em Marcos<sup>466</sup> e Lucas os presentes na sinagoga παρετήρουν “vigiam, observam com cuidado” se Jesus faria a cura. Em Mateus os presentes ἐπηρώτησαν “interrogam-no” para ver se faria a cura no sábado.<sup>467</sup> Com a pergunta, Mateus

<sup>465</sup> Marcos não deixa muito clara a relação temporal e geográfica. Lucas menciona o acontecimento em outro sábado e, Mateus, ao dizer que Jesus foi à sinagoga no mesmo sábado, parece que quer apontar para a violação da lei sobre a “distância permitida” de caminhada neste dia.

<sup>466</sup> Se em Mc 3:2 os adversários ainda estavam em dúvida se Jesus realmente faria a cura no sábado, em Mateus eles parecem prever sua intenção. O que querem saber é apenas com que argumento ele a justificaria. ROLOFF, 1973, p. 78.

<sup>467</sup> Marcos e Mateus usam τοῖς σάββασις “nos sábados”, enquanto Lucas usa τῷ σαββάτῳ “o sábado”. O plural de Marcos e Mateus ou o singular de Lucas,

faz a ligação entre a perícopos e a anterior. Para Marcos e Lucas, o sábado é que une as duas perícopos. Para Mateus, o que une é a definição do que é lícito e do que não é lícito fazer no sábado.

2 – Em segundo lugar, existe uma diferenciação de quem são os adversários de Jesus e o que pretendem com Ele na sinagoga. Marcos dá início a sua perícopos não definindo quem são os adversários de Jesus (define em 3:6 ou já definiu em 2:24, considerando a perícopos como narrativa polêmica de milagre. Veja 2.1.3.2). Mateus deixa implícita uma definição ao mencionar que Jesus foi à “sinagoga deles” (dos fariseus, conforme 12:1-8). Portanto, Lucas é o único a definir já na introdução que os γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι “escribas e os fariseus” são os adversários de Jesus. Estes adversários tem por objetivo em Marcos e Mateus, κατηγορήσωσιν “acusar” Jesus. Enquanto que em Lucas eles εὔρωσιν κατηγορεῖν “achassem (pretexto para) o acusar”. Parece que Lucas dá a idéia de incriminar Jesus. Junto com isso Lucas ainda acrescenta αὐτὸς δὲ ἤδει τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν “Ele, porém, conhecia os pensamentos deles”. Na opinião de Lucas, Jesus tem consciência da armadilha que seus adversários lhe estão preparando.

3 – Uma terceira diferença se encontra na questão da cura. Marcos e Lucas descrevem a cura com pequenas diferenças. Em Marcos Jesus diz Ἐγειρε εἰς τὸ μέσον. “Levanta-te (e vem) para o meio.” Lucas traz em seu relato: ἔγειρε καὶ στῆθι εἰς τὸ μέσον. “Levanta-te e põe-te de pé no meio:” καὶ ἀναστὰς ἔστη. “e tendo-se erguido, pôs-se de pé.” Marcos não relata que reação o homem teve, mas Lucas<sup>468</sup> informa que ele ficou em pé, mas não afirma que ele veio para o meio. Mateus porém omite essas informações. Ele não tem, em primeiro plano, a observação das atitudes de Jesus pelos seus adversários, mas o debate rabínico em torno do que é lícito realizar ou não no sábado, dando certa ênfase ao ensino. Não menciona o convite de Jesus ao homem, mas agrega a discussão legal acerca do que a lei permite realizar no dia de sábado, incluindo o exemplo da ovelha que cai numa cisterna. Assim, Mateus se afasta da sua fonte, Marcos. A pergunta que se pode fazer aqui é: por que Mateus modificou a argumentação de Jesus em relação a Marcos? Mateus abrevia Mc 3:4 para ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασι καλῶς ποιεῖν. “Logo é lícito fazer o bem aos sábados.” (12:12b), mas insere a declaração de 12:11 (ovelha na cisterna) como essência da sua discussão. Roloff pergunta: “Seria no caso uma fundamentação haláquica para o

---

pode ser apenas uma questão de estilo literário, não alterando o sentido do texto.



comportamento da igreja no sábado?” Hummel argumenta que “Em princípio, o mandamento sabático permanece em vigor; portanto, a Torá é a base comum da discussão: a controvérsia gira apenas em torno da sua aplicação prática.”<sup>469</sup> É difícil entender a argumentação de Hummel, uma vez que ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν “logo, é lícito fazer o bem, aos sábados” rompe com a possibilidade de qualquer casuística sabática. Roloff acha que a estrutura de 12:11 não se aplica ao comportamento da igreja no sábado. É que, na comparação com Lc 14:5, nota-se que a versão de Mateus perdeu as feições de argumento casuísta. Ele parte para isso da premissa de maior originalidade de Lc 14:5 em comparação com Mt 12:11. Depõe a favor dela, além da maior proximidade de Lc 14:5 com a terminologia casuísta, a precisão e a concisão da formulação. Enquanto Lucas expõe com objetividade jurídica um caso objetivo, tomado como ponto de partida de uma conclusão *a minori*, em Mateus o exemplo caminha em outra direção: fala-se da única ovelha de um homem. Isso reflete o valor que essa ovelha tem para seu dono. Assim Jesus compara seu procedimento com o ato amoroso e misericordioso daquele homem, que escapa ao julgamento casuístico. Se Jesus cura o homem em dia de sábado, não se pode justificar isso com base na discussão sobre a letra da Torá, mas só com base no reconhecimento de que aquele que aqui age se vê comprometido com a misericórdia por esse homem doente como aquele outro com a uma única ovelha, logo o verso 11 de Mateus deve ser entendido como uma ilustração que fundamenta o ato de Jesus.<sup>470</sup>

Marcos ainda descreve, antes da cura propriamente dita, que Jesus kai; περιβλεψάμενος αὐτοῦ μετ’ ὀργῆς, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν λέγει τῷ ἀνθρώπῳ: “E tendo olhado em redor com raiva, sendo afligido com a insensibilidade do coração deles, diz ao homem:” Lucas relata as seguintes palavras de Jesus: καὶ περιβλεψάμενος πάντας αὐτοὺς εἶπεν αὐτῷ: “E, tendo olhado ao redor todos eles, disse-lhe:” Marcos relata que Jesus lamenta a insensibilidade do coração deles, Lucas que Jesus apenas olha em volta e Mateus novamente omite essa atitude de Jesus, embora seja apenas um detalhe. No momento em que Jesus pede ao homem ἔκτεινον σου τὴν χεῖρα. “Estende de ti a mão” Mateus e Lucas são unânimes, Marcos omite σου “de ti”. Na cura, em resposta a Jesus, o homem ἐξέτεινεν “estendeu” a mão. Marcos e Mateus concordam nisso. Lucas omite esse termo, mas usa ἐποίησεν “fez”. Para descrever o estado da mão após a

<sup>468</sup> Lucas tem uma tendência maior em descrever as atitudes das pessoas (ex: mão direita), no caso, do homem doente, talvez por ser médico (Cl 4:14).

<sup>469</sup> HUMMEL, 1966, p. 45.

cura, os três evangelistas usam o mesmo termo: ἀπεκατεστάθη - “restaurar”. Mateus ainda acrescenta ὑγιῆς ὡς ἡ ἄλλη. “sã como a outra”. Marcos e Lucas omitem esse detalhe.

4 – Ainda uma última diferença nos relatos pode ser observada no final da história. Lucas avança por um caminho diferente. Por já ter antecipado na narrativa a apresentação dos adversários de Jesus, ele agora somente conclui informando que eles ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ. “foram enchidos de insensatez, e falavam mutuamente para com uns e outros quê haveriam de fazer ao Jesus.” Percebe-se que Lucas não fala em morte. Já Mateus mantém a redação de Marcos em relação à coligação dos opositores para tramarem sobre como ἀπολέσωσιν “matariam” Jesus. Porém, existe uma diferença: Mateus omitirá Ἡρωδιανῶν “herodianos” na descrição dos adversários. Parece que a intenção de Mateus é manter os mesmos adversários da perícopie anterior.

O relato mateano<sup>471</sup> apresenta uma certa independência em relação a Marcos. Mateus transforma o que poderia ser uma armadilha para Jesus num debate legal. Insere uma argumentação legal (ovelha na cisterna) e apresenta uma conclusão normativa para a vida da comunidade. O paralelo de Lucas<sup>472</sup> segue essencialmente a versão de Marcos. Este serve de base também para Lc 14:1-6. Enquanto que em Marcos 3:4 a pergunta era formulada de tal forma aos adversários que estes não soubessem dar uma resposta, assim a frase de Lc 14:3 representa um eco tardio para Mc 3:4, sem que o sábado ainda fosse um problema agudo para a igreja cristã.<sup>473</sup>

## 2.4 Excurso (Teologia do sábado)

### 2.4.1 O Sábado no Antigo Testamento

Em relação à origem<sup>474</sup> do sábado da Bíblia, muitos estudiosos concordam com a hipótese de que o sábado é uma adaptação de um dia parecido na Mesopotâmia<sup>475</sup>, e que até pode ter

<sup>470</sup> ROLOFF, 1973, p. 79.

<sup>471</sup> Para uma visão geral sobre a relação de Mateus com suas fontes veja LUZ, 1993, v. I, p. 78 ss.

<sup>472</sup> Conforme Kümmel, Lucas segue em grande parte a seqüência de Marcos - com exceção da narrativa da paixão - distribuídos em três grandes blocos 3:1-6,19; 8:4-9,50; 18:15-24,11. KÜMMEL, 1982, p.159.

<sup>473</sup> LOHSE, E. In: KITTEL, 1949-1979, v. VII, p. 25-26.

<sup>474</sup> Veja ainda NELIS, J. In: BORN, A. VAN DEN. [Red.]. **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 1339-1342. Para um excuro sobre “A ordem do sábado judaico”, veja GRUNDMANN, 1980, p. 90-91.

havido uma possível relação com instituições semelhantes em culturas do antigo Oriente Médio. Para sustentar esta hipótese, são apresentadas duas razões: a) a primeira é que alguns textos babilônicos, mais precisamente do sétimo século a.C., estabeleceram alguns dias do mês como “dias maus” (*ûmê lemnûti*). Os dias estabelecidos eram 7, 14, 19, 21 e 28. Nestes dias específicos eram proibidos certos tipos de trabalho. O rei não poderia comer carne cozida nestes dias, nem trocar de roupa e nem subir em seu carro ou exercer a soberania. b) a segunda razão mencionada para a origem do sábado é o termo acadiano (*sabattu* ou *sapattu*). Este termo significa a festa do dia que marca o meio do mês ou o dia da lua cheia<sup>476</sup>. Este dia é também conhecido como dia de aplacar o coração de Deus. Neste contexto é um dia de bom agouro. Conjetura-se uma ligação semântica entre o acadiano *sapattu* e o hebraico *shabbat*. O acadiano *sapattu* designa o meio do mês ou um dia que marca um limite e uma divisão, como já visto anteriormente. Já o hebraico *shabbat* pode dar a entender um ponto divisor, dividindo o mês em semanas. “As duas raízes seriam análogas não em razão de uma adaptação do hebraico, mas com base numa etimologia e função comuns”<sup>477</sup>.

Outros estudiosos afirmam que o sábado chegou aos israelitas por meio dos cananeus, por ocasião da conquista da terra da Palestina pelos israelitas. Mas, pelo que se sabe, o sistema de semanas era estranho aos cananeus que habitavam a Palestina. De acordo com Neemias, parece que os comerciantes fenícios não observavam o sábado (Ne 13:16-17). Como o sábado era um sinal da aliança entre Iahvé e seu povo (Ez 20:12), não poderia ter vindo dos babilônios ou dos cananeus.

Uma terceira possibilidade quanto ao surgimento do sábado, seria a origem quenita (no hebraico, significa ferreiro). Os quenitas habitavam na região de minério do Sinai e isso justifica o contato que eles mantiveram com os israelitas no deserto. Seria para este povo a ordem de não acender fogo no sábado? (Êx 35:3) A proibição de acender fogo pode significar a interrupção do trabalho diário para os ferreiros. Fora de Israel e numa época tardia, o sétimo dia da semana era o dia de Saturno, um planeta sombrio, um dia em que o fogo usado pelos ferreiros poderia parecer de mau agouro. O texto de Amós 5:26 dá indícios de um culto que os israelitas prestavam no deserto a Kevan, que é um nome assírio de Saturno. Segundo Vaux,

---

<sup>475</sup>De Vaux afirma que é pouco provável que o sábado seja emprestado da Mesopotâmia. DE VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003. p. 512.

<sup>476</sup>De acordo com Champlin, esta teoria perdeu a sua validade em anos recentes. CHAMPLIN, 2002, v. VI, p. 2.

<sup>477</sup>DE VAUX, R. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. In: HARRIS, 1998, p. 1521-1522.

esta possibilidade não convence, pelo fato de não se ter muita informação sobre os quenitas. Nem mesmo se tem total certeza se de fato eram ferreiros e se adoravam saturno. “É verdade que o sabá remonta às origens do javismo, que lhe é talvez anterior; mas, seja qual for sua origem, ele assumiu em Israel um valor religioso original”<sup>478</sup>.

Além da origem do sábado, algo mais relevante que se pode observar sobre este assunto é a importância do sábado. Por que motivo se guardava o sábado? Qual o seu significado religioso? Para responder a estas questões, Hamilton apresenta uma pequena teologia do sábado, dividida em quatro partes.

1 - O fato de o próprio Deus ter descansado no sétimo dia, depois de seis dias de trabalho (Gn 2:2-3) é associado à guarda do sábado em Êxodo 20:8; “Lembra-te do dia de sábado, para o santificar”. Todo o trabalho de Deus “era muito bom” (Gn 1:31). Embora toda a obra de Deus fosse muito boa, Ele santificou apenas o sábado. Isto leva a crer que o ápice da criação não foi o homem, mas o sétimo dia. Portanto, o sábado é um convite para que a humanidade reconheça a soberania divina sobre a sua criação.<sup>479</sup>

2 – A descrição da guarda do sábado tem uma ênfase um pouco diferente em Deuteronômio 5:15: “porque te lembrarás que foste servo na terra do Egito, e que o Senhor teu Deus te tirou dali com mão poderosa, e braço estendido: pelo que o Senhor teu Deus te ordenou que guardasses o dia de sábado”. Esta descrição sobre a guarda do sábado parece associar-se ao livramento no Egito, enquanto que o relato em Êxodo é associado com a criação. Assim, Israel deve se lembrar de que Deus é um libertador. Neste sentido, os cristãos guardam o domingo, ou dia de descanso associado ao dia da ressurreição de Cristo, que também não deixa de ser libertador. Poder-se-ia pensar que existe uma contradição entre o sábado de Êxodo e o sábado de Deuteronômio em relação à guarda do sábado. Mas não existe nenhum conflito entre os dois textos. Enquanto Êxodo tem em vista o Deus da aliança, Deuteronômio tem em vista o povo da aliança.<sup>480</sup>

3 – “Seis dias farás a tua obra, mas ao sétimo dia descansarás: para que descanse o teu boi e o teu jumento; e para que tome alento o filho da tua serva e o forasteiro” (Êx 23:12). Neste texto a ênfase sabática é a igualdade humanitária, que concede um dia de descanso para aqueles que trabalham sob ordens de alguém. Assim como o sábado é usado para lembrar aos israelitas

<sup>478</sup> DE VAUX, 2003, p. 516.

<sup>479</sup> HAMILTON, V. P. Sábado. In: HARRIS, 1998, p. 1522.

<sup>480</sup> HAMILTON, V. P. Sábado. In: HARRIS, 1998, p. 1522.

que foram libertados do jugo egípcio, da mesma forma o sábado deve ser um agente libertador, libertando aqueles que sofrem sob algum jugo na sociedade. Poderia talvez se associar de alguma maneira este pensamento com 1Co 16:1-2, onde se levantava donativos para os pobres no primeiro dia da semana.<sup>481</sup>

4 – O sábado, como sinal da aliança, se projeta no futuro, quando se junta aos sinais do arco-íris e da circuncisão. Os textos pertinentes são: Êx 31:13,17; Ez 20:12,20. Isso explica a razão do castigo da profanação do sábado ser a morte (Êx 31:14; Nm 15:32-36; Jr 17:19-27). Enquanto guarda o sábado, Israel proclama a sua lealdade a Javé e assegura a presença salvífica de Deus no seu meio.<sup>482</sup>

O sábado foi observado desde os tempos antigos em Israel (Am 8:5; Os 2:11). Na época dos patriarcas o sábado não é mencionado, contudo a narrativa da viagem pelo deserto relata sobre o sétimo dia (Êx 16:25). Portanto, não existe a princípio uma indicação segura sobre o surgimento do sábado, o que pode ter feito com que Israel procurasse fora da nação um modelo para o dia de descanso, segundo alguns estudiosos. Por outro lado, é necessário mencionar o sinal da aliança entre Javé e Israel. Para esta aliança Javé usaria algo próprio de si mesmo e seu povo, e não de outro povo. Schmidt chama atenção para o fato de que “não há nenhuma razão realmente concludente para a hipótese de que o dia de descanso tenha sido adotado, juntamente com o nome de Javé, de outras tribos...”<sup>483</sup>

O sábado não é necessariamente uma festa, nem exige um tempo cultural e um determinado lugar. Para que esse dia seja observado não é necessário nenhum sacerdote ou altar. Talvez por esse motivo o sábado não é mencionado em calendários de festa (Dt 16; Lv 23). Assim o sábado se torna um dia para Javé, um tempo a ser santificado e Israel consagrado para seu Deus. “Dessa forma se conecta um culto ao dia de descanso”<sup>484</sup> (cf Os 2;13; Is 1:13; Lm 2:6). Mais tarde prescrevem-se sacrifícios (Ez 46:4s.; Nm 28:9s.; Ne 10:32). Com isso, a abstenção do trabalho se torna uma confissão”.<sup>485</sup>

<sup>481</sup> HAMILTON, V. P. Sábado. In: HARRIS, 1998, p. 1522.

<sup>482</sup> HAMILTON, V. P. Sábado. In: HARRIS, 1998, p. 1522.

<sup>483</sup> SCHMIDT, 2004, p. 156.

<sup>484</sup> Vale lembrar que o descanso do sábado não se restringe somente à comunidade religiosa que presta culto. Os escravos, os estrangeiros e até o gado estão incluídos no descanso dedicado a Javé (Êx 20:10).

<sup>485</sup> SCHMIDT, 2004, p. 157-158.

### 2.4.2 O Sábado no Período Intertestamentário

Durante este período, o judaísmo lentamente começou a partir-se em dois tipos, a saber, legalista e liberal. O primeiro tipo desenvolveu-se na Palestina e Mesopotâmia, enquanto que o segundo tipo se desenvolveu em outras partes da diáspora. Os dois tipos de judaísmo procuravam obedecer rigidamente ao sábado, visto que era uma instituição divina. Juntamente com a circuncisão, era um dos sinais da aliança. Ambos os tipos adoravam na sinagoga no sábado.<sup>486</sup>

Os círculos helenistas deram ao sábado uma conotação mais mística e espiritual. Filo defendia que ao sábado não se deveria dar um sentido ocioso, mas que deveria ser ocupado com estudos espirituais (Decal. 100). Na tradução do AT para o grego, a palavra sábado é traduzida como *anapausis* (descanso) permanecendo com este significado.<sup>487</sup>

Para garantir a guarda do sábado no judaísmo palestinese, estabeleceu-se uma “cerca” ao redor do mandamento, para protegê-lo da influência da helenização, indicando o que poderia ser feito ou não nesse dia (Jub 2:17-33). O primeiro tratado (Shabat) da Mishna é dedicado ao sábado. O segundo tratado (Eruvin) trata de aspectos formais de observação do sábado, como viagens e o que se poderia ou não carregar neste dia.<sup>488</sup> Em Shabbath 7:2 as classes principais de trabalho proibidas são quarenta menos uma. O sábado deveria ser recebido com alegria.<sup>489</sup>

Por outro lado, é neste período que ocorre certa radicalização na observância e celebração do sábado. Este fato pode ser observado na época dos macabeus, onde muitos judeus preferiam morrer a violar o mandamento do sábado. Os soldados recusavam-se defender a si mesmos e ao povo naquele dia (1Mc 2:32-38; 2Mc 6:11). A tradição judaica posterior parece um pouco mais flexível ou liberal em certas situações. Por exemplo, nas situações de perigo que ameaçassem a vida, o sábado poderia ser violado (Yoma 8:6).

Durante este período, gradualmente surgiu uma alteração no que diz respeito à compreensão acerca do propósito do sábado. Nas sinagogas a lei ia sendo estudada no sábado e lentamente a tradição oral foi se desenvolvendo e a atenção começou a focalizar-se na observância das

<sup>486</sup> Veja STRACK, [1922?], v. IV, 1, 153-188

<sup>487</sup> Josefo, Ant. 1, 33; Filo De Cherubim, 87

<sup>488</sup> Eruvin 4:5; 8:2.

<sup>489</sup> Shabbat 119a. In: EPSTEIN, 1952.

minúcias acerca do sábado. Os tratados Shabat e Eruvin dão a orientação detalhada de como o sábado deveria ser obrigatoriamente observado, até mesmo nas minúcias. Foi contra estes exageros aos mandamentos de Deus que Jesus se posicionou em várias controvérsias.

### 2.4.3 O Sábado nos Evangelhos

A crítica de Jesus nos evangelhos à lei desencadeia a oposição dos fariseus. Semelhante oposição só é vista contra Paulo nos judeus cristãos de índole farisaica. Os conflitos de Jesus com os judeus nos sinóticos e em João<sup>490</sup> giram quase que somente em torno do que era permitido ou não realizar no sábado. Todos os casos tratam de curas no sábado, com exceção da colheita de espigas no campo em dia de sábado, que os discípulos debulhavam e comiam. Parece que em todos os casos mencionados, Jesus e os discípulos são desafiados quanto à questão do sábado.

As sete curas efetuadas por Jesus no sábado são as seguintes, de acordo com os evangelhos:

|   |                              |             |
|---|------------------------------|-------------|
| 1 | O endemoninhado de Cafarnaum | Mc 1:21-27  |
| 2 | A sogra de Pedro             | Mc 1:29-31  |
| 3 | Um paralítico em Jerusalém   | Jo 5:1-9    |
| 4 | O homem da mão ressequida    | Mc 3:1-6    |
| 5 | A mulher encurvada           | Lc 13:10-17 |
| 6 | O homem hidrópico            | Lc 14:1-6   |
| 7 | O cego de nascença           | Jo 9:1-14   |

A questão sobre as espigas é mencionada em Mc 2:23-28 e nos paralelos Mateus e Lucas. De acordo com os fariseus, o simples fato de colher espigas e debulhá-las<sup>491</sup> com as mãos para se

<sup>490</sup> Nos sinóticos os adversários de Jesus são descritos como fariseus e escribas, saduceus e sumo-sacerdotes, enquanto João os descreve simplesmente como judeus. Para saber se João está se referindo ao povo judeu como um todo, à liderança judaica ou a um grupo específico, é necessário analisar o contexto onde João se refere aos judeus. HÖRSTER, 1998, p. 22.

<sup>491</sup> A Mishná no tratado sobre o Shabat proíbe tanto colher como debulhar espigas em dia de sábado. O debulhar é uma das quarenta proibições menos uma. Mishná, 7:2. In: Mishná, 1973, p 62-63.

alimentar em dia de sábado, era considerado violação da lei. Na narrativa de Mateus 12:1-8, o autor menciona o fato de os discípulos estarem com fome. Em resposta aos fariseus Jesus usa o exemplo de Davi, quando este com seus homens comeram os pães da proposição.

Mc 3:1-6 narra a cura de um homem com a mão atrofiada. Os textos paralelos são Mt 12:9-14 e Lc 6:6-11. Neste episódio, Jesus pergunta aos líderes judeus, que propositalmente o “estavam observando”: “é lícito nos sábados fazer o bem ou fazer o mal? Salvar a vida ou tirá-la?” Jesus fica sem resposta. Parece que Jesus chega neste episódio ao auge da polêmica já iniciada anteriormente em Mc 2:9 com a cura de um paralítico. O relato marcano diz que “De novo entrou Jesus na sinagoga” (3:1). Mateus diz que “Tendo Jesus partido dali, entrou na sinagoga deles” (12:9). Parece que Mateus já está prevendo certo tipo de atrito entre Jesus e a liderança<sup>492</sup> judaica ao referir-se à “sinagoga deles”, o que não acontece em Marcos.

O evangelista Lucas relata a cura de uma mulher encurvada (Lc 13:10-17). Esta cura se deu num sábado na sinagoga, levando o chefe da mesma a demonstrar sua indignação. O que Jesus fez para a mulher não contradiz a lei sabática: Jesus libertou a mulher. O verbo empregado ἀπολέλυσαι perfeito passivo indicativo é do verbo ἀπολύω. A preposição ἀπό significa “a partir de, para fora de”. λύω significa “libertar, soltar, livrar”. Rienecker traduz o termo por “foste libertada e estás no estado da liberdade”. O termo também é usado na medicina para descrever alguém que ficou livre de uma doença, relaxando tendões e membranas. O ato de Jesus foi, na verdade, um ato de misericórdia, assim como todos soltavam seus jumentos ou bois em dia de sábado para levá-los a beber.

Ainda no evangelho de Lucas 14:1-6, Jesus cura um homem hidrópico. Também no sábado, na casa de um fariseu. Jesus novamente inicia a discussão indagando os νομικοὺς (intérpretes da lei) e os fariseus se é lícito curar no sábado ou não. Parece que a pergunta era dirigida aos que eram peritos na lei, mas nada puderam responder. Diante do silêncio daqueles que eram especialistas da lei, entende-se que Jesus não estava violando a lei do sábado.

João 5:1-18 descreve a cura de um homem que estava enfermo há trinta e oito anos. Jesus o curou e mandou que tomasse seu leito e andasse, como prova da cura completa. Neste relato, Jesus é acusado e perseguido por violar o sábado e fazer-se igual a Deus (5:18). Jesus se defende ao mencionar que a circuncisão era feita no sábado (7:22). Se Jesus estivesse

---

<sup>492</sup> Os fariseus, os escribas, os chefes dos sacerdotes, os anciãos do povo, os saduceus e os herodianos são conhecidos nos demais evangelhos, mas atuam



violando a lei do sábado, não teria usado a argumentação da circuncisão no sábado. Além disso, Jesus ἀπεκρίνατο aoristo médio indicativo “responde”: “Meu Pai trabalha (ἐργάζομαι) até agora, e eu trabalho também” (5:17). O médio (referindo-se a ἀπεκρίνατο) indica o sentido jurídico de “responder às acusações”, “fazer defesa”.<sup>493</sup> Parece que Jesus está dizendo que, apesar da lei do sábado, Deus está trabalhando. Talvez isso seja uma indicação de que a lei do sábado não é para não fazer nada, mas para fazer a obra de Deus, ou seja, para fazer o bem que Jesus estava fazendo às pessoas, curando-as e libertando-as.

João menciona mais um milagre feito por Jesus em dia de sábado (Jo 9:1-14). Logo de início, os discípulos indagam Jesus sobre quem havia pecado “este ou os seus pais, para que nascesse cego?” (9:2). Jesus responde que ninguém pecou, “mas para que se manifestem nele as obras (ἔργον)<sup>494</sup> de Deus” (9:3).

Jesus costumava freqüentar a sinagoga no sábado (Lc 4:16). Pode-se entender que Jesus era fiel aos hábitos de adoração judaica em dia de sábado. Quando se observam as narrativas do julgamento de Cristo perante o sinédrio (Mt 26:57-68; 27:66-71), não aparece a acusação de Jesus ter violado o sábado. “Podemos concluir, portanto, que embora Jesus rompesse as tradições rabínicas acerca do sábado, não havia qualquer anulação da observância do dia.”<sup>495</sup>

#### **2.4.4 O Sábado em Atos dos Apóstolos**

Parece que em Atos não existe nenhum conflito em relação ao sábado entre cristãos judeus e gentios. O fato que leva a pensar assim é que o concílio de Jerusalém (At 15:1-29) não faz menção do sábado. Paulo, em suas viagens missionárias, visitava as sinagogas e pregava no sábado (At 13:14). Por outro lado, Paulo também se reuniu em Trôade com os cristãos no primeiro dia da semana (At 20:7).

---

de modo especial na narrativa de Mateus, e são os únicos grupos rejeitados por Mateus. SALDARINI, 2000, p. 79.

<sup>493</sup> Rienecker, 1995. p. 169.

<sup>494</sup> O substantivo ἔργον e o verbo ἐργάζομαι tem basicamente significados iguais, como obra, trabalho, prática, ação, levar algo a efeito, estar a serviço. O termo *ergon* é usado na LXX para descrever a obra de Deus como Criador (Gn 2:2-3). Ergon também representa as obras de Deus além da criação e pode significar os atos de Javé através da história, pela qual demonstra a sua fidelidade ao povo de Israel (Sl 95:9). O termo também pode descrever uma ação milagrosa (Dt 11:3), o que parece estar acontecendo com Jesus.

<sup>495</sup> STOTT, W. Sábado. In: COENEN, 2000, v. II, p. 2.163.

### 2.4.5 O sábado e suas proibições

“O sábado expressa a essência do espírito judaico, porque o seu conceito enaltece o indivíduo como criação e parceiro de Deus, como co-autor do universo, apenas um pouco inferior aos anjos”.<sup>496</sup> Desta maneira, o sábado é de fundamental importância para o judaísmo, daí o motivo para a sua rigorosa observância e também as pesadas penalidades (Êx 35:2) para quem violasse os preceitos sabáticos. “Não trabalhar no sábado” é repetido muitas vezes pela Torá e enfatizado de forma abundante pelos profetas como mandamento divino.

O próprio escrito mishnaico chama atenção para os casos que se enquadram no princípio de *Pikvá Nefesh* (perigo de vida). Nestes casos – perigo de vida - não se constitui violação do sábado salvar uma vida no sábado. O conceito de *Pikvá Nefesh* transcende o sábado na hierarquia das *mitzvot*<sup>497</sup> (mandamentos, boas ações). Para uma melhor compreensão do sábado, é necessária uma tentativa de definição do que é considerado trabalho no sábado. Steinsaltz define trabalho em relação ao sábado como algo que exige esforço excessivo, ou atividade pela qual é exigido pagamento de salário ou, ainda, outras atividades. Cada definição ou interpretação sobre trabalho no sábado pode modificar a forma pela qual o mesmo é observado. Já a tradição oral apresenta uma outra definição para trabalho no sábado, baseada no conceito de *imitatio Dei*, nas fontes sobre essa questão na própria Torá. Segundo esta definição, a proibição não está vinculada a trabalhar no sábado ou a receber salário pelo trabalho, mas em abster-se da criação de algo intencional no mundo físico. Assim como Deus cessou seu trabalho criacional em seis dias, assim também os filhos de Israel são proibidos de realizar trabalho no sentido de criar.<sup>498</sup>

A Mishná<sup>499</sup> classifica trinta e nove categorias de trabalhos proibidas no sábado, que são: plantar, arar, ceifar, enfeixar, debulhar, joeirar, podar, moer, peneirar, amassar, assar, tosquiado, lavar, bater, tingir, tecer, trançar, dar duas laçadas, preguear, separar dois pontos dar um nó, desfazer um nó, costurar dois pontos, rasgar de maneira a dar dois pontos, caçar um animal, tirar sua pele, arranhá-la ou cortá-la, escrever duas cartas, apagar para depois escrever duas cartas, construir, demolir, apagar um fogo, acender um fogo, atingir com um machado e tirar

<sup>496</sup> Mishná tratado Shabat.

<sup>497</sup> Há *mitzvot* óbvias, que são independentes de qualquer obrigação legal e, *mitzvot* que são decorrentes de normas legais. MISHNÁ, a essência do judaísmo talmúdico, p. XVII.

<sup>498</sup> STEINSALTZ, Abin. **O Talmud essencial**. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989. p. 147-148.

<sup>499</sup> A mishná apresenta os tipos de trabalho por objetivo, da preparação e cultivo ao processamento de couro, metal e tecidos.

qualquer coisa de um domínio para outro.<sup>500</sup> Estas trinta e nove categorias formam o contexto de vida dos judeus daquela época e pode-se perceber facilmente que estavam ligados à agricultura. Cada uma dessas categorias de trabalho tem alguma coisa similar na essência, embora sejam diferentes nos detalhes.<sup>501</sup> Aparentemente não existe nada de absurdo nestas proibições, uma vez admitida a proibição literal de trabalhar no sábado.

No Escrito de Damasco<sup>502</sup> são mencionadas algumas regras sobre as proibições sabáticas:

Nenhum homem deverá trabalhar no sexto dia desde o momento em que o orbe do sol esteja na mesma distância do seu próprio tamanho do portão (onde mergulha); pois é isto o que Ele disse: “*Observai o dia do Sabbath, para mantê-lo sagrado*”. (Deut. V, 12.) Homem algum deverá pronunciar uma palavra vã ou insensata no dia do *Sabbath*. Não fará empréstimo algum a seu próximo. Não tomará decisões em assuntos de dinheiro ou ganho. Não falará nada sobre trabalho ou tarefa a ser executada na manhã seguinte.

Homem algum sairá para fazer negócios no *Sabbath*. Não deverá caminhar mais que mil côvados além de sua cidade.

No dia do *Sabbath* o homem só deverá comer aquilo que já estiver preparado. Não comerá nada que jaz nos campos. Não beberá exceto no acampamento. **XI** Se estiver em viagem e descer para se banhar, deverá beber onde estiver, mas não encherá de água uma vasilha. Não enviará estrangeiro algum a negócios no dia do *Sabbath*.

Nenhum homem usará vestes sujas ou que tenham sido guardadas no depósito, a não ser que tenham sido lavadas com água ou esfregadas com incenso.

Nenhum homem procurará misturar-se (com outros) no *Sabbath*. Nenhum homem caminhará mais que dois mil côvados atrás de um animal para pastoreá-lo fora de sua cidade. Não erguerá sua mão para golpeá-lo com seu punho. Caso o animal seja teimoso, não deverá levá-lo para fora de casa.

Nenhum homem carregará coisa alguma para fora ou para dentro de sua casa. Não abrirá uma vasilha selada, no *Sabbath*.

Homem algum ralhará com seus servos ou servas, ou operários no *Sabbath*.

Homem algum assistirá um animal que esteja dando cria no dia do *Sabbath*. E se o animal cair numa cisterna ou vala, não o tirará no *Sabbath*. Homem algum deverá passar o *Sabbath* em lugar próximo de gentios.

<sup>500</sup> Shabat 7:2. In: Mishná, 1973, p. 62-63.

<sup>501</sup> Por exemplo: ordenhar uma vaca entra na categoria da debulha. Num primeiro momento, esta classificação parece sem sentido, porém fica clara quando se faz uma análise profunda. Debulhar visa extrair o conteúdo comestível de um objeto, até então diretamente não disponível para alimentação, a ordenha preenche a mesma função, embora em âmbito diferente.

<sup>502</sup> Parece existir uma relação entre a tradição farisaica-rabínica e os escritos de Qumram. Enquanto que os qumraítas agravavam a lei para salvar vidas em perigo, os rabinos aliviavam a lei. GRUNDMANN, 1980, p. 90-91.

Homem algum profanará o *Sabbath* por causa de riquezas ou ganhos. Mas caso algum homem venha a cair na água ou no fogo, que seja puxado para fora com a ajuda de uma escada ou corda ou (algum) utensílio (semelhante).

Homem algum oferecerá algo no altar no *Sabbath*, exceto a oferenda queimada do *Sabbath*; pois assim está escrito: “*Exceto vossas oferendas de Sabbath*” (*Lev. xxiii, 38*).

Homem algum depositará no altar qualquer oferenda queimada, ou oferenda de cereal ou incenso ou madeira, por intermédio de alguém atingido por alguma impureza, para que não aconteça que venha a profanar o altar. Pois está escrito: “*O sacrifício dos iníquos é uma abominação, mas a oração dos justos é uma oferenda agradável*” (*Prov. xv, 8*.)

Homem algum, ao entrar na casa de culto, deverá apresentar-se impuro e necessitando lavar-se. E, ao soar das trombetas para a assembléia, deverá ir para lá antes ou depois (da reunião), para que o serviço como um todo não venha a ser interrompido, pois será **XII** um serviço sagrado.

Homem algum deverá deitar-se com uma mulher na cidade do Santuário, profanando assim a cidade do Santuário com suas impurezas.

Todo homem que pregar a apostasia sob o domínio dos espíritos de Satanás será julgado de acordo com a lei que diz respeito aos possuídos por um fantasma ou espírito familiar (*Lev. xx, 27*). Mas homem algum que se desencaminhar a ponto de profanar o *Sabbath* e as festas será executado; caberá aos homens mantê-lo sob custódia. E se vier a curar-se de seu erro, mantê-lo-ão sob custódia por sete anos, e, após esse prazo, poderá então aproximar-se da Assembléia.<sup>503</sup>

Algumas destas prescrições eram observadas pelos fariseus. Mas isto não significa que se orientavam pelas prescrições dos essênios. Por causa destas prescrições e outros ensinamentos úteis como oração, dízimo, esmola..., os fariseus gozavam de prestígio junto ao povo. O próprio povo dava-lhes bom testemunho, visto que se preocupavam com o seu bem-estar. Nisto julgavam estar procedendo segundo a vontade de Deus. A Lei do sábado era, para o judaísmo, a parte central de toda a Lei. Este dia de descanso, mantido como algo exclusivo ao povo judeu, remetia à glória eterna, que seria um sábado permanente. A ação do sábado se estendia a tal ponto que até os ímpios podiam descansar neste dia. Daí o peso deste mandamento corresponder ao valor de toda a Torá, e a recompensa pela sua observação ser extremamente alta. Se Israel observasse apenas dois sábados como prescrito pela Lei, daria início à redenção. Nesse contexto de observação do sábado, para não perder a benevolência divina por relaxamento pessoal, acarretou-se que até mesmo a letra da Lei tivesse grande significado para Israel.<sup>504</sup>

<sup>503</sup> CD X-XII cf. VERMES, G. **Os manuscritos do mar Morto**. São Paulo: Mercuryo, 1991. p. 106ss.

<sup>504</sup> PESCH, 1976, v.I, p. 184.

Na Mishná encontram-se as principais prescrições sobre o mandamento do sábado: a) as quarenta categorias de trabalho proibidas menos uma e as que se derivam das trinta e nove, o que diferencia o sábado dos dias de trabalho. b) as leis (*shevut*) que tratam dos atos que, mesmo não sendo qualificados como trabalho propriamente dito, não estão de acordo com a santidade do espírito sabático. c) as leis que apresentam os atos proibidos no sábado (*muktzeh*) “separar”, mesmo não envolvendo nenhum trabalho no dia de sábado. As aparências e os sentimentos da pessoa estão incluídos nessas proibições. A partir destas prescrições sobre o sábado é que se concentra o debate de Jesus com os fariseus.

Da mesma forma como os fariseus queriam ser obedientes a Deus e cumprir sua vontade, Jesus também queria cumprir a vontade de Deus (Jo 5:30; 6:38) e também a lei (Mt 5:17). Tanto Jesus quanto os fariseus têm o mesmo objetivo. Como se explicam então os enfrentamentos de Jesus com os fariseus? Por que uma imagem negativa deles nos evangelhos e na teologia cristã? Até que ponto Jesus concorda com os fariseus e a partir de que momento tem início a ruptura? Como Jesus se posiciona em relação ao sábado? Estas e outras questões serão exploradas no próximo capítulo.

### III- O POSICIONAMENTO DE JESUS EM RELAÇÃO AO SÁBADO

#### 3.1 A descontinuidade e a continuidade da Lei em Jesus.

Nas declarações de Jesus sobre a Lei, aparentemente existe uma contradição. Parece que às vezes Ele radicaliza a Lei, ou então, relativiza. Primeiramente Jesus diz que a Lei é mais duradoura que o céu e a terra, parecendo eterna (Mt 5:18; Lc 16:17). Num segundo momento, Jesus diz que a Lei é temporal, valendo apenas até João (Mt 11:13; Lc 16:16).<sup>505</sup>

Em virtude do seu conteúdo, ambos os ditos podem ser atribuídos a Jesus. Pode-se observar, a partir daí, que a posição de Jesus perante a Lei é ambivalente. A combinação de descontinuidade e continuidade é uma característica de Jesus frente à observância da Lei. Jesus intensifica a observância aos mandamentos éticos, principalmente o mandamento do amor. Em relação às leis rituais, como as de pureza, Jesus atenua o cumprimento destas normas. Na época de Jesus, podem ser observadas no judaísmo, interpretações<sup>506</sup> da Torá no sentido de descontinuidade e também de continuidade. Theissen é da opinião de que dificilmente se conseguia combinar as duas tendências, mas que eventualmente se poderia encontrar uma combinação na exegese farisaica da Torá e posteriormente na exegese rabínica<sup>507</sup>. Conforme von Rad, do ponto de vista da história da salvação, é necessário fazer uso de interpretações radicais para aplicar as antigas tradições a uma situação totalmente nova. Alguns elementos são retomados, enquanto que outros são rejeitados porque se tornaram “velhos”<sup>508</sup> (Mc 2:21-22). Poder-se-ia dizer que Jesus foi aquele rompeu os limites da aliança entre Deus e seu povo, de acordo com as antigas profecias (Gn 12:3; Is 2:1-4; 45:23; 60:1ss), e que mostrou que a realidade da salvação não se limita à observação de leis, principalmente a sabática.

---

<sup>505</sup> Ao analisar a transfiguração de Jesus, juntamente com o aparecimento de Moisés e Elias, Stagg afirma: “Se Moisés e Elias tipificam a Lei e os Profetas, a mensagem é que Jesus é o cumprimento de ambos.” STAGG, F. *Mateus* In: ALLEN, 1984, v. XIII, p. 224.

<sup>506</sup> Grupos como os fariseus, essênios e outros movimentos de resistência faziam uma abordagem de intensificação da Torá. Já as interpretações alegóricas radicais, combatidas por Filon, faziam uma abordagem de atenuação. Veja *Migr* 89-92 In: THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico**: um manual. São Paulo: Loyola, 2002. n. 29, p. 388.

<sup>507</sup> THEISSEN, 2002. p. 388.

<sup>508</sup> RAD, G. Von. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Aste, 1973. v. II, p. 407.

### 3.1.1 Descontinuidade da Lei

Em relação às leis rituais, Jesus toma uma posição crítica diante da Torá. As leis rituais são suprimidas por Jesus, pelo fato de Ele colocar o mandamento social acima das leis rituais. Para examinar melhor a posição de Jesus perante a Torá e, conseqüentemente, diante do sábado, faz-se necessário observar a relação existente entre descontinuidade e continuidade de Jesus em relação à Lei.

#### 3.1.1.1 O mandamento do sábado<sup>509</sup>

De acordo com Marcos 3:4, o mandamento da assistência solidária vem antes do mandamento do sábado. Salvar e promover a vida, por si só, já invalidam a guarda do sábado. As curas efetuadas por Jesus nos sábados e o fato de seus discípulos debulharem espigas no sábado evidenciam isso. Os conflitos de Jesus em torno do sábado são um exemplo de crítica de Jesus à *Halachá*.<sup>510</sup> O sábado não pode mais ser visto como um dia destinado ao culto, sem que se cumpra com o mandamento do amor para com o próximo, especialmente nesse dia de prestação de culto ao Criador. Rabi Nahman b. Isaac declara: a transgressão da Lei com a intenção de servir a Deus, é superior ao cumprimento da Lei, que não tem esta intenção.<sup>511</sup> Esta declaração é um indício de que o farisaísmo tinha inicialmente boas intenções.

O final da perícopre do homem da mão ressequida apresenta os fariseus em conluio com os herodianos para eliminar Jesus (Mc 3:6). Nesta perícopre Jesus não apresenta uma terceira opção para o sábado, que eventualmente poderia ser discutida. Mas Ele muda o mandamento do sábado no sentido de como vinha sendo observado, para um novo sentido, onde as exigências humanas poderiam ser atendidas. Com essa mudança Ele praticamente elimina também a base do judaísmo. Logo, só existe uma opção em relação ao sábado: “Aceita-se sua exigência total, que elimina o mandamento do sábado, ou mantém-se-o, eliminando a Jesus do seio do judaísmo”<sup>512</sup>. Assim, Jesus acaba por descontinuar a lei do sábado. Os conflitos provocados por Jesus em relação ao sábado necessariamente devem ser analisados a partir da importância do sábado como sinal da eleição divina e símbolo da fé judaica, bem como sua meticulosa observação e santificação. O motivo principal para a rejeição do sábado se

<sup>509</sup> Não se considera aqui o sábado como ritual, visto que era Torá escrita, embora não seja repetido no NT, mas a forma como era observado, isto é, os rituais que o cercavam. O mesmo se pode dizer também em relação ao dízimo(3.1.1.2).

<sup>510</sup> Veja JEREMIAS, 1980, p. 318; SCHRAGE, Wolfgang. **Ética do Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/ IEPG, 1994. p. 63.

<sup>511</sup> Nazir 23b. In: EPSTEIN, 1952, p. 84.

<sup>512</sup> GOPPELT, 2002, p. 124.

encontra em Mc 3:4, onde a guarda do sábado impede o cumprimento do mandamento do amor. A base para a transgressão do sábado é Mc 2:27. A “fome” (Mt 12:1) dos discípulos em Mateus não é necessariamente uma boa fundamentação para a transgressão do sábado, mas, conforme Schrage, “pressupõe uma mera regulamentação excepcional para uma profanação legítima do sábado”.<sup>513</sup>

### 3.1.1.2 O mandamento do dízimo

O dízimo da colheita de grãos, azeite, vinho, gado..., era prescrito nas Escrituras (Lv 27:30; Dt 14:22). Os escribas, porém, haviam estendido esse conceito até para as ervas da horta, como hortelã, endro e cominho, que eram simples temperos. Jesus quer mostrar que o erro não se encontra em dar ênfase às coisas de menor importância, mas no fato de eles não terem dado atenção devida ao que há de mais importante na lei: a justiça, a misericórdia e a fé<sup>514</sup>, que são, num certo sentido, resquícios do profeta Miquéias (6:8).

Os deveres sociais como justiça, misericórdia e fé, são mais importantes do que o mandamento do dízimo. Mas, mesmo assim, Jesus diz aos escribas e fariseus: “devíeis, porém, fazer estas coisas, sem omitir aquelas” (Mt 23:23), ou seja, Jesus quer que o mandamento do dízimo seja acompanhado por misericórdia, e não por legalismo.

### 3.1.1.3 O mandamento da purificação

Ao descontinuar este mandamento, Jesus quer esclarecer aos seus adversários (talvez se poderia incluir aqui os saduceus), que uma vida exteriormente equilibrada não esconde uma vida interior corrupta (23:25-26). Jesus emprega termos como ἀρπαγή “rapina, violência”, ἀκρασία<sup>515</sup> “falta de domínio próprio”, que são consideradas acusações graves. Jesus estava preocupado tanto com o interior do copo quanto com o exterior. Ele colocou o homem interior novamente antes do homem exterior. Mas Jesus também quis ensinar que uma vida interior limpa também se reflete no exterior. Ele quer pureza total e uma santificação total que corresponde ao final dos tempos. O modo de pensar de Jesus era inteiramente diferente dos escribas e fariseus, por isso incompatível. A experiência espiritual dele e a sua intimidade com o Pai era tamanha que dispensava qualquer tipo de ritual de purificação. Jesus parece

<sup>513</sup> SCHRAGE, 1994, p.64.

<sup>514</sup> Veja um provável resumo das 613 leis, no capítulo II, 2.2.2. Rabi Simlai apresenta este resumo no tratado Makkot 24a. In: EPSTEIN, 1952.

<sup>515</sup> Transliterado o termo, lê-se akrasias. Se compõe de “a” (negativo) e “krasis” que significa poder. Moralmente, os escribas e fariseus não possuíam poder de domínio próprio.



deixar claro que a pureza levítica, quando desacompanhada da pureza moral, era apenas uma forma de corrupção.<sup>516</sup>

#### 3.1.1.4 O mandamento do sacrifício

Jesus põe o mandamento da reconciliação acima do sacrifício. “Se, pois, ao trazeres ao altar a tua oferta, ali te lembrares de que teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa perante o altar a tua oferta, vai primeiro reconciliar-te com teu irmão; e, então, voltando, faz a tua oferta” (Mt 5:23-24). Esta passagem tem em mente o Templo, e não alguma sinagoga. Jesus está querendo dizer que é melhor interromper as atividades cúlticas de adoração e procurar reconciliação, do que tentar adorar a Deus enquanto existe um desentendimento com algum irmão<sup>517</sup>. Jesus não permite que alguém isole a sua relação com Deus da relação com seu próximo. Dificilmente Deus aceitaria a adoração de alguém que estaria guardando ódio contra uma criatura feita por Deus, o Criador. O mesmo acontece com o sábado. Não se pode adorar no sábado ao Criador e deixar de fazer o bem ao próximo, criatura de Deus. Em relação a este verso (24), Champlin faz a seguinte conclusão: reconciliação antes do sacrifício; misericórdia antes do rito; moralidade antes da religiosidade; perdão pessoal antes do perdão divino e relações humanas corretas antes das relações corretas com Deus<sup>518</sup>.

A posição de Jesus perante a tradição oral, ou *Halaká*, é de rejeição. O motivo para a rejeição está em Mc 7:6-8. Da mesma forma como os fariseus e escribas rejeitavam o preceito de Deus (7:9), Jesus também rejeitou a sua *Halaká*, pelo fato de ser obra humana e estar em contradição com o mandamento de Deus.<sup>519</sup> Com a rejeição, Jesus estaria afirmando que a *Halaká* não tem o mesmo valor da Torá escrita, como pretendido pelos rabinos. Se a *Halaká* tivesse também sido dada por Deus, como a Torá escrita, certamente Jesus não a teria rejeitado.

Em relação à descontinuidade que Jesus faz das normas judaicas, pode-se concluir que existe uma função social de pano de fundo. Com a relativização dos mandamentos rituais, Jesus consegue incluir publicanos e pecadores, que também são membros de Israel e fazem parte

<sup>516</sup>Veja ainda JEREMIAS, 1980, p. 318-319.

<sup>517</sup> Quando Jesus emprega o termo “irmão”, ele tem em vista sua própria comunidade, pois esta é uma expressão usada em Mateus apenas para um irmão pertencente ao círculo cristão.

<sup>518</sup> CHAMPLIN, 2002, v. I, p. 311.

<sup>519</sup>Veja também JEREMIAS, 1980, p. 319.

das ovelhas perdidas que precisam ser recuperadas, além de voltar o povo de Deus para sua palavra, e não de homens.

### 3.1.2 Continuidade da Lei

Lei (תורה) e Profetas (נביאים) (Mt 5:17) são as duas grandes partes que formam a Escritura. A bipartição do cânon do Antigo Testamento predomina no Novo Testamento, isso pode ser observado em Mt 7:12, 11:13, 22:40; Lc 16:16; Jo 1:45; Rm 3:21. Na literatura judaica antiga, ela aparece raramente (4Mc 18:10).<sup>520</sup> O termo empregado πληρόω significa “cumprir uma profecia, promessa”.<sup>521</sup> Billerbeck ainda acrescenta “levar à realização”. Esse termo deve ser comparado com a expressão bastante usual em Mateus ἵνα πληρωθῆ “a fim de que seja realizado” (Mt 1:22). Para que se cumprisse o que foi dito ou o que está escrito. Porém, em Mateus 5:17 trata-se de um cumprir ou realizar de modo absoluto. Um cumprir que não se resume à execução literal da lei, como aparece nos versos em seguida, mas que realiza a lei em toda a profundidade do seu conteúdo ético. Tal realização exige o reconhecimento prévio do significado e da transcendência ética dos mandamentos.<sup>522</sup> Transmitir isso é o objetivo da interpretação da lei que se inicia no versículo 21.<sup>523</sup>

Para a radicalização da Lei, Jeremias diz que a base de Jesus é o Pentateuco.<sup>524</sup> Schürmann afirma que a radicalidade de Jesus tem sua origem na santidade de Deus, que não pode ser ofendida.<sup>525</sup> Daí o motivo de Jesus em cumprir a vontade de Deus.

#### 3.1.2.1 O primeiro mandamento

Jesus intensifica a teocracia no primeiro mandamento. A partir de Marcos 12:13-17, Jesus exige uma escolha de compromisso entre Deus e o imperador<sup>526</sup>. Jesus também exige uma escolha entre servir ao Deus vivo e a μαμωνᾶς “riquezas” (Mt 6:24). Essa alternativa influenciou o jovem rico (Mc 10:17-22). O jovem, por ser dono de muitas propriedades e riquezas, não conseguiu servir somente ao Deus único. Quando Mateus se refere a *mamon*,

<sup>520</sup> STRACK, [1922?], v. I, p. 240.

<sup>521</sup> GINGRICH, F. Wilbur. **Léxico do Novo Testamento**: grego/ português. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 168.

<sup>522</sup> STRACK, [1922?], v. I, p. 241.

<sup>523</sup> Veja para uma posição diferenciada MUSSNER, 1987, p. 131-136.

<sup>524</sup> JEREMIAS, 1980, p. 313.

<sup>525</sup> SCHÜRMAN, H. Apud: KÜMMEL, Werner Georg. **Síntese teológica do Novo Testamento**: de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João. São Paulo: Teológica, 2003. p. 73.

<sup>526</sup> Veja ainda Josefo *Bell* 2:118, 7:410 onde é descrita a história de Judas Galileu (organizador de movimento de resitência), que defendeu a idéia de que a submissão ao imperador era tida como traição a Deus.

está provavelmente pensando em escravidão, visto que usa o verbo δουλεύω “servir”. Um senhor que possuía autoridade completa sobre seu escravo, não permitiria que este se envolvesse com outro senhor. A derivação do termo *mamon* é incerta, mas pode significar aquele em quem alguém confia. Portanto, aqui representa dinheiro ou possessões materiais. Segundo Jesus, o único escape contra o domínio das coisas materiais, é a submissão ao governo de Deus, para não ser um servo dividido em dois senhores. Aqui, Jesus usa de exclusividade e intensifica o primeiro mandamento.

### 3.1.2.2 A proibição do homicídio e adultério

A intensificação aqui é formulada na primeira e segunda antítese do Sermão da Montanha, não como um novo imperativo, mas como “asserção de culpa”<sup>527</sup>, nas seguintes palavras de Jesus, em relação ao homicídio: “todo aquele que se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento” (Mt 5:22). E em relação ao adultério: “Qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, no coração já adulterou com ela” (Mt 5:28).

### 3.1.2.3 O mandamento do amor ao próximo

Oriundo de Levítico 19:18, este mandamento é colocado por Jesus ao lado do mandamento do amor a Deus (Mc 12:28-34). Este mandamento ainda é intensificado sob três aspectos: amor aos inimigos (Mt 5:43-48), amor aos estranhos (Lc 10:25-37) e amor aos pecadores (Lc 7:36-50). Com estas intensificações, Jesus não está criando novas leis. Mas expõe leis de forma parenética e sapiencial, criando assim uma nova *halacá*<sup>528</sup>.

### 3.1.2.4 A proibição do novo casamento

Jesus está proibindo o divórcio e novo casamento (Mc 10:2-12). Para Ele, o casamento continua a existir mesmo depois da separação dos cônjuges. Mateus interpreta este mandamento como restrição para dificultar o divórcio, mas permite o divórcio no caso de imoralidade sexual (Mt 19:9). Paulo julga a proibição do novo casamento como mandamento de reconciliação, mas admite o divórcio para casamentos mistos (1Co 7:10-17). “Assim, a tradição do Cristianismo primitivo lida com esse mandamento de modo relativamente livre”<sup>529</sup>, o que não é aceito por Jesus para novo casamento. Moisés prescreveu a carta de divórcio por causa da dureza de coração. Jesus, porém, volta-se para o princípio da criação: Deus criou homem e mulher (Gn 1:27) e os destinou a ser uma só carne (Gn 2:24), e por esse

<sup>527</sup> THEISSEN, 2002, p. 388.

<sup>528</sup> THEISSEN, 2002, p. 388-389.

<sup>529</sup> THEISSEN, 2002, p. 389.

motivo Jesus não concorda com divórcio, anulando novamente a regulamentação humana, devido a sua propensão escatológica. Para Wendland, esse retorno ao Criador indica a proclamação do reino e sua conseqüente inauguração, onde a “escatologia descerra a ‘protologia’”.<sup>530</sup>

### 3.1.2.5 A proibição do juramento

O mandamento de cumprir juramentos feitos ao Senhor Deus torna-se chamamento para uma honestidade que torna supérflua a tomada de juramento. Jesus insiste para que tal honestidade seja inspirada pela consciência da presença de Deus. O ser humano que tem consciência da presença de Deus, não mente. Com isso, Jesus quer dizer que a consciência da presença de Deus dispensa qualquer juramento, até porque o juramento feito por pessoas desonestas não possui nenhum valor. Assim, Jesus intensifica a proibição do mandamento, indo além, dando ênfase à honestidade.

Jesus baseou seus ensinamentos no AT.<sup>531</sup> Ele não objetivou criar algo novo, mas continuar uma obra já iniciada e em adiantado estado de realização. Para destacar sua posição, Jesus constantemente chamava atenção para o fato de que não veio anular o passado, mas continuar e completar. Nesse contexto, Jesus diz que “Aquele, pois, que violar um destes mandamentos, posto que dos menores, e assim ensinar aos homens, será considerado mínimo no reino dos céus;...” (Mt 5:19). Assim, Jesus sempre teve consideração aos ensinamentos vetero-testamentários, bem como à religião judaica. Jesus vinha trabalhando no projeto do Pai: “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também.” (Jo 5:17). Quando Jesus estava preparando seus discípulos para os acontecimentos futuros, Ele faz a seguinte declaração: “A terra por si mesma frutifica, primeiro a erva, depois a espiga, e, por fim o grão cheio na espiga” (Mc 4:28). Através desta declaração, Langston entende que as raízes dos ensinamentos de Jesus estavam no judaísmo, mas que o fruto ainda não havia aparecido totalmente. O AT significa a haste, mas o grão cheio na espiga seria o NT<sup>532</sup>.

Em relação à continuidade da Lei por Jesus, observa-se que a Torá não é interpretada e nem criticada no sentido negativo, mas transcendida. Assim, o indivíduo cumpre os seus mandamentos não apenas pela conduta, mas deixando sua própria vontade ser determinada

<sup>530</sup> WENDLAND, 1974, p. 17.

<sup>531</sup> Veja JEREMIAS, 1980, p. 312-313.

<sup>532</sup> LANGSTON, A. B. **Teologia bíblica do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1955. p. 25.

pelos mandamentos. A ética de Jesus de descontinuidade e continuidade da Lei é um programa que visa à restauração de um maior número possível de pessoas, tendo em mente a vontade de Deus. Ele reconheceu a autoridade da Lei de Moisés (Mt 5:17ss; 22:36ss); ordenou que outros a guardassem (Mt 7:12; 8:4; 19:16ss; Lc 16:27).<sup>533</sup> O que Jesus criticou e rejeitou foi o fanatismo religioso de algumas autoridades judaicas em relação à parte cerimonial da Lei (Mt 23:23, 25,26). Conforme alguns eruditos, talvez Jesus quisesse ensinar o quanto se deve ser zeloso com a Lei em harmonia com os judeus da Galiléia, ao mesmo tempo que rejeitava o fanatismo dos judeus de Jerusalém. Ele não só radicaliza ou relativiza a Lei, mas também aponta para uma nova autoridade. Nas antíteses de Mt 5:21ss Jesus muda de “Ouvistes o que foi dito aos antigos:” para “Eu, porém, vos digo...”. Existe uma aparente contradição por parte de Jesus em relação ao que foi dito aos antigos, o que não invalida mandamentos tais como “não matarás”. Com isso, naturalmente surge a pergunta se Jesus poderia falar assim e de onde teria autoridade. A resposta para essa pergunta é que Jesus não era meramente um mensageiro de Deus, assim como todos os outros profetas. Ele mesmo era a fonte da revelação de Deus. Ele podia dar início ao seu ensino com “Eu, porém, vos digo”, algo que os profetas não faziam. Jesus falou com sua própria autoridade como o Verbo eterno de Deus (Jo1:1).<sup>534</sup> Também foi aclamado pelas multidões como profeta (Mt 21:11) e a si mesmo se disse profeta (Mc 6:4).

Jesus não é simplesmente um “a-nomista”, um “anti-ético”. Ele às vezes infringe Leis e às vezes as radicaliza, precisamente por entender a ética a partir do seu conceito de reino de Deus, que Ele pretende anunciar e corporificar em sua conduta. Com o início do reinado de Deus, a importância e o significado da Lei muda, do contrário continuaria tudo como estava e Jesus estaria inteiramente de acordo com os fariseus. O início do tempo de salvação modifica a posição perante a Lei, liberta da lei. Esta liberdade já está “contida na proclamação do reino de Deus por Jesus,”.<sup>535</sup> Tem início uma nova Lei que estará acima da Lei moisaica, com um novo profeta, porém não se chocará com a antiga Lei, mas sobre ela será edificada. O que Jesus, na verdade, faz é dar um sentido positivo para a forma negativa da Lei. Jeremias já fala de uma nova aliança em que a Lei será escrita nos corações. Assim, a Lei irá nascer do íntimo

---

<sup>533</sup> Wendland afirma que, quando Jesus ab-rogou a lei do puro e impuro, também anulou a separação entre profano e sagrado. Logo a própria lei e a autoridade de Moisés foram “atacadas”. WENDLAND, 1974, p. 16. Wendland exagera ao empregar a palavra “atacar”, sendo que o próprio Moisés já havia feito alusão a um outro profeta (Dt 18:15-18).

<sup>534</sup> Veja GRUDEM, 1999, p. 523ss; ERICKSON, Millard J. **Introdução à teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 316 ss.

<sup>535</sup> WENDLAND, 1974, p.14-15.

para o exterior e somente assim será possível obedecer satisfatoriamente a Deus. Então será concretizado o verdadeiro propósito da Lei: conduzir o homem a uma vida abundante com Deus.<sup>536</sup>

A isto ainda se poderia acrescentar que Jesus, com sua ética, pretende integrar grupos marginais, excluídos da sociedade, considerados pela Lei como impuros. Por outro lado, ou seja, com a intensificação da Lei, Jesus pretende conservar a identidade de Israel em relação ao ambiente pagão.

### 3.1.3 Síntese do posicionamento de Jesus em relação ao sábado

Em sua obra de salvação da humanidade, Deus sempre está disponível à situação dessa humanidade. Deus agiu desta forma porque a salvação precisa estar inteiramente ao alcance das pessoas a serem salvas. Assim, encontram-se no princípio da obra redentora de Deus elementos que mais tarde desapareceriam. Elementos que poderiam ser classificados como imperfeitos, mas que num primeiro momento eram necessários, embora não fizessem parte do grande plano salvífico de Deus em sua totalidade. Assim, poder-se-ia dizer que a religião judaica foi provisória e preparatória, sendo adaptada ao povo da época<sup>537</sup>. Provavelmente Jesus estaria aludindo a isso quando diz: “Por causa da dureza do vosso coração é que Moisés vos permitiu repudiar as vossas mulheres; entretanto, não foi assim desde o princípio.” (Mt 19:8). Percebe-se que Deus permitiu certas decisões devido à situação humana. Deus, em seu ideal, tem um patamar a ser alcançado pela humanidade, mas esta, em sua vida real, nem sempre consegue atingir o ideal de Deus.

Sobre o sábado, pode-se dizer que ele era uma característica da identidade do judaísmo, e o seu modo de observá-lo era relativo, ou controverso. No dia de sábado, os essênios não socorriam a um animal caído numa vala<sup>538</sup>. Outros judeus, inclusive Jesus, pensavam diferente (Mt 12:11). Eles também reduziram a distância a ser percorrida em dia de sábado, enquanto que os fariseus tentaram estender a distância a ser percorrida nesse dia. Entre os fariseus<sup>539</sup> se questionava se era lícito dar início a trabalhos que seriam concluídos durante o

<sup>536</sup> Veja HARTLEY, J. E. Lei. In: HARRIS, 1998, p. 661 ss.

<sup>537</sup> LANGSTON, 1955, p. 26-27.

<sup>538</sup> CD XI.

<sup>539</sup> Havia sérias divergências entre as escolas farisaicas. A escola de Hillel permitia iniciar um trabalho na sexta-feira e concluí-lo no sábado. A escola de Shamai não permitia. Veja as diferenças entre as duas escolas dos fariseus em NEUSNER, 1973.

sábado<sup>540</sup>. Destas opiniões diferentes, pode-se concluir que os judeus não eram unânimes em guardar o sábado. A partir daí, Jesus poderia ter representado uma tendência ainda mais liberal, provocando algumas controvérsias com judeus mais radicais.

Uma questão muito debatida entre Jesus e seus críticos consistia em descobrir se exceções<sup>541</sup> da proibição de trabalhos feitos no sábado poderiam também se estender dos casos geralmente reconhecidos para casos novos. De acordo com *Shabbat* 14:3-4, pequenos tratamentos médicos eram inicialmente proibidos, mas se estes podiam ser encaixados na qualidade de comer, beber ou cuidar do corpo, então eram permitidos. Quando não era possível detectar se uma doença oferecia risco de morte, então também era permitida a cura<sup>542</sup>. Pode-se entender, a partir daí, que as curas eram proibidas quando consideradas como obras. Logo, as curas feitas por Jesus nos sábados são consideradas como trabalho, embora apenas envolvesse palavras, como em Mc 3:1-6.

Os evangelhos apresentam o relacionamento de Jesus com o sábado sob a tensão entre a guarda e a transgressão do sábado. Em primeiro plano estão relatos sobre as discussões de Jesus com os fariseus sobre a questão de santificação do sábado. Predominantemente estas desencadearam no fato de Jesus curar doentes no sábado, expondo-se assim à acusação de transgredir esse dia, inclusive com ameaças de morte (Mc 3:6). No entanto, surgem dúvidas de como estas transgressões de Jesus em relação ao sábado deveriam ser classificadas. Conforme João 5:18, foram consideradas durante muito tempo como negação do compromisso do mandamento<sup>543</sup> do sábado e também o afastamento do judaísmo. Porém, quando se observam textos como os de Mc 2:27 e 3:4, não se pode afirmar que Jesus estaria negando o mandamento sabático<sup>544</sup>. Conforme Schweizer, quando Jesus transgredia a lei do sábado, Ele não estava querendo afirmar que se poderia servir a Deus com menos dedicação,

---

<sup>540</sup> Shabbat 1:10.

<sup>541</sup> As duas exceções permitidas eram perigo à própria vida e à vida alheia, conforme 1Mc 2:29-41.

<sup>542</sup> YOMA 8:6. In: Mishná, 1973, p. 87-88.

<sup>543</sup> Maimônides conclui a partir dos textos de Lv 23:14 e Nm 18:23, que é proibido para um profeta fazer alterações na Torá. Mas em relação a "Suscitar-lhes-ei um profeta do meio de seus irmãos, semelhante a ti, em cuja boca porei as minhas palavras,..." (Dt 18:18), ele argumenta que o profeta mencionado não irá fundar uma nova religião, porém irá conscientizar as pessoas da necessidade de obedecer a Torá. Todos deverão obedecer a este profeta, e ouvir suas palavras (Dt 18:19). MAIMON, Moshé B. **Mishné Torá: o livro da sabedoria**. Rio de Janeiro: Imago, 2000. p. 147-148. Lucas faz menção a este profeta no discurso de Pedro no Templo (At 3:22-23), quando este estava se referindo a Jesus.

<sup>544</sup> SCHALLER, Berndt. Sabbat. In: BALZ, [19--?], v. XXIX, p. 526.

mas, ao contrário, “toda obediência que segue simplesmente as letras da lei, para Ele ainda não é obediência plena”.<sup>545</sup>

A declaração de Jesus “O sábado foi feito”<sup>546</sup> por causa do homem, e não o homem por causa do sábado” leva a uma conclusão no verso 28: ὥστε “por isso”. A partir do verso 27, o Filho do Homem<sup>547</sup> não é originalmente um predicado cristológico, mas designação do indivíduo em contraste com o homem em sentido genérico<sup>548</sup>. A declaração também tem função similar a uma declaração rabínica análoga (Mekh Y Ki tissa [Shabta] 1 ref. Êx 31:12,14 par. bYoma 85b: “O sábado foi entregue a vós, não fostes vós entregues ao sábado”) e destina-se a sublinhar a orientação do mandamento do sábado em sua função para o homem. Caracteriza o sábado como ordenança divina na criação e enfatiza a precedência e superioridade do homem em relação ao sábado, sem com isso anular o sábado. A declaração de Mc 3:4, “É lícito nos sábados fazer o bem ou o mal? Salvar a vida ou tira-la?” também presume a validade do mandamento do sábado e reflete a questão de possíveis limitações do sábado e postula, seguindo nisso, um modelo disseminado nos círculos judeus<sup>549</sup>.

A cura através da palavra de poder também significa um ato de criação, com o qual o Messias participa da recriação do mundo nos tempos do fim. As curas e libertações que Jesus fazia exatamente em dia de sábado, mesmo nas pessoas que não havia risco de vida, devolvem ao dia de sábado o seu sentido original, com o qual Deus deu algo de bom aos homens e, ele mesmo trabalha neste dia (Jo 5:17), mantendo a vida. Através da cura, Jesus expõe a criação desfigurada pela força do mal, e o doente não é visto como um pecador em castigo, mas como vítima de relações que trazem doença e de estruturas de poder injustas, que foram causadas

---

<sup>545</sup> SCHWEIZER, 1968, p. 42.

<sup>546</sup> Foi feito, ἐγένετο para o homem. Jesus exerce seu poder criador para o homem, através das curas e milagres, mediante os quais nova vida é criada através da palavra libertadora, em benefício de homens que pertencem a uma criação caída.

<sup>547</sup> Veja outras posições sobre o Filho do Homem em: CULLMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento**. São Paulo: Custom, 2002. p. 200-202 e LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Exodus, 1997. p. 137-149.

<sup>548</sup> Conforme Sl 8:5.

<sup>549</sup> SCHALLER, B. Sabbat. In: BALZ, [19--?], v. XXIX, p. 526.



pela apostasia da humanidade. O poder de cura de Jesus vale para todas as pessoas, inclusive gentios, porque também sofrem sob o jugo do mal<sup>550</sup> (Mc 5:1-20)<sup>551</sup>.

O falar, comer e beber eram permitidos no sábado, desde que não tivesse um objetivo terapêutico. No caso da cura efetuada por Jesus somente com palavras, em dia de sábado (Mc 3:1-6), já pode ser considerada uma infração do sábado. Parece que não se discute se existe uma obra nas curas de Jesus, mas simplesmente se discute se é permitido curar ou não, no sábado (Mc 3:4). O mesmo acontece quando Jesus justifica seus discípulos, fazendo referência a Davi, que comeu os pães reservados aos sacerdotes do templo (Mc 2:23-26). Isso “mostra que se discute o direito a uma infração da regra, mas não se há uma infração.”<sup>552</sup> Logo, Jesus, por causa dos seus conflitos, seria excluído do judaísmo da sua época? Para responder esta questão, Theissen apresenta os seguintes argumentos:

1- Jesus refere-se a uma máxima geral que também é atestada no judaísmo, independentemente dele, para R. Shim'on b. M'nasya (c. 180 d.C.): “Observai, Êx 31,14 diz: ‘Guardareis o sábado, pois ele é sagrado para vós’ (= em vosso favor), ou seja, o sábado é entregue a vós e não vós ao sábado” (Mekh Ex 31,13; cf. Bill II, 5). A terminologia “dar” e “entregar” faz pensar no Sinai. Mc 2,27 faz pensar, antes, na criação: “O sábado foi feito (ejgevneto) para o homem e não o homem para o sábado”.<sup>553</sup>

2- Jesus apela para dois casos em que se reconhece uma transcendência do sábado. A alternativa entre “matar” e “curar” no dia de sábado parte possivelmente do direito à autodefesa no dia de sábado (e, com isso, até a matar) para chegar ao direito de curar nesse dia (Mc 3,4). A conclusão da controversa cura de pessoas a partir da cura permitida de animais refere-se à permissibilidade de uma infração contra o sábado no caso de perigo de vida a pessoas e animais.<sup>554</sup>

3- Jesus segue uma tendência de relativizar o mandamento do sábado em favor da vida que vai além dessas duas exceções - porém, não reinterpreta essa relativização como cumprimento do mandamento do sábado, mas a apresenta como violação do sábado. Mas no fundo isso é apenas um pequeno passo além do que já existia em termos de tendência no judaísmo. No entanto, é importante perguntar: por que Jesus deu esse passo?<sup>555</sup>

<sup>550</sup> BETZ, O. Heilung. In: BALZ, [19--?], v. XIV, p. 766-767.

<sup>551</sup> Ao colocar este relato de libertação ao lado do relato em que Jesus acalma uma tempestade (que o precede), perante o pano de fundo da tradição do mar de junco e o traslado de Israel à margem salvadora e a submersão dos seus perseguidores no mar, então se percebe claramente que Jesus como Filho do Homem utiliza o poder que lhe é outorgado (Dn 7:13ss), não para subjugar os povos, mas para sua libertação. BETZ, O. Heilung. In: BALZ, [19--?], v. XIV, p. 767.

<sup>552</sup> THEISSEN, 2002, p. 395.

<sup>553</sup> THEISSEN, 2002, p. 395.

<sup>554</sup> THEISSEN, 2002, p. 396.

<sup>555</sup> THEISSEN, 2002, p. 396.

Jesus deu esse passo pelos seguintes motivos: a) motivo ético, ou seja, ajudar as pessoas em necessidade é mais importante do que observar os mandamentos<sup>556</sup> rituais. b) motivo escatológico, quando Jesus liberta num sábado uma mulher presa por Satanás (Lc 13:16) c) motivo messiânico, Jesus afirma sua autoridade, justificando-se em Davi (Mc 2:25). A ação escatológica de Deus tem um caráter ético, visto que é ajuda para os pobres e oprimidos. Essa ação ou vontade de Deus também condena a prática do sábado da forma como era praticada, na época, e está ligada a uma autoridade carismática. Sendo assim, os três motivos apresentados - ético, escatológico e messiânico - não se contradizem. O fato real das espigas, vivenciado por Jesus, não era comum nas comunidades do Cristianismo primitivo. Mas se adapta bem a um pregador carismático itinerante, que, por força de motivo das viagens, nem sempre conseguia se programar em relação às atividades do sábado. Isso explica o fato de Jesus realizar curas ou outras atividades no sábado. No caso de um pregador peregrino, ele tinha de curar a pessoa doente na ocasião em que se encontrava, pois, no dia seguinte, já poderia estar em outro lugar<sup>557</sup>.

A exortação de Jesus a um homem para que abandone o enterro de seu pai ilustra de forma clara a situação dos carismáticos. O carismatismo itinerante pressupõe prontidão para deixar a família e seguir a um mestre. A infração do mandamento de honrar os pais é tolerada, visto que se trata de uma “ação simbólica profética. Ações simbólicas proféticas muitas vezes violam leis e costumes...”<sup>558</sup> Para exemplificar essas ações simbólicas, pode-se observar o profeta Isaías, que anda nu por três anos (Is 20:1-6), e o profeta Oséias, que se casa com uma prostituta ou mulher adúltera (Os 1:2, 3:1). Nenhum dos dois profetas pretendia anular a lei ou os costumes da época, “mas dar ênfase a uma mensagem por meio de uma conduta provocativa.”<sup>559</sup> Já no caso de Jesus, pode-se ver que a sua mensagem quer dar ênfase à vontade de Deus para a humanidade. A maneira como Jesus lida com os mandamentos que dizem respeito à purificação, sábado e pais, dá a entender que Ele é bastante liberal em relação à Torá, mas não lança críticas à Torá contra o judaísmo. Jesus em relação à purificação, diz: “Nada há fora do homem que, entrando nele, o possa contaminar; mas, o que sai do homem é o que o contamina” (Mc 7:15). Essa declaração conflita com os pressupostos da Torá, mas não existem regras concretas que podem colocar em dúvida a letra da Torá. Na

---

<sup>556</sup> Goppelt afirma que a violação do sábado tem muito mais um caráter escatológico, do que se sobrepor às necessidades humanas ou ainda sobrepor o mandamento do amor ao mandamento do sábado. GOPPELT, 2002, p. 125.

<sup>557</sup> THEISSEN, 2002, p. 396.

<sup>558</sup> THEISSEN, 2002, p. 396.

<sup>559</sup> THEISSEN, 2002, p. 396.

questão do sábado, Jesus diz que “O sábado foi estabelecido por causa do homem...” (Mc 2:27), o que, na verdade, está de acordo com a Torá, para justificar com ela transgressões inequívocas da letra da Torá. Em ambos os casos, Jesus mostra uma posição livre diante da Torá.

O fim da celebração do sábado em Israel não envolve necessariamente a abolição de um dia de descanso semanal. Conforme as palavras de Jesus (Mc 2:27), parece que o gozo do descanso físico era parte do descanso espiritual, do qual o sábado da antiga aliança em Israel tinha sido um prenúncio. Antes de se encerrar o Novo Testamento, já havia um dia análogo de descanso para os cristãos, o dia do Senhor, e este dia seria então a solução para o problema do sábado<sup>560</sup>. O dito de Jesus em Mc 2:27 é que é a verdadeira fundamentação para a relativização do sábado. Em princípio, com isso a validade do sábado não é negada, mas o seu sentido original é encontrado no ser humano e não na lei cúlta.

A posição de Jesus diante do sábado é que Deus criou o sábado para ser um benefício para o ser humano, e não uma obrigação. Portanto, contrária aos escribas e fariseus e, conseqüentemente, passível de rejeição. Para Ele, o sábado não pode mais ser visto como um espaço destinado ao culto e isento de obrigação para com o próximo, mas como um dia de fazer o bem ao próximo. A atitude dele em relação ao sábado rompe as estruturas existentes de maneira revolucionária, usando-o para pôr em prática o “novo” que trazia em relação à Lei, fazendo com que esta chegasse até o coração dos homens e não somente até seus atos. A partir de Mc 3:1-6, o sábado não é mais autônomo, principalmente 3:4, que o engloba. Assim, Jesus elimina o sábado como dogma isolado e coloca-o como uma exigência total que a tudo sobrepuja. A cura de Jesus (Mc 3:5) mostra a exigência total que é cumprida por Ele, realizando a obra de Deus em sua totalidade, que é manter a vida do homem. Novamente a rejeição do sábado tem um fim escatológico na posição de Jesus.

Jesus, portanto, não intensifica mais uma vez as exigências de Deus, mas trilha, na sua liberdade chocante para seus contemporâneos, um caminho basicamente diferente. O homem deve se permitir ser presenteado por Deus, sem qualquer equação, e abrir seu coração a tal alegria. Um coração de tal modo aberto servirá a Deus a partir desta alegria, como uma criança que não almeja mais a recompensa ou teme a vara, mas vive por amor a seus pais. A lei divina irá lhe ajudar nisso, não como uma cerca, que o limita, e sim como um indicador, que lhe indica a direção do caminho. Tal obediência pode custar muito; manter o sábado livre para a alegria em Deus pode custar muito mais do que apenas abster-se de qualquer trabalho.<sup>561</sup>

<sup>560</sup> STOTT, W. Sábado. In: COENEN, 2000, v. II, p. 2164.

<sup>561</sup> Talvez seja esse um dos motivos porque os fariseus não responderam a pergunta de Jesus.

Alegrar-se em Deus é impossível quando se está zangado com o irmão; portanto, pode custar muito mais do que apenas resignar-se à lei e não matá-lo naquele momento. Obediência que não equaciona seu rendimento para com Deus exige uma força de amor que extrapola em muito o simples manter um mandamento. Mesmo assim, permanece sempre sendo obediência em liberdade, na qual o coração tem parte. É isso que Jesus conclama com suas palavras e seu comportamento.<sup>562</sup>

### **3.2 Convergência(s) entre Jesus e os fariseus em relação ao sábado**

Alguns aspectos que faziam Jesus e os fariseus convergirem.

1- Jesus ia à sinagoga no sábado para cultuar e ensinar (Mc 1:21); os fariseus também iam ao sábado na sinagoga (Mc 3:6).

2- Jesus não era contra o sábado, mas o guardava, assim como os fariseus.

3- a livre escolha do povo de Israel por parte de Deus e a outorga da lei.

4- a necessidade de o indivíduo corresponder de forma irrestrita à lei.

5- a fiel condução divina de Israel através da história até uma futura consumação, que envolveria a restauração da nação.

6- um julgamento final e ressurreição dos mortos.

7- os fariseus esperavam o Messias, talvez alguém do tipo escatológico ou messiânico como agente de Deus no fim dos tempos. Mas, mesmo assim, eles continuavam vivendo em situações bem reais, sem sonhos visionários. Não se afastaram do povo por causa da espera messiânica, caindo no radicalismo dos essênios. Eles tinham uma concepção messiânica política e espiritual.

Os fariseus tinham uma visão política realista, mantinham uma certa distância do templo e da aristocracia saducéia. Atualizavam a lei através da tradição oral e estavam próximos do povo e ainda possuíam uma expectativa messiânica equilibrada. Com estas características, os fariseus estão próximos de Jesus.

---

<sup>562</sup> SCHWEITZER, 1968, p. 42.

### 3.3 Divergência(s) entre Jesus e os fariseus em relação ao sábado

1- escatologia presente-porém-futura, tendo Jesus como centro do drama escatológico que ele pregava. Os fariseus logicamente contavam com o advento do Messias, mas não com Jesus de Nazaré.

2- a importância escatológica que Ele atribuía a alguns de seus milagres, como Mc 3:1-6. Com os milagres realizados no sábado, Jesus quer mostrar a vontade de Deus para as pessoas - também este milagre marca definitivamente o rompimento de Jesus com os fariseus.<sup>563</sup>

3- alguns de seus pronunciamentos incomuns sobre a *halakâ* sabática. Jesus critica<sup>564</sup> e rejeita totalmente a tradição dos anciãos e a observância meticulosa do sábado.

4- o projeto de Jesus não é nacionalista, mas aberto para todos os povos; os fariseus tinham dificuldade em aceitar este princípio, uma vez que somente quem obedecia às leis – inclusive à do sábado – seria salvo.

5- observância do sábado com vista à chegada do reino de Deus. Os fariseus mantinham a guarda do sábado apenas para conservação do judaísmo; Jesus dá um novo sentido à humanidade a partir do sábado.

6- a insensibilidade dos fariseus para com os pecadores. Eles se julgavam piedosos e achavam-se justos, preocupavam-se mais consigo mesmos do que com as pessoas que realmente precisavam de ajuda. Enquanto os fariseus se mantinham à distância, Jesus tinha contato direto com eles. Jesus divergia da autopiedade farisaica pelo fato de que os homens piedosos não “*levam a sério o pecado*”.<sup>565</sup> Jeremias explica que, no judaísmo farisaico, o pecado fica simplificado à “casuística” e à “idéia do mérito”. A casuística vê o pecado como a transgressão de um dos 613 mandamentos ou da *Halaká*. O resultado da aplicação dessa casuística é que o “pecado não é visto como revolta contra Deus.”<sup>566</sup> A idéia do mérito é que o fariseu merece algo como: os méritos dos pais, ou seja, por descendência; os próprios méritos que são recebidos por causa do cumprimento da lei, bem como pelas boas obras. O que aqui é

<sup>563</sup> DAVIDSON, 1953, p. 993.

<sup>564</sup> Miranda e Malca advogam que o debate, o diálogo e até a discussão de forma pacífica sobre assuntos polêmicos são marcas positivas do movimento fariseu. MIRANDA, 2001, p. 29ss. Se de fato é assim, por que os fariseus decidiram liquidar com Jesus? (Mc 3:6).

<sup>565</sup> JEREMIAS, 1980. p. 227.

<sup>566</sup> JEREMIAS, 1980, p. 228.

significativo é a esperança que os méritos pesem mais do que as transgressões. Os fariseus estavam convencidos de que se salvariam a partir daí, estavam extremamente confiantes em si mesmos como povo escolhido de Deus. O homem que faz uma avaliação muito positiva de si mesmo não leva Deus a sério, porque está convicto de um julgamento positivo de Deus sobre a sua vida.<sup>567</sup> Jesus considera isso como hipocrisia e corrupção de uma vida inteira, logo isso também se torna uma divergência entre ambos.

Estes e outros motivos provocaram a ruptura entre Jesus e os fariseus, causando um afastamento definitivo. Cabe aqui ressaltar que nem todos os fariseus foram contrários a Jesus ou se tornaram seus adversários. Os “fariseus do amor” certamente não tiveram dificuldades com Jesus, visto que ambos tinham o mesmo propósito.

### **Conclusão**

As pregações e ações de Jesus encontraram firme rejeição por parte dos fariseus. Se Jesus se envolveu em embates teológicos com os fariseus, não é de se admirar que estes fossem alvo de suas críticas proféticas que Ele enunciava contra os que rejeitavam sua mensagem. Em certos aspectos Jesus estava muito próximo dos fariseus, como, por exemplo, no que diz respeito à ressurreição dos mortos, salvação, crença em Deus. Mas, por outro lado, Ele estava muito distante, quando mantém comunhão com pecadores, infringe propositalmente a lei do sábado e não observa o mandamento de pureza. Ele também acusa os fariseus de serem hipócritas em seu esforço próprio pela justiça, seguindo a lei de forma exterior e não de coração, pagando corretamente dízimos e se esquecendo de pertencer inteiramente a Deus sem estar dividido. Por causa de sua vida piedosa mostram-se autoconfiantes, desprezando os perdidos e reivindicando para si a declaração de justos. Durante todo o seu ministério público, Jesus teve várias discussões com eles em virtude do cumprimento da lei. Visto que Jesus contradisse a prática da lei defendida pelos fariseus, eles decidiram rejeitar e condená-lo como infrator da lei.

Os fariseus, no princípio, tencionavam purificar e defender a crença ortodoxa. Mas, com o passar do tempo, se infiltrou nas fileiras do farisaísmo grande quantidade de atitudes ritualistas e legalistas, que serviram apenas para obscurecer os propósitos originais do grupo. Mesmo que continuassem ortodoxos em suas palavras, gradualmente foram perdendo a aprovação de Deus, tornando-se representantes inadequados do judaísmo.

---

<sup>567</sup> JEREMIAS, 1980, p. 228-229.

## CONCLUSÃO

Ao longo desta pesquisa pode-se perceber que Jesus opunha-se aos fariseus, ou a certos segmentos, como a liderança farisaica, bem como a outros grupos da sua época. Os fariseus tinham, como objetivo, resguardar, através do cumprimento detalhado da lei, o judaísmo da paganização. Estavam bem intencionados, mas mal orientados. As suas ações podem ser classificadas como um espiritualismo que não considerava a realidade social. A atualização da lei que faziam através da tradição oral era de fundamental importância para o povo, que precisava de um rumo para vida. Infelizmente isso nem sempre acontecia, visto que eles colocavam a lei acima das pessoas.

Jesus era frequentador da sinagoga, talvez não apenas para cumprir um ritual, que era ensinado pelos escribas e mestres de tendência farisaica, mas para abrir a mentalidade do povo com vistas a mudanças, caminhando em direção a uma dimensão não conhecida na época. A partir da possibilidade de mudança, sugerida por Jesus, inevitavelmente surge o conflito com os interesses da instituição ou até mesmo com o povo dominado por ela. As possibilidades de mudança e libertação que Jesus abre ao ser humano são totalmente impossíveis ao sistema em vigor na época. A lei que era multiplicada em incontáveis preceitos pelos fariseus, impedia o homem de qualquer princípio de liberdade. Esta opressão era caracterizada pela observância do preceito sabático, entre outros. A casuística construída a partir desse preceito trazia tortura para a humanidade em vez de alegria. Jesus censura os fariseus, ou melhor, o seu legalismo, apontando para o fato de que até a tradição do AT era contrária ao legalismo defendido por eles. Ao dar um novo sentido para o sábado, ele quer mostrar primeiramente que o ser humano não é escravo do preceito e, em segundo lugar que o homem que tem o Espírito de Deus, está acima dos preceitos, assim como o próprio Deus. O que Jesus na verdade quer é romper com as estruturas religiosas e sociais que impedem o homem de usar a sua liberdade para formar uma nova sociedade, que venha a favorecer o desenvolvimento humano e supra as necessidades humanas.

Para Jesus, não basta apenas ser fiel à lei e esperar que Deus vá resolver todos os problemas do povo. Ele estava em contato direto com pessoas de todas as classes, inclusive os considerados impuros. Para Ele, a vida era mais importante do que os rituais de pureza e a guarda do sábado. Ele supria a necessidade física e espiritual das pessoas, sempre que houvesse necessidade. Quando Jesus viola o mandamento do sábado intencionalmente, Ele rompe definitivamente com a liderança farisaica que se opunha diretamente aos seus ensinamentos e

práticas. Com a realização deste, Jesus quer dar um enfoque de restauração escatológica ao seu ministério.

Ele também quer mostrar ao povo necessitado e oprimido uma nova forma de vida. A violação de diversos preceitos farisaicos por Jesus deve ser vista como um grito de alerta, principalmente para aqueles que vivem na segurança da religião e da lei. Quanto a isso, pode-se questionar a funcionabilidade das igrejas atuais e suas convenções em relação ao povo faminto, marginalizado e esquecido pela elite da sociedade, que vive sem ver os problemas dos mais fracos. Este fato e a separação entre judaísmo e cristianismo podem ser motivos de novas pesquisas.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, Clifton J. (Ed.). **Comentário bíblico Broadman: Novo Testamento**. Trad. Adiel Almeida de Oliveira. Rio de Janeiro: Juerp, 1984. v 10.
- AUENAU, J. et al. **Evangelhos sinóticos e Atos dos apóstolos**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986. 298 p. (Biblioteca de ciências bíblicas).
- BALZ, Horst Robert et al. **Theologische Realenzyklopädie**. Edit. Gerhard Müller. Berlin: Walter de Gruyter, [19--].
- BARCLAY, W. **Palavras chaves do Novo Testamento, 1**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. 206 p.
- BECKER, U. Duro. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. I, p. 610-613.
- BETZ, O. Heilung. In: BALZ, Horst Robert et al. **Theologische Realenzyklopädie**. Edit. Gerhard Müller. Berlin: Walter de Gruyter, [19--].
- BÍBLIA SAGRADA**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1975.
- BIETENHARD, H. Acusador. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p. 19-20.
- BITTENCOURT, B. P. **A forma dos evangelhos e a problemática dos sinóticos**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1969. 169 p.
- BLACK, David Alan. **Por que 4 evangelhos?** Razões históricas e científicas da escolha de Mateus, Marcos, Lucas e João. Tradução de Lena Aranha. São Paulo: Vida, 2004. 127 p.
- BORN, A. Van Den (Red.). **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
- BOYER, O. S. **Pequena enciclopédia bíblica**. São Paulo: Vida, 1996. 672 p.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **O mundo contemporâneo do Novo Testamento**. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1984. 2v.
- BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1978, 688 p. (Nova coleção bíblica).
- BURKHARDT, Helmut et al (Edit.). **Das Grosse Bibellexikon**. Wuppertal: Brockhaus, 1987. 6 v.
- CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997. 556 p.
- CERFAUX, Lucien. **O cristão na teologia de Paulo**. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2003. 443 p.
- CESARÉIA, Eusébio de. **História eclesiástica: os primeiros quatro séculos da igreja**. Trad. Lucy Yamakami; Luis Aron de Macedo. 2.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000. 415 p.
- CHAMPLIN, Russel Norman. **Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia**. 6.ed. São Paulo: Hagnos, 2002. 6 v.
- \_\_\_\_\_. **O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo**. 2.ed. São Paulo: Hagnos, 2001. 7 v.
- \_\_\_\_\_. **O Novo Testamento interpretado: versículo por versículo**. São Paulo: Hagnos, 2002. 6 v.
- CHARLESORTH, James H. **Jesus dentro do judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas**. Tradução de Henrique de Araujo Mesquita. 2.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1992. 263 p.

- COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. 2 v.
- COPPEL, L. J. Obstinação. In: HARRIS, Laird, R.; Geason L. Archer, Jr.; Bruce K. Walke (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1062.
- CULLMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento**. Trad. Daniel de Oliveira; Daniel Costa. São Paulo: Custom, 2002. 440 p.
- CULVER, R. D. Ver. In: HARRIS, Laird, R.; Geason L. Archer, Jr.; Bruce K. Walke (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1383-1386
- DAHN, K. Ver. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. II, 2591-2598.
- DANIEL-ROPS, Henri. **A vida diária nos tempos de Jesus**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1986. 322 p.
- DAVIDSON, F. (Ed.). **O novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1954. 1487 p.
- DE VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003. 622 p.
- DIBELIUS, Martin. **Die Formgeschichte des Evangeliums**. 3. aufl. Tuebingen: J. C. Mohr, 1959. 327 p.
- DOCKERY, David S. (Ed.). **Manual bíblico Vida Nova**. Tradução de Lucy Yamakami; Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 2001. 952 p.
- DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno**. Tradução de Cláudio Molz; Hans A. Trein. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2000. v 2.
- DOUGLAS, J. D. (Org.). **O novo dicionário da Bíblia**. Tradução de João Bentes. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. 1680 p.
- DRESCHER, Joachim et al(Ed.). **Brunnen Bibel Lexikon**. Geissen: Brunnen, 1994. 443 p.
- EPSTEIN, Rabbi Dr. I. (Ed.). **The Babylonian Talmud**. 5.ed. London: The Soncino Press, 1952.
- ERICKSON, Millard J. **Introdução à teologia sistemática**. Trad. Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 1997. 540 p.
- GILCHRIST, P. R. Conselho. In: HARRIS, Laird, R.; Geason L. Archer, Jr.; Bruce K. Walke (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 419.
- GINGRICH, F. Wilbur. **Léxico do Novo Testamento: grego/português**. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2001. 228 p.
- GNILKA, Joachim. **El evangelio segun san Marcos**. Salamanca: Sígueme, 1986. 2 v. (Biblioteca de estudos bíblicos, 55).
- GOODMAN, Martin. **A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66 – 70 d.C.** Tradução de Alexandre Lisovsky; Elisabeth Lisovsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 265 p.
- GOPPELT, Leonhardt. **Teologia do Novo Testamento**. Tradução de Martin Dreher; Ilson Kayser. 3.ed. São Paulo: Teológica, 2002. 560 p.
- GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática**. Tradução de Norio Yamakami et al. São Paulo: Vida Nova, 1999. 1046 p.

- GRUNDMANN, Walter. **Das evangelium nach Markus**. 8. Aufl. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980. xiv, 460 p. (Theologische Handkommentar zum Neuen Testament, 2).
- GUINSBURG, J. (Dir.). **Histórias do povo da Bíblia**: relatos do Talmud e do Midrash. São Paulo: Perspectiva, 1967. 375 p.
- GUNDRY, Robert H. **Panorama do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1998. 446 p.
- GUSSO, Antonio Renato. A contribuição da sinagoga para o desenvolvimento do cristianismo. **VIA TEOLÓGICA**, Curitiba, 2002, n.5.
- HAHN, Hans-Cristoph. Zelo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p. 2684-2686.
- \_\_\_\_\_. Destruir. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p. 539-542.
- \_\_\_\_\_. Ver. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. II, p. 2591-2599.
- HAMILTON, V. P. Voltar-se, retornar. In: HARRIS, Laird, R.; Geason L. Archer, Jr.; Bruce K. Walke (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1532.
- \_\_\_\_\_. Sábado. In: HARRIS, Laird, R.; Geason L. Archer, Jr.; Bruce K. Walke (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1520-1523.
- HARRIS, Laird, R.; Geason L. Archer, Jr.; Bruce K. Walke (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. 1789 p.
- HARTLEY, J. E. Lei. In: HARRIS, Laird, R.; Geason L. Archer, Jr.; Bruce K. Walke (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 661-664.
- \_\_\_\_\_. Vigiar. In: HARRIS, Laird, R.; Geason L. Archer, Jr.; Bruce K. Walke (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. 1299-1300.
- HERFORD, T. **Die Pharisaer**: Mit einer einleitung von Prof. Nahum N. Glatzer. Koeln: Joseph Nelzer Verlag, 1961. 296 p.
- HILLYER, N. Saduceus, herodianos. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. II, p. 2220-2224.
- HÖRSTER, Gerhard. **Bibelkunde und einleitung zum Neuen Testament**. Wuppertal: Brockhaus, 1998. 398 p.
- HOUTART, F. **Religião e modos de produção pré-capitalistas**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- HUMMEL, Reinhart. **Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium**. Muenchen: Kayser Verlag, 1966. 167 p.
- JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém nos tempos de Jesus**: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. 3.ed. São Paulo: Paulus, 1983. 512 p.

- \_\_\_\_\_. **Teologia do Novo Testamento**: a pregação de Jesus. Tradução de João Rezende Costa. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1980. 492 p. (Nova coleção bíblica, 3).
- JOSEFO, Flávio. **História dos hebreus**: obra completa. Rio de Janeiro: CPAD, 1992. v. 3. 782 p.
- KETTERER, Eliane; REMAUD, Michel. **O Midraxe**. São Paulo: Paulus, 1996. 126 p. (Coleção Documentos do mundo da Bíblia, 9).
- KILPATRICK, G. D. **The origins of the gospel according to Sto. Matthew**. Oxford: Claredon Press, 1946. 151 p.
- KILPP, Nelson. A Torá e os judeus: em busca de um diálogo hermenêutico. **ESTUDOS TEOLÓGICOS**, São Leopoldo, ano 1993, n.1. p. 09-20.
- KITTEL, Gerhard. (Org.) **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**. Editor Gerhard Friedrich. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1949-1979. 10.v.
- KÜMMEL, Werner Georg. **Síntese teológica do Novo Testamento**: de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João. Tradução de Sílvio Schneider; Werner Fuchs. 4.ed. rev. atual. São Paulo: Teológica, 2003. 447 p.
- \_\_\_\_\_. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1982. 797 p. (Nova coleção bíblica, 13).
- LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Exodus, 1997. 584 p.
- LANGSTON, A. B. **Teologia bíblica do Novo Testamento**. 3.ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1955. 473 p.
- LENHARDT, Pierre; COLLIN, Matthieu. **A Torá oral dos fariseus**. São Paulo: Paulus, 1997. 155 p. (Coleção Documentos do mundo da Bíblia, 10).
- LINK, H. G. Reconciliação, restauração, propiciação, expiação. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. II, p. 1942-1945.
- LOHMEYER, E. **Das evangelium des Markus**. 17. ed. Göttingen, 1967.
- LOHSE, Eduard. **Contexto e ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2000. 302 p.
- LOHSE, E. σαββατον In: KITTEL, Gerhard. (Org.) **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**. Editor Gerhard Friedrich. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1949-1979. v. VII, p. 21-31.
- LUZ, Ulrich. **El evangelio segun San Mateo**. Salamanca: Ediciones Sigueme: 1993. 2.v. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 74).
- MACHO, Alejandro Diez. **Introduccion general a los apocrifos del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Crisandad, 1984, v 1.
- MAIMON, Moshé Ben. **Mishné Torá**: o livro da sabedoria. Tradução de Yaacov Israel Blumenfeld. Rio de Janeiro: Imago, 2000. 302 p.
- MAIMÔNIDES. Moshé Be Maimonn há Rambam. **Os 613 mandamentos**: Tariag há-mitzvoth. São Paulo: Nova Stella, 1990. 356 p.
- MARSHALL, I. H. Concílio, Sinédrio. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. I, p. 383-384.
- MATERA, Frank J. **Ética do Novo Testamento**: os legados de Jesus e de Paulo. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1999. 379 p.(Nova práxis cristã).
- MEIER, John. P. **Um judeu marginal**: repensando o Jesus histórico, v.3, livro 2: competidores. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 2004. 439 p.
- MEIKLEJOHN, J. W. Herodianos. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). **O novo dicionário da Bíblia**. Tradução de João Bentes. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 712.
- MIRANDA, Evaristo Eduardo de; MALCA, José Manuel Schorr. **Sábios fariseus**: reparar uma injustiça. São Paulo: Loyola, 2001. 239 p.

- MISHNÁ**: essência do judaísmo talmúdico. Tradução de Marisa Murray et al. Rio de Janeiro: Ed. Documentário, 1973.
- MÜLLER, Dietrich. Fariseu. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. I, p. 798-803.
- MUSSNER, Franz. **Tratado sobre os judeus**. São Paulo: Paulinas, 1987. 267 p. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).
- MEYER. Φαρισαίος In: KITTEL, Gerhard. (Org.) **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**. Editor Gerhard Friedrich. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1949-1979. v. IX, p. 22-36.
- MYERS, Ched. **O evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992, 570 p. (Grande comentário bíblico).
- NELIS, J. In: BORN, A. VAN DEN. [Red.]. **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 1339-1342.
- NESTLE-ALAND et al. **The Greek New Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. (Compubíblia).
- NEUSNER, Jacob. **Judaism: the evidence of the misnah**. Chicago/Londres: University of Chicago, 1981.
- \_\_\_\_\_. **The Pharisees: rabbinic perspectives**. Hoboken, NJ: Ktav, 1973.
- PAUL, André. **O que é o Intertestamento**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1981. 93 p. (Cadernos Bíblicos, 10).
- \_\_\_\_\_. **O judaísmo tardio: história política**. São Paulo: Paulinas, 1983. 171. (Biblioteca de ciências bíblicas).
- PAYNE, J. B. Adversário. In: HARRIS, Laird, R.; Geason L. Archer, Jr.; Bruce K. Walke (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1310-1311.
- PESCH, Rudolf. **Das Markusevangelium**. Freiburg: Herder, 1976-1984. 2 v.
- RAD, G. Von. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Aste, 1973. v 2.
- REBELL, W. Zeloten. In: BURKHARDT, Helmut et al (Edit.). **Das Grosse Bibellexikon**. Wuppertal: Brockhaus, 1987. 6 v.
- REICKE, Bo. **História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d. C.** São Paulo: Paulus, 1996. 376 p.
- RIENECKER, F. **Evangelho de Mateus: comentário esperança**. Trad. Werner Fuchs. Curitiba: Evangélica Esperança, 1998. 460 p.
- RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave lingüística do Novo Testamento grego**. Trad. Gordon Chown; Julio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1995. 639 p.
- RIESNER, R. Gischala. In: BURKHARDT, Helmut et al (Edit.). **Das Grosse Bibellexikon**. Wuppertal: Brockhaus, 1987. v. II, p. 721.
- \_\_\_\_\_. Synagoge. In: BURKHARDT, Helmut et al (Edit.). **Das Grosse Bibellexikon**. Wuppertal: Brockhaus, 1987. v. V, p. 2339-2347.
- \_\_\_\_\_. Herodianer. In: BURKHARDT, Helmut et al (Edit.). **Das Grosse Bibellexikon**. Wuppertal: Brockhaus, 1987. v. II, p. 871.
- RINGSHAUSEN, Karl. **Das Buch der Bücher: eine Bibelkunde**. München: Moritz Diensterweg, 1969. 101 p.
- ROBERTSON, Archibald Thomas. **Imágenes verbales en el Nuevo Testamento**. Terrassa: Clie, 1988. 6 v.
- ROLOFF, J. **Das Kerigma und der irdische Jesus**. 2. aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

- ROST, Leonard. **Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1980. 207 p.(Nova Coleção Bíblica, 11).
- SALDARINI, Anthony J. **A comunidade judaico-cristã de Mateus**. São Paulo: Paulinas, 2000. 360 p.
- \_\_\_\_\_. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese: uma abordagem sociológica**. São Paulo: Paulinas, 2005. 341 p. (Coleção Bíblia e história. Série Maior).
- SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. **A Palestina no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1983. 95 p. (Cadernos Bíblicos, 27).
- SCHALLER, Berndt. Sabbat. In: BALZ, Horst Robert et al. **Theologische Realenzyklopädie**. Edit. Gerhard Müller. Berlin: Walter de Gruyter, [19--].
- SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004. 562 p.
- SCHRAGE, Wolfgang. **Ética do Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1994. 388 p. (Estudos bíblico-teológicos, NT-14).
- SCHUBERT, Kurt. **Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária**. São Paulo: Paulinas, 1979. 87 p. (Biblioteca de estudos bíblicos, 5).
- SCHÜLER, Arnaldo. **Dicionário enciclopédico de teologia**. Canoas: Ed. ULBRA, 2002. 516 p.
- SCHÜTZ, H. G. Guardar, Conservar, Vigiar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. I, p. 925-930.
- SCHWEIZER, Eduard. **Das Evangelium nach Markus**. 12.ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- SHANKS, Hershel (Org.). **Para compreender os manuscritos do Mar Morto**. 4.ed. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1993. 343 p.
- STAMBAUGH, John E. **O Novo Testamento em seu ambiente social**. São Paulo: Paulus, 1996. 167 p.
- STEGEMANN, Ekkehard W; Stegemann, Wolfgang. **Urchristliche Sozialgeschichte**. 2. aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 430 p.
- STEINSALTZ, Abin. **O Talmud essencial**. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989. 406 p. (Série Judaica, 7).
- STOTT, W. Sábado. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. 2 v.
- STRACK, Hermann L.; BILLERBECK, Paul. **Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch**. 3. aufl. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, [1922?].
- SWILDLER, Loenard. **Ieshua: Jesus histórico, cristologia, ecumenismo**. Tradução de Thereza Christina F. Stummer. São Paulo: Paulinas, 1993. 163 p.
- TAYLOR, Vicent. **Evangelio segun san Marcos**. Madrid: Ediciones Cristandad, 1980. 835 p.
- TENNEY, Merrill C. **O Novo Testamento: sua origem e análise**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1972. 490 p.
- THE Greek New Testament**. 4.ed. Londres: United Bible Societies, 1994. 918 p.
- THEISSEN, GERD; MERZ, Annette. **O Jesus histórico: um manual**. São Paulo: Loyola, 2002. 651 p.(Bíblica Loyola, 33)
- THOMAS, Robert; GUNDRY, Stanley. (Orgs.) **Harmonia dos evangelhos**. Tradução de Valdemar Kroker. São Paulo: Vida, 2004. 316 p.
- VERMES, Geza. **A religião de Jesus, o judeu**. Tradução de Ana Mazur Spira. Rio de Janeiro: Imago, 1995. 226 p.

- \_\_\_\_\_. **Jesus e o mundo do judaísmo**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1996. 167 p. (Bíblica Loyola, 17).
- \_\_\_\_\_. **Os manuscritos do Mar Morto**. Tradução de Júlia Bárány Bartolomei; Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Mercury, 1991. 326 p.
- VIDAL, Marie. **Um judeu chamado Jesus**: uma leitura do evangelho à luz da Torá. Tradução de Guilherme João de F. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2000. 236 p.
- WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998. 414 p.
- WEGNER, Uwe. Jesus e economia no evangelho de Marcos, In: **Reflexos da brisa leve**. CEBI. 1991
- WEIS, Hans-Friedrich. Pharisiäer. In: BALZ, Horst Robert et al. **Theologische Realenzyklopädie**. Edit. Gerhard Müller. Berlin: Walter de Gruyter, [19--].
- WENDLAND, Heinz-Dietrich. **Ética do Novo Testamento**: uma introdução. Tradução de Werner Fuchs. São Leopoldo: Sinodal, 1974. 159 p.
- WESTHELLE, Vítor. **A cisão entre o judaísmo e o cristianismo**: o grupo judaico-cristão. São Leopoldo: Faculdade de teologia, 1975. 43 p.