

# É LÍCITO SALVAR UMA VIDA? O PAPEL DOS FARISEUS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ A PARTIR DE MARCOS 2,1-3,6

Is it lawful to save a life?

The role of the pharisees on the construction of Christian identity from Mark 2,1-3,6

Prof. Dr. José Henrique Pires Leite Júnior<sup>1</sup>

## RESUMO

A teologia contemporânea considera os fariseus ora como superficiais e hipócritas, ora como liberais e progressistas, dependendo das fontes históricas analisadas. Para demonstrar a participação desse secto judaico na construção da identidade das primeiras comunidades cristãs, analisamos Mc 2,1-3,6 sob perspectiva da sociologia literária e da história da tradição. A pesquisa identificou que a *halakah* farisaica teve forte influência na produção dos questionamentos teológicos dos primeiros cristãos, a ponto de ter sido preservada na memória da comunidade. Isso sugere que os fariseus não eram simplesmente um grupo opositor ao movimento de Jesus, mas que o diálogo entre eles lançou as bases éticas do que se tornou o cristianismo. Portanto, essa reflexão contribui para a busca do diálogo no ambiente teológico atual.

**Palavras-chaves:** Teologia Bíblica; Fariseus; Identidade Cristã.

## ABSTRACT

Contemporary theology has considered the Pharisees either as superficial and hypocritical, or as liberal and progressive, depending on the historical sources analyzed. In order to demonstrate how this Jewish sect contributed to the construction of the identity of the first Christian communities, we analyze Mk 2,1-3,6 from the literary sociology and the history of tradition perspectives. The research identified a strong influence of the Pharisaic *halakah* on the production of theological questions of the early Christians, to the point of it has been preserved in the community memory. This suggests that the Pharisees were not simply an opposing group to the Jesus movement, but that the dialogue between them laid the ethical foundation of what became Christianity. Therefore, this question contributes to the search for dialogue in the current theological thought.

**Keywords:** Biblical Theology; Pharisees; Christian Identity.

## INTRODUÇÃO

Os fariseus surgiram a partir do movimento escriba do período do Segundo Templo tardio, em algum momento por volta do século II a.C.<sup>2</sup>. Apesar do termo "fariseu" significar

---

<sup>1</sup> Graduado em Medicina pela Faculdade de Medicina da UFRJ. Doutor em Ciências pelo Instituto de Biofísica Carlos Chagas Filho, CCS, UFRJ.

<sup>2</sup> NEUSNER, Jacob. **From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 1-11.

"separatistas" ou "separados", a sua origem é incerta. De acordo com Marcus<sup>3</sup>, há pelo menos quatro possibilidades. Primeiro, teria sido usado para demonstrar uma santidade superior aos demais judeus menos piedosos, a partir de textos da literatura rabínica onde *perushim* (do hebraico, "separados") aparece em contraste com *amha'ares* (referindo-se aos autóctones, pejorativamente como massas de ignorantes e religiosamente negligentes), ou mesmo associado ao termo hebraico *qedoshim*, "santos". Outro grupo de autores considera que o termo expressa seu separatismo em relação a seus oponentes diretos, os saduceus, especialmente no reinado de João Hircano (séc. II a.C.). Uma terceira possibilidade seria simplesmente devido sua atitude de oposição ao governo helenizante de João Hircano. E finalmente, o termo fariseu teria sido usado para separar os judeus piedosos dos gentios ou de judeus helenizantes. Essa concepção parte da interpretação do termo hebraico *nibdalim* em Ed 6,21, ao contrastar a classe sacerdotal e a elite vinda do exílio com os "povos da terra".

O período entre os séculos II a.C. e II d.C. é caracterizado por inquietação social decorrente de uma relação conflituosa entre classes. Horsley<sup>4</sup> descreve, já no período persa, múltiplos embates entre uma elite imigrante e os "povos da terra" e entre a aristocracia de sacerdotes centralizada em Jerusalém e um campesinato que vivia em aldeias marginais. O império romano aprofundou estas tensões sociais, à medida que promoveu na maior parte do tempo um domínio indireto. Neste sentido, as classes dominantes da Palestina exerciam uma espécie de "auto-colonialismo", obrigando o campesinato a pagar impostos duplamente: para manter os privilégios da classe dominante e os interesses dos próprios romanos. Esta situação colonial gera uma "espiral de violência"<sup>5,6</sup>, caracterizada por injustiça, resistência e repressão, revolta e contrarrevolução. Em resposta às condições criadas pela situação imperial que aprofundou o abismo entre uma classe sacerdotal aristocrática e um campesinato ameaçado, começa a surgir uma classe intelectual semi-independente, devotada a preservação da maneira de viver tradicional, orientada por conceitos populares e ansiosa por influência política. É nesse sentido que devemos interpretar o papel social dos fariseus, destacando sua atuação desde a resistência judaica até a constituição do judaísmo rabínico.

Este secto judaico tem sido redescoberto pelos estudiosos, sobretudo a partir do século XIX, sob diferentes estereótipos. Por um lado, a teologia tradicional, cuja principal fonte são os escritos de Josefo, interpreta os fariseus como superficiais, hipócritas, legalistas e

---

<sup>3</sup> MARCUS, Ralph. The Pharisees in the Light of Modern Scholarship. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 32, n. 3, p. 153-164, 1952.

<sup>4</sup> HORSLEY, Richard A. **Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea**. London: Westminster John Knox Press, 2007, p. 15-51.

<sup>5</sup> CAMARA, Helder. **Spiral of Violence**. London: Sheed and Ward Ltd., 1971.

<sup>6</sup> HORSLEY, Richard A. **Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine**. Minneapolis: First Fortress Press, 1993, p. 20-49.

materialistas, atuando em contraposição ao movimento de Jesus. De outro, a partir de estudos na *Mishnah* e no *Talmud*, um grupo de teólogos defende que eles teriam sido liberais e progressistas, buscando reformar a lei judaica e protestar contra os privilégios de uma classe dominante.

A partir destas fontes, o presente trabalho visa discutir de que forma a interação entre os fariseus e os primeiros cristãos contribuiu para a construção da sua identidade. Esta pesquisa propõe a tese de que os primeiros questionamentos teológicos do cristianismo surgiram a partir da reflexão da teologia farisaica. Nesse sentido, analisaremos Mc 2,1-3,6 sob a perspectiva da sociologia literária e da história da tradição. Nosso objetivo é demonstrar que as primeiras comunidades cristãs tinham um vínculo estreito com o fariseísmo, sendo inclusive influenciadas e inspiradas por ele.

### **O *sitz im leben* da passagem e o questionamento da lei**

Grande parte do Evangelho de Marcos é composto por histórias. Classicamente, elas são classificadas como parábolas, histórias de milagres e de pronunciamento<sup>7</sup>. Nas histórias de pronunciamento, Jesus é visto como mestre e professor, respondendo questões, abordando temas, combatendo críticas e dando instruções, cujo clímax é sempre uma construção aforística.

A perícopes de Mc 2,1-3,6 está contida na narrativa da campanha de Jesus em Cafarnaum, apresentada no Evangelho em Mc 1,21-3,35 como uma investida de Jesus sobre a ordem social judaica<sup>8</sup>. Esta perícopes pode ser dividida em cinco episódios: (a) Mc 2,1-12, com a cura do paralítico com o implícito questionamento sobre o código de pureza e do sistema de débitos da retribuição; (b) Mc 2,13-17, quando Jesus participa da comunhão da mesa com cobradores de impostos e pecadores; (c) Mc 2,18-20, com o tema do jejum; (d) Mc 2,23-28, quando os discípulos colhem espigas, em desobediência civil, durante o *Shabat*; (e) Mc 3,1-6, onde Jesus cura no *Shabat*.

É razoável supor que uma coleção de tradições de Jesus teriam sido preservadas juntas porque tal material deveria ter um grande valor para as primeiras comunidades cristãs. Neste sentido, esta perícopes marca funcionaria como um mini-manual de instruções para os membros das comunidades e como um modelo para as tentativas de se explicar ou se defender das críticas advindas de fora da comunidade.

<sup>7</sup> MACK, Burton L. **A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins**. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2006, p. 133-246.

<sup>8</sup> MYERS, Ched. **Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus**. 2. ed. New York: Orbis Books, 2008, p. 137-168.

Todos os episódios contém um debate entre a comunidade cristã e o judaísmo. Mais precisamente, o contexto é uma disputa interna dentro do cristianismo incipiente, uma disputa com o judaísmo do cristianismo judaico, ou seja, com o judaísmo dentro da comunidade. Além disso, ao analisarmos a perícopes sob a luz do judaísmo palestino, tomando por base o texto de Mc 2,15-3,5, é possível evidenciar que a característica significativa de cada episódio é um questionamento sobre a *halakah* farisaica dos tempos de Jesus e dos primeiros cristãos.

Mc 2,15-17 questiona a maneira como os fariseus interpretavam o desprezo de Jesus pela lei. No caso, leis relacionadas a comunhão da mesa, particularmente alimentos limpos e impuros, dízimos e pureza ritual. A tradição rabínica deixa claro que essas questões foram centrais para os fariseus mesmo antes de 70 d.C.. De acordo com Neusner<sup>9</sup>, os fariseus tinham grande apreço por comer com as pessoas certas, especificamente aquelas que obedeciam as leis da pureza. Ao mesmo tempo, eles guardavam a "tradição dos anciãos", o que requeria a lavagem das mãos antes de comer e outros rituais de abluções. Era necessário que os pratos fossem purificados - não meramente lavados - juntamente com os alimentos. Ao mesmo tempo, os fariseus tinham muito cuidado com a seleção de alimentos corretos. Alguns alimentos poderiam corromper, por ser impuros, o que não seriam ingeridos. Nesse sentido, guardar a lei dos alimentos e lavar as mãos e os utensílios fazia com que estes se tornassem ritualmente aceitáveis.

Aos olhos dos fariseus, estas leis preservavam a santidade de Israel como o povo de Deus, e demandavam particular atenção no que diz respeito a sua violação. De forma que foi o desprezo por essas leis em particular que levou os fariseus a condenar como "pecadores" os que estavam a mesa. Ao mesmo tempo, o fato de Jesus manter comunhão à mesa com esses pecadores poderia ter sido interpretado pelos fariseus como a mesma violação destas leis. Por essa razão, o texto destaca uma questão acusadora: "Por que ele come com cobradores de impostos e pecadores?"

Em Mc 2,18-20, o que está em questão é a necessidade da lei ser cumprida tão completamente quanto possível. Neste sentido, discute-se qual deveria ser o melhor jejum: aquele que acontecia durante a uma mobilização nacional como no *Yom Kippur* ou em outra grande festa, ou aquele decorrente de um arrependimento expresso num jejum pessoal, ou mesmo aquele jejum regular semanalmente praticado pelos fariseus (Tb 12,8; Mt 6,16; Lc 18,12). Jesus é alvo de críticas por causa de seu insuficiente comprometimento com o que os

---

<sup>9</sup> NEUSNER, Jacob. **From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 80.

judeus devotos acreditavam ser elementos integrais da *halakah*, a qual emerge diretamente da lei da aliança.

Em Mc 2,23-28, o ponto de tensão é a lei do *Shabat*. A crítica é a de que os discípulos de Jesus faziam o que a lei proíbe para o *Shabat*, isto é, eles colhiam e trituravam. Presumivelmente, os fariseus tinham mesmo elaborado uma proibição básica contra o trabalho no *Shabat* para evitar as transgressões. A partir do livro dos Jubileus, fica claro que a proteção ao *Shabat* já tinha sido bem desenvolvida mais de 100 anos antes de Jesus (Jub 2,29-30; 50,6-13), e o Documento de Damasco deixa claro que essa questão tinha uma interpretação bastante rígida no primeiro século (CD 10,14 - 11,18).

A questão é que, para os fariseus, os discípulos de Jesus tinham violado a lei. Para eles, a lei do *Shabat* é um elemento fundamental da aliança de Israel com Deus (Ex 20,8-11; Dt 5,12-15; Ne 13,15-22; Ez 20,16). A observância do *Shabat* era uma das práticas que identificavam Israel como um povo peculiar de um único Deus (Is 56,6; Jub 2,17-33). A violação do *Shabat* pelos discípulos de Jesus era equivalente a negar a eleição de Israel e revogar a aliança.

Por fim, Mc 3,1-5 também trata do que é legal no *Shabat*, o que essa lei permite e proíbe. Os fariseus, sem dúvida, reconhecem que é perigoso para a vida não dar importância à lei do *Shabat*. Porém, ajudar um deficiente não colocava em perigo sua vida. Pelo contrário, um judeu devoto capaz de ajudar um semelhante na sua incapacidade poderia mostrar seu respeito pela lei mais do que esperar pelo fim do *Shabat* (Lc 13,14-16). Portanto, a ofensa neste caso era a de que Jesus não estava disposto a se submeter a uma das leis fundamentais que regulavam a aliança de Deus com Israel.

Neste sentido, todos estes episódios da tradição de Jesus estão relacionados ao contexto do judaísmo palestino do primeiro século. Cada questão destacada aqui toca sensivelmente o autoconceito de um típico judeu devoto deste período, sua identidade como um membro do povo especialmente escolhido por Deus para ser Seu povo, uma identidade expressa e corporificada na obediência da lei.

### **Controvérsia sobre a lei na perícope**

Os autores têm debatido sobre a identidade daqueles envolvidos nessa controvérsia na perícope. H. W. Kuhn<sup>10</sup> defende que a unidade reflete uma disputa interna dentro das comunidades cristãs, uma disputa da igreja com o judaísmo dentro da comunidade. Neste

---

<sup>10</sup> Apud. DUNN, James D.G. **Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians**. Kentucky: Westminster; John Knox Press, 1990, p. 18.

caso, a igreja seria representada por judeus helenistas ou mesmo os gentios. Essa polarização sugere uma situação na qual Paulo já seria atuante, e, portanto, a unidade deveria ser compreendida como pós-Gálatas. Por outro lado, A. J. Hultgren<sup>11</sup> defende que essa controvérsia ocorrera entre judeus cristãos e o judaísmo, o que conceberia essa unidade como anterior a Gálatas. Neste sentido, a perícopes seria um elo de ligação entre o movimento de Jesus e Paulo. Neste caso, o autor argumenta que os discípulos são mostrados como o único grupo contrário aos fariseus, ao mesmo tempo que é feita uma avaliação positiva sobre as práticas judaicas do jejum e do *Shabat*.

Dunn<sup>12</sup> faz um paralelo entre a perícopes marcada e o livro de Gálatas. Mc 2,15-17 representa uma controvérsia paralela ao confronto de Paulo em Antioquia em Gl 2,11-18. A questão é quem poderia participar da mesa e se os judeus devotos poderiam comer juntamente com os "pecadores" (Gl 2,15). Os autores concordam que a aceitação de "cobradores de impostos e pecadores" remonta ao tempo de Jesus. Por outro lado, essa memória deveria estar relacionada com o contexto histórico das comunidades cristãs no momento em que seu textos foram escritos, principalmente porque o termo "pecadores" é utilizado como sinônimo de gentios (Gl 2,15; conforme Mc 10,33 e seu paralelo em Mc 14,41; Mt 5,47 e seu paralelo em Lc 6,33).

É importante notar que a perícopes não trata de forma negativa a tradição judaica. Além disso, a questão aqui não era minimizar a força do comprometimento dos fariseus com Deus através da Lei. O problema para Jesus era que esse comprometimento excluía outros, e que os fariseus restringiam a aceitação de Deus apenas aos devotos de Israel.

O texto nos mostra, então, um elemento da tradição de Jesus relacionado a abrangência do seu Evangelho. Ou seja, em Marcos se compreende que era necessário abolir a distinção entre os judeus puros e os gentios pecadores. O que enfatiza o apelo de Jesus a toda a nação, particularmente àqueles que são tratados como apóstatas e desqualificados pelos fariseus.

Em segundo lugar, a perícopes de Mc 2,18-22 demonstra que um forte senso de novidade se combina com um grande respeito pelas práticas tradicionais. Em certo sentido, o texto dá aos primeiros cristãos suficiente justificativa para não jejuar. Mc 2,20 sugere que a comunidade pós-pascal dos discípulos de Jesus não praticava o jejum. Similarmente, as duas parábolas de Mc 2,21-22, inseridas posteriormente, também expressa uma nítida tensão entre o velho e o novo.

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 19.

<sup>12</sup> Ibid., p 19-24.

Por outro lado, esse material poderia ser interpretado de forma mais abrangente, indicando que a vinda de Jesus configura uma tensão entre o estilo de vida dos seus seguidores e as práticas aceitas da tradição sagrada.

Mais uma vez, existe uma ambiguidade na tradição de Jesus quando comparada com a *halakah* tradicional no que diz respeito às matérias da lei. Nesse sentido, a perícopre preserva a consciência da novidade escatológica em Jesus, e demonstra o grau de incompatibilidade entre a novidade escatológica e a velha tradição. Mas, neste momento, uma não anula a outra. Na verdade, o debate aqui se pergunta como as duas podem ser aproveitadas juntas sem uma destruir a outra (ou ambas), e existe uma preocupação de que as duas poderiam de alguma forma coexistir, o que é ilustrado pela retomada da tradição do jejum após a morte de Jesus pelas comunidades cristãs (Mc 2,20).

Por sua vez, Mc 2,23-28 e 3,1-5 apresentam uma tensão similar entre uma instituição nacional e declarações de princípios que poderiam ser interpretadas como contrárias a ela.

Por um lado, ambos os episódios não discutem se o *Shabat* deveria ou não ser observado. A questão era como o *Shabat* deveria ser observado, como seu significado era reconhecido e expresso - se deveria reunir a necessidade de fazer o bem ou simplesmente deixar de realizar um trabalho. Além disso, uma vez que estes dois episódios formam o clímax da sequência dessas histórias de pronunciamento, é de se supor que estas comunidades cumpriam essa tradição, de forma que a única questão era como ela deveria ser observada.

Por outro lado, o v. 27 indica que um princípio estava sendo adicionado, e não simplesmente uma exceção às regras do *Shabat* normalmente aceitas. Jesus é lembrado expressando o princípio que governa sua atitude em relação a lei do *Shabat*: este foi dado para o benefício do homem, e não o contrário.

A controvérsia é intensificada pelos vv. 25-26. A citação das Escrituras aqui, de acordo com Dunn<sup>13</sup>, é tipicamente devocional, associado mais à tradição da *hagadah*. Neste sentido, o debate ocorre "em casa", entre os judeus, ainda que a porção citada das Escrituras, na qual Davi come o pão da proposição enquanto fugia de Saul (1 Sm 21,1-6), não tenha nada a ver com o *Shabat*. O ponto de conexão foi presumidamente a fome dos discípulos. A lógica é que Deus considera o alívio da fome mais importante do que o culto propriamente. E Mateus (conforme Mt 12,7) ainda acrescenta uma segunda justificativa a partir de Oséias 6,6: "Eu desejo misericórdia, não sacrifício". Uma vez que diferentes violações da lei foram envolvidas - ou seja, o *Shabat* e a santidade do culto - é de se presumir que a tradição de Jesus tinha a intenção de ampliar seus princípios, não os restringindo somente ao *Shabat*.

---

<sup>13</sup> DUNN, James D.G. **Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians**. Kentucky: Westminster; John Knox Press, 1990, p. 22.

Devemos salientar que a controvérsia é ainda mais intensificada pela comparação entre o episódio do milharal e o seu paralelo com o relato das Escrituras sobre Davi. Tanto a necessidade como a justificativa são desproporcionais aos incidentes em comparação. Tomando por base a necessidade de Davi e seus seguidores, a necessidade dos discípulos de Jesus poderia ser vista como muito menos importante - Davi está fugindo para salvar sua vida, enquanto os discípulos de Jesus simplesmente se moviam de um lugar para o outro. E em 1Sm 21,5, Davi justifica o uso do pão da proposição assegurando ao sacerdote que tanto ele como seus seguidores estavam em estado de pureza. A atitude de Jesus foi apresentada nessa passagem como marcadamente casual, e deveria ter sido considerada como irresponsável pelos fariseus. Não se deve compreender o texto de Marcos como uma justificativa para uma violação ocasional da lei. O ponto principal está mais relacionado com a liberdade da nova era do favor de Deus - nessa nova era, inaugurada por Jesus, fé e piedade não são dependentes de tais regras. A comunidade que conservou na memória essa história deveria se sentir realmente justificada apenas pelo exercício de liberdade em relação ao *Shabat* e outras regras importantes da *kalakah* farisaica.

Aqui temos uma importante confirmação de como deveria ter se comportado as primeiras comunidades cristãs mesmo antes da missão aos gentios e da atitude mais libertária de Rm 14,5. Essa atitude sem dúvida contribuiu para a efetividade da missão aos gentios e para a aceitação nos círculos cristãos de que era possível não guardar todos os dias santos. Por outro lado, as igrejas judaicas eram mais sensíveis a essas questões, o que é indicado pela omissão do aforismo de Jesus (Mc 2,27) em Mateus, de forma que neste último a liberdade estaria alinhada com a ênfase profética das próprias Escrituras (Os 6,6) e limitada à assertiva cristológica de que "o Filho do Homem é senhor do *Shabat*" (Mt 12,8).

Um ponto similar é encontrado no episódio de Mc 3,1-5. Nele, Jesus responde a um teste realizando uma cura não necessária em violação ao *Shabat*, o que desafia o entendimento que seus inquiridores tinham desta tradição. O v. 4 é crucial, mostrando que o ponto principal para Jesus era questionar por que fazer o que é obviamente bom deveria ser evitado no *Shabat*, e por que salvar um vida deveria ser considerada apenas uma exceção neste dia.

Aqui Jesus foi lembrado como abordando toda a questão da lei do *Shabat* a partir de um ângulo diferente dos fariseus - e por extensão, não apenas a lei do *Shabat*, mas a lei como um todo. Os fariseus viam a lei como o fundamento do judeu piedoso, a lei dada por Deus para vida dentro da aliança. Onde situações particulares eram vistas como estando em conflito, a solução era resolver o conflito sem dano a lei. Mas a tradição de Jesus consagra um caso onde as relações humanas básicas estavam sendo impedidas a partir da prioridade da lei sobre a

necessidade humana. Para Jesus, havia uma maior responsabilidade do que simplesmente a lei do *Shabat*, que era sua obrigação de ajudar qualquer um em necessidade que ele pudesse encontrar. Então, o episódio ilustra como Jesus extraiu da violação da lei um princípio ainda maior: o amor ao próximo. E, por implicação, ele resistiu qualquer tendência de expandir este princípio numa multiplicidade de regras específicas. Ao preservar essa memória, os grupos cristãos indicam sua vontade de seguir a Jesus vivendo de acordo com seus princípios mais do que a partir da *halakah*.

As mesmas discussões estavam presentes nos círculos rabínicos antigos, oriundos da *halakah* farisaica. Interpretando o significado de Êxodo 31,13, a Mekilta, comentário exegético rabínico do século II d.C., já dizia que, se houvesse uma escolha a fazer, seria mais importante salvaguardar a vida humana do que submeter-se às leis do *Shabat*. Assim é descrito: "O *Shabat* foi dado a ti, e não tu ao *Shabat*"<sup>14</sup>. Da mesma forma, a Mekilta cita o ensinamento do Rabbi Aqiba: "Se o castigo por homicídio tem prioridade sobre o serviço do templo, o qual, por sua vez, tem prioridade sobre o *Shabat*, muito mais a salvaguarda da vida deve ter prioridade sobre o *Shabat*"<sup>15</sup>. Este último lembra o raciocínio de Mt 12,1-6, onde as leis do *Shabat* estão agrupadas junto com as observâncias culturais.

Portanto, a perícopre marcana reflete mais do que uma questão apologética dos cristãos judeus contra os judeus não cristãos. A sua formação provavelmente reflete um estágio de maturação dos cristãos judeus na tentativa de alcançar uma própria identidade, onde a interpretação da tradição poderia ser formulada a partir dos termos da aliança e da lei, e por outro lado também ser concebida a partir de uma interpretação radical e escatológica, movendo-os em direção a Paulo, o apóstolo dos gentios. Consequentemente, podemos supor que os fariseus e suas reflexões expressas na *halakah* contribuíram para a construção dessa identidade cristã inicial.

### **A cristologia presente na perícopre**

O conjunto de tradições expresso em Mc 2,15-3,5 tem a função de debater sobre a lei e a *halakah* farisaica. O fio unificador destes quatro episódios está relacionado aos princípios promulgados por Jesus numa sequência de confrontos com os chefes exponentes da lei na sua atitude como membros do povo de Deus. Dessa forma, a maioria dos estudiosos define a

---

<sup>14</sup> VERMES, Geza. **Jesus, o Judeu: Uma Leitura dos Evangelhos Feita por um Historiador**. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 186.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 186.

controvérsia de Jesus com os fariseus sobre a Torá e *halakah* como tema unificador deste conjunto de episódios<sup>16</sup>.

No entanto, uma segunda camada de tradição enfatiza aspectos cristológicos, particularmente a habilidade de Jesus em "ler" os pensamentos dos homens, seu poder como Filho do Homem para perdoar pecados, sua missão entre os pecadores, a atenção para a partida do noivo e sua autoridade como Filho do Homem sobre o *Shabat*.

Neste sentido, existe a possibilidade de que a cristologia de Mc 2,15-3,5, como está agora, tenha se tornado mais nítida e evidente no curso da história da tradição do material. Esta possibilidade fica mais clara a partir dos estudos de Geza Vermes<sup>17</sup> sobre o significado da expressão "filho do homem". Para este autor, o título ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου não é autenticamente helenística, devendo ser uma tradução grega de um original semítico, mais precisamente do aramaico *bar nasha*. De acordo com este autor, a expressão na tradição rabínica é usada para descrever um homem em geral ou aquele que está falando, em forma de circunlocução. Por exemplo, o *Talmud* de Jerusalém descreve as palavras de Judah Hannassi, patriarca galileu do fim do século II d.C., sobre sua própria morte e ressurreição da seguinte maneira<sup>18</sup>:

Conta-se que Rabbi havia sido enterrado envolto em uma simples mortalha, pois ele dizia: *Bar nasha* não voltará da mesma forma como se foi. Mas os rabinos dizem: *Bar nasha* voltará da mesma forma como se vai.

Também em relação a Simeão ben Yohai, mestre galileu da primeira metade do século II d.C., o *Talmud* de Jerusalém apresenta uma de suas sentença da seguinte forma<sup>19</sup>:

Rabbi benYohai disse: Se eu tivesse estado no Monte Sinai quando a Lei foi dada a Israel, teria pedido ao Misericordioso que criasse duas bocas para *bar nasha*: uma para o estudo da Torá e outra para o atendimento de todas as suas necessidades.

Posteriormente, a expressão foi ligada a tradição de Dn 7,13, identificando o filho do homem como o homem escatológico. De acordo com Vermes<sup>20</sup>, os Sinópticos utilizam essa expressão sessenta e seis vezes. Em trinta e sete delas, não parece haver nenhuma ligação com o Antigo Testamento, seis outras citam explicitamente Dn 7,13, e vinte e uma lhe fazem alusão indireta, mencionando a vinda, a glória ou a realeza do filho do homem, ou então também as nuvens que o transportam. Neste caso, o filho do homem de Mc 2,28 não faz qualquer referência a Dn 7,13. Inicialmente, portanto, a expressão deveria ser compreendida como um enunciado de ordem geral para dizer que Deus fez do homem o senhor da criação,

<sup>16</sup> DUNN, James D.G. **Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians**. Kentucky: Westminster; John Knox Press, 1990. p. 25-26.

<sup>17</sup> VERMES, Geza. **Jesus, o Judeu: Uma Leitura dos Evangelhos Feita por um Historiador**. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 165-196.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 183-184.

inclusive do sábado. No entanto, seu uso foi transformado num título cristológico no curso do processo da tradição.

Isto não significa que não haja conteúdo cristológico na forma inicial destas tradições, ou que não havia um conceito cristológico que as ligaria. Pelo contrário, a autoridade requerida por Jesus forma um polo da controvérsia. É precisamente por causa do próprio Jesus que a controvérsia é provocada, e seus princípios formam a base de sua própria concepção da sua missão, a partir da qual a própria identidade dos judeus (ou cristãos judeus) poderia surgir. Foi a novidade escatológica a qual ele mesmo encarnou na sua própria prática e ensino que fez tal reavaliação radical dos discípulos ter sido necessária. O caráter da unidade pré-marcana por ela mesma constitui um apelo de Jesus como uma autoridade normativa primária. Mesmo tudo isso sendo verdade, entretanto, o conceito cristológico que apresentou Jesus como "noivo", "Messias" da linhagem de Davi, ou como "o filho do homem", não é o fio condutor responsável por ligar um episódio ao outro. A ligação se dá por causa das controvérsias sobre a lei e a *halakah*, a controvérsia iniciada por Jesus e permanecendo preocupante entre seus discípulos. Então, a ênfase cristológica da autoridade de Jesus é fundamental para a coleção de controvérsias, mas é a controvérsia em si, lembrada e continuada, que ocasiona a junção da unidade pré-marcana.

Neste ponto, a perícopes de Mc 2,1-12 pode ser considerada não como uma discussão da *halakah*, mas sim como a questão da autoridade de perdoar pecados. Nesse ponto, o foco está na assertiva cristológica de que Jesus reivindicou e promulgou tal autoridade. De acordo com Sanders<sup>21</sup>, o problema aqui está no fato de Jesus ter se utilizado de um passivo divino ao declarar que os pecados do paraplégico estavam perdoados, fora do culto, sem referência usual ao arrependimento como exigido na lei, e sem a promulgação do sacerdote. Desse modo, Mc 2,1-12 e Mc 2,15-3,6 estão claramente ligados pela cristologia, e não pela *halakah*.

Portanto, é possível identificar dois estágios da história da tradição na unidade de Mc 2,1-3,6. O primeiro estágio inclui a perícopes de Mc 2,15-3,5, com a conclusão de 3,6 adicionada posteriormente, ambas para mostrar como a controvérsia de Jesus com os fariseus resultou na ruptura final entre Jesus e os guardiões da linhagem de Israel. E serviu como uma tradição com função de orientação e autoridade a fim de que os primeiros cristãos judeus tentassem encontrar sua própria identidade separada dos próprios fariseus. O segundo estágio concentrou maior ênfase na cristologia das mesmas histórias, a partir da qual a perícopes de Mc 2,1-12 foi adicionada.

### **Afinal, quem são os fariseus?**

---

<sup>21</sup> SANDERS, E. P. **Jesus and Judaism**. Minneapolis: Fortress Press, 1985, p. 206-207.

Os textos canônicos expressam certa ambiguidade em relação aos fariseus, ora tornando-os aliados e legitimadores do movimento de Jesus, ora antagonistas e perseguidores. Isso pode ser atribuído a própria diacronia dos textos. O que demonstra que a natureza da religião é determinada mais pelo seu contexto social e político do que a partir dos seus dogmas.

De acordo com Mack<sup>22</sup>, os ensinamentos de Jesus e a tradição oral a seu respeito foram reunidos, inicialmente, na fonte Q sob forma de aforismos, apenas a partir de 50 d.C., com forte apelo ético. O Evangelho de Marcos só aparece por volta de 70 d.C.. E a partir destas fontes os Evangelhos de Mateus e Lucas foram concebidos. Neste sentido, os primeiros escritos sobre Jesus de Nazaré só começam a circular após a destruição de Jerusalém, no ano 70 d.C., quando a quase totalidade do *corpus* paulino já teria sido escrita.

Nesse sentido, a unidade pré-marcana é um importante elo entre a tradição de Jesus e Paulo, de forma a contribuir para o entendimento dos questionamentos teológicos dos primeiros cristãos, neste período pré-paulino. De uma forma mais ampla, o estudo dos fariseus e de sua importância política e religiosa amplia nosso entendimento sobre o que representou o próprio movimento cristão do primeiro século. A fim de consolidar a compreensão do que foi o movimento farisaico, passaremos a analisar duas outras importantes fontes: os escritos de Flavio Josefo e a Mishna.

### **Os fariseus de Josefo**

Josefo, filho de Matias, nasceu por volta de 37-38 d.C., em uma família sacerdotal. Em 66 d.C., quando a grande revolta contra os Romanos eclodiu, ele foi enviado de Jerusalém para liderar a luta na Galiléia. Com a queda da cidade de Jotapata após um cerco de 47 dias, Josefo caiu nas mãos dos Romanos. A partir daí, o general judeu serviu aos Romanos como intérprete durante o cerco de Jerusalém, e como um historiador da guerra subsequente. Em 70 d.C., após a cidade cair e o templo ter sido destruído, Josefo foi levado a Roma e integrou a corte de Vespasiano e Tito. Ele morreu por volta de 100 d.C.<sup>23</sup>.

Dentre seus trabalhos, todos escritos em Roma, quatro foram preservados: A Guerra Judaica, Antiguidades Judaicas, Vida, e o Tratado Contra Ápio. A Guerra Judaica foi primeiro escrita em Aramaico, com um viés claramente pró-romano, com intuito de mostrar que os Romanos não teriam sido os causadores da destruição do templo, além de defender a

<sup>22</sup>MACK, B. L. **The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins**. New York: HarperCollins Publishers, 1993, p. 259.

<sup>23</sup>MASON, Steve. **Josephus and the New Testament**. 2. ed. Michigan: Baker Academic, 2003, p. 35-54.

administração romana da Palestina e sua conduta na guerra. Posteriormente, uma segunda edição desta obra foi traduzida para o Grego e publicada por volta de 75-79 d.C.. Por volta de 93-94 d.C., ele publicou as Antiguidades, uma história de Israel até o ano 70 d.C.. A Vida veio logo depois, por volta de 100 d.C., seguida de Contra Ápio.

De acordo com Josefo, na sua obra autobiográfica Vida<sup>24</sup>,

Quando fiz treze anos, desejei aprender as diversas opiniões dos fariseus, e dos saduceus, e dos essênios, três seitas que existem entre nós, a fim de, conhecendo-as, eu pudesse adotar a que melhor me parecesse. Assim, estudei todas e experimentei-as com muitas dificuldades e muita austeridade. Mas essa experiência ainda não me satisfêz; eu vim a saber que um certo Bane vivia tão austeramente no deserto que só se vestia de casca das árvores e só se alimentava com o que a mesma terra produz; para se conservar casto, banhava-se várias vezes por dia e de noite, na água fria; resolvi imitá-lo. Depois de ter passado três anos com ele, voltei, aos dezenove anos, a Jerusalém. Iniciei-me então nos trabalhos da vida civil e abracei a seita dos fariseus, que se aproxima mais que qualquer outra da dos estóicos, entre os gregos<sup>25</sup>.

Em Guerra 1,110-114, Josefo descreve a ação dos fariseus sob a rainha hasmoneana Alexandra Salomé. De acordo com Josefo, após a morte de João Hircano, a dinastia se envolve em vários conflitos internos e entra em decadência. Com a morte de Alexandre Janeu, sua viúva Salomé assume o poder, sendo descrita como frágil e piedosa, ao mesmo tempo gentil e escrupulosa com a observância das leis sagradas (Guerra 1,108). Com sabedoria, ela concede o cargo de sumo-sacerdote ao seu filho mais velho, descrito como dócil, enquanto confinou seu filho mais novo, considerado criador de problemas, na vida privada. Mas sua queda, e também o contínuo declínio da dinastia hasmoneana, é descrita como resultado da atividade dos fariseus: esse poderoso grupo tirava vantagem da sua religiosidade para se manter no poder (Guerra 1,110-111). Assim Josefo apresenta os fariseus em Guerra Judaica<sup>26</sup>

Essa princesa tinha grande espírito de piedade e os fariseus tinham também a fama de ser muito piedosos e muito mais instruídos do que os outros em coisa de religião. Ela teve tanta confiança neles, deu-lhes tanta autoridade, que se podia dizer que os havia associado ao governo. Eles se insinuaram de tal modo em seu espírito, pouco a pouco, e abusaram tanto da sua bondade, que atraíram para si mesmos o poder principal. Perseguram e favoreceram a quem muito bem entendiam. Davam e tiravam a liberdade. Gozavam de todas as vantagens da realeza e só deixavam à rainha as despesas e os cuidados aos quais essa condição obriga.

Esta história é recontada por Josefo em Antiguidades Judaicas, alterando o papel dos personagens principais. Nesta obra, ele relata que Alexandra Salomé conquista o apoio dos fariseus seguindo o conselho de Alexandre Janeu, a fim de atrair o apoio das massas (Ant 13,399-400). Neste caso, a rainha deliberadamente concede aos fariseus o poder que eles querem como parte de uma estratégia de aliança. De forma geral, os fariseus mantêm seu

<sup>24</sup> JOSEFO, Flavio. **História dos Hebreus**. Trad. Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990, p. 476-477.

<sup>25</sup> Existe uma importante intertextualidade com Gl 1,18, em que Paulo, como bom fariseu, também utiliza três anos de estudo para legitimar sua formação acadêmica. Ao mesmo tempo, a relação de Josefo com Bane lembra a de Jesus com João Batista.

<sup>26</sup> JOSEFO, Flavio. **História dos Hebreus**. Trad. Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990, p. 504-505.

papel de vilões. Josefo os apresenta como criadores de confusão, acabando com a paz que de outra maneira estaria presente sob o reinado de Alexandra (Ant 13,410). Também são apresentados como aproveitadores (Ant 13,411-417). De forma que a aliança de Alexandra com esse grupo acaba num verdadeiro desastre, o que contribuiu para a queda da dinastia (Ant 13,430-432). Assim comenta Josefo em *Antiguidades Judaicas*<sup>27</sup>

A rainha Alexandra, depois de se ter apoderado da fortaleza de Ragaba e de ter voltado a Jerusalém, falou aos fariseus como o rei, seu marido, lhe havia dito, declarando-lhes que nada queria fazer sem sua opinião, com relação ao seu corpo e o governo do reino. Assim eles mudaram em afeto, por ela, o ódio que tinham concebido contra eles; falaram ao povo dos grandes feitos do soberano, disseram que tinham perdido nele um ótimo rei e excitaram em seu espírito tal tristeza com a sua morte, que lhe fizeram funerais como a nenhum outro dos soberanos... Assim ela só tinha o nome de rainha e os fariseus gozavam de todo o poder que lhes dava a realeza... Ela reinava pacificamente; os fariseus perturbavam a tranquilidade insistindo em mandar matar os que tinham aconselhado o rei, seu marido, a crucificar aqueles oitocentos homens (fariseus), de que falamos...

Assim, Josefo apresenta os fariseus como um partido político, profundamente envolvido com as relações de interesse da dinastia hasmoneana. Eles são oponentes de Alexandre Janeu, mas dão suporte ao governo de Alexandra Salomé, que os coloca no poder, mesmo sem dizer com que propósito.

No primeiro século, de acordo com Josefo, alguns fariseus permanecem ativos na vida política. Simeon benGamaliel e outros fariseus tiveram um papel de liderança na condução da guerra, apesar de não serem citados como representantes do grupo no conselho revolucionário. Neste sentido, os fariseus não constituíram uma força política organizada. Fica evidente que o final do partido político farisaico se deu com Aristóbulo, que prendeu muitos deles, e Herodes, responsável pelo assassinato de outros tantos. A partir de então, de acordo com Josefo, os fariseus não mais exerceram um papel na política e governo da Palestina. Ao contrário, constituíram uma escola filosófica, clamando por tradições antigas, ainda que estas não sejam descritas como sendo transmitidas oralmente, ou atribuídas a Moisés no Sinai, ou ditas como parte da Torá<sup>28</sup>.

### **O papel dos fariseus no judaísmo rabínico**

A tradição rabínica é encontrada em documentos mais tardios, a partir de 200 d.C., com a *Mishnah*, o *Tosefta* e o *Talmud* de Jerusalém e o Babilônico. Estes contém numerosos ditos e histórias que não podem ser datadas com precisão, sendo compreendidas entre 70 d.C.

<sup>27</sup> JOSEFO, Flavio. **História dos Hebreus**. Trad. Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990, p. 320.

<sup>28</sup> NEUSNER, Jacob. **From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 64-66.

a 600 d.C.. No entanto, apenas dois fariseus são identificados em fontes extra-rabínicas: Gamaliel (At 5,34) e Simeon bem Gamaliel (Josefo, Vida, 191).

A academia de Yavneh (70-125 d.C.), fundada por Yohanan bem Zakkai, foi responsável por lançar as bases do judaísmo normativo. Suas tradições, de certa forma, respondem a catástrofe dos seus dias, ou seja, a destruição do templo em 70 d.C.. Seu principal trabalho era estabelecer formas viáveis para organização e transmissão dos materiais das Casas de Hilel e Shammai. Ao mesmo tempo, fizeram considerável progresso na redação de materiais antigos na forma em que tinham sido criados. Estes materiais representavam a agenda legal dos fariseus, principalmente com suas leis de dízimo e de purificação ritual. Sua queda ocorreu a partir do seu engajamento no movimento messiânico de Bar Kokhba, que foi estimulado pelo Rabbi Aqiba.

Com a vitória dos romanos sobre a insurreição de Bar Kokhba, deu-se início a um período de intensa repressão. Por volta de 140 d.C., os romanos reconstruíram um regime judaico colaborativo e autônomo, reestabelecendo o patriarcado sob liderança de Simeon ben Gamaliel II, cujo pai serviu em Yavneh, dando início as tradições de Usha (140-170 d.C.). Foram realizadas algumas revisões, no momento em que cresce em importância a Casa de Hilel. Ao mesmo tempo, os rabinos de Usha intensificaram seu trabalho de redação de materiais históricos. Neste sentido, a academia de Usha é importante no desenvolvimento da história do farisaísmo anterior a 70 d.C..

A partir de então, o círculo de Judah Hannassi (170 - 210 d.C.) em *Beit Shearim*, começou o trabalho de transformar toda essa tradição oral na primeira grande obra escrita do judaísmo rabínico, a *Mishnah*. Ela contém proposições sobre dízimos e leis agrícolas, festas judaicas e o *Shabat*, casamento e divórcio, leis civis e criminais, rituais de sacrifícios e atividades no templo, leis alimentares e relativas à pureza.

## **QUEM SÃO OS FARISEUS A PARTIR DA TEOLOGIA MODERNA**

Os fariseus tem sido apresentados, tanto em Josefo como nos textos do Novo Testamento, de forma ambígua. Isso porque estas fontes frequentemente trazem uma interpretação mais teológica do que histórica a seu respeito. Neste sentido, os teóricos a partir do século XIX começaram a discutir de forma mais crítica o papel deste grupo na sociedade palestina.

A teologia tradicional os apresenta frequentemente como superficiais, legalistas e materialistas, contra os quais Jesus protestou. A religião farisaica é descrita como rígida, petrificada, degradada e violenta. Religião de materialismo, decepção, hipocrisia,

abominação. Também como ambiciosos e desejosos de poder político. Estes autores frequentemente baseiam sua observação a partir dos escritos de Flávio Josefo<sup>29</sup>.

Julius Wellhausen<sup>30</sup> (1874), nesta linha, destaca que "escribas e fariseus" são considerados em conjunto tanto em Josefo como nos evangelhos. Mesmo considerando que nem todos os fariseus fossem escribas, ou mesmo que nem todos os escribas pertencessem ao "partido" dos escribas, este autor considera que os fariseus formavam este "partido", o que lhes permitiria aumentar sua influência política. De acordo com este autor

Os fariseus não se diferenciavam do povo pelo conteúdo do que desejavam, mas pelo zelo e pela consistência de suas aspirações, as quais eram comuns aos cidadãos de uma comunidade santa. Em outras palavras, eles eram um partido teocrático dentro da teocracia<sup>31</sup>.

Neste sentido, os fariseus faziam oposição aos saduceus em relação ao destino do povo judeu. Por um lado, os saduceus seriam o partido dos Hasmoneanos, os sacerdotes e nobres aristocratas que buscavam a independência judaica se colocando contrários a Herodes e aos Romanos. Em contrapartida, os fariseus até que poderiam ser chamados de "partido", mas na verdade não acreditavam na ação política. Como um grupo religioso, sua lealdade seria devida primeiramente a Lei e, somente depois, a nação. Assim, não ofereciam oposição a Herodes desde que sua vida religiosa não fosse afetada.

Em outro extremo, Abraham Geiger<sup>32</sup> (1863) estabelece um novo conceito dos fariseus. Utilizando as fontes da literatura rabínica, tais como a Mishnah e os Targumim, ele define o judaísmo farisaico como liberal e progressivo. Neste sentido, buscavam reformas na Lei Judaica e protestavam contra os privilégios da classe sacerdotal.

Eduard Meyer<sup>33</sup> (1921) concorda com a teoria de Geiger ao relacionar os fariseus com um grupo liberal e progressista. No entanto, ele concorda com Wellhausen no fato de que os saduceus eram mais ligados a política do que os fariseus, sem se reduzir somente a ela, o que pode ser constatado pela discussão teológica entre estes grupos no que diz respeito a ressurreição, a lei oral, ao livre arbítrio a existência de anjos.

Além disso, para Louis Ginzberg<sup>34</sup> (1928), existia uma diferença entre os fariseus "apocalípticos" e os chamados "legalistas". Estes últimos ainda poderiam ser divididos em

---

<sup>29</sup> NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce D. **In Quest of the Historical Pharisees**. Waco: Baylor University Press, 2007, p. 353.

<sup>30</sup> WELLHAUSEN, Julius. **The Pharisees and Sadducees: An Examination of Internal Jewish History**. Georgia: Mercer University Press, 2001. p. 5-7.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>32</sup> NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce D. **In Quest of the Historical Pharisees**. Waco: Baylor University Press, 2007, p. 354.

<sup>33</sup> FINKELSTEIN, Louis. The Pharisees: Their Origin and Their Philosophy. **Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 22, n. 3, p. 185-261, 1929.

<sup>34</sup> MARCUS, R. The Pharisees in the Light of Modern Scholarship. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 32, n. 3, p. 153-164, 1952.

conservadores e liberais. Enquanto que no início do movimento farisaico, por volta de 170 a.C., conservadores como Shemaiah e Abtalion eram mais influentes, no período do Novo Testamento, sob o governo de Herodes, o Grande, a corrente progressista representada por Shammai e Hillel tornou-se mais proeminente.

Mais recentemente, tem sido questionado a proeminência dos fariseus na constituição do judaísmo normativo, como líderes da sociedade judaica e seguidos pelas massas. Neste sentido, Morton Smith<sup>35</sup> (1971) argumenta que os fariseus eram apenas um dos muitos grupos presentes no judaísmo do primeiro século, cada um deles com sua influência limitada. Para este autor, se existia um judaísmo "ortodoxo" na época, este deveria ser uma média da religião dos "povos da terra". E, portanto, o papel proeminente dos fariseus em Josefo deve ser interpretado como uma espécie de propaganda aos romanos, enquanto que esta posição na literatura rabínica só teria sido construída após a destruição de Jerusalém, em 70 d.C..

E ainda neste sentido, Israel Lee Levine e Jacob Neusner<sup>36</sup> defende que os fariseus teriam sido ativos politicamente no período Hasmoneano. No entanto, sob o governo de Herodes, teriam se retirado da política para assumir um papel mais puramente religioso, o que teria ocorrido até a destruição de Jerusalém em 70 d.C., a partir de quando eles novamente retomam sua atividade política.

Por outro lado, Daniel Schwartz<sup>37</sup> defende que teria sido impossível para um "partido" ter se retirado das suas atividades políticas por um século, e depois retomá-la. Para este autor, a atividade política dos fariseus teria se estendido para o primeiro século.

Portanto, uma interpretação mais acurada sobre o papel dos fariseus na teologia moderna, é importante questionar sobre quais fontes os autores se baseiam. Enquanto fontes como Josefo e até mesmo os Evangelhos, na sua análise retórica dos fariseus, podem desqualificá-los, a investigação da *Mishnah* e do *Talmud* apresenta uma outra face deste mesmo grupo. De forma que os fariseus históricos deveriam representar um meio termo entre ambos.

### **Conclusão: o fim do conflito**

A presente pesquisa teve por objetivo demonstrar que a construção da identidade da comunidade pré-marcana não estava dissociada do contexto histórico e social da Palestina do

---

<sup>35</sup> Apud. GOODBLATT, David. The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate. **Journal for the Study of Judaism**, La Jolla, v. 20, n. 1, p. 12-30, 1989.

<sup>36</sup> GOODBLATT, David. The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate. **Journal for the Study of Judaism**, La Jolla, v. 20, n. 1, p. 12-30, 1989.

<sup>37</sup> GOODBLATT, David. The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate. **Journal for the Study of Judaism**, La Jolla, v. 20, n. 1, p. 12-30, 1989.

primeiro século. Nesse sentido, os fariseus, através das suas *halakoth*, contribuíram diretamente para a reflexão teológica desse grupo de cristãos, de forma tão intensa, que essa memória foi preservada e disseminada, resultando na sua assimilação pelo autor de Marcos em seu Evangelho.

A reflexão sobre as obrigações de Mc 2,1-3,6 não eram exclusividade dos cristãos. Muitas exceções foram estabelecidas na *halakah* como forma de adequar a vida religiosa as demandas sociais daquele tempo. De forma que, tanto para cristãos como para fariseus, era mais importante salvar uma vida do que repousar no *Shabat*. Além disso, a unidade pré-marcana nos mostra que os primeiros cristãos se comportavam como fariseus, para os quais era legítimo criticar a hipocrisia de outros membros do seu próprio secto, bem como seu pietismo feito de exteriorizações. Aqui reside um princípio ontológico: o adversário nunca é visto como um inimigo<sup>38</sup>. O jogo conflituoso de oposição e resistência, neste caso, contribui para que surja novas dimensões. Discordar, discutir e enfrentar ideias opostas é um valor espiritual da tradição judaica que foi conservado pelos primeiros cristãos, e que de certa forma foi perdido pelas comunidades cristãs ocidentais contemporâneas.

É neste contexto de liberdade de pensamento e de contradição, que se deve situar as críticas de Jesus aos fariseus apresentadas nos Evangelhos. O questionamento era uma forma de diálogo. Eram homens livres e cientes de sua autonomia e de sua liberdade, questionando-se a si mesmos e aos outros membros do grupo. Sua experiência religiosa lhes dava até liberdade de questionar sua fé e seu próprio Deus. Neste sentido, este trabalho fornece mais um fundamento para a abertura ao diálogo interreligioso contemporâneo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMARA, Helder. **Spiral of Violence**. London: Sheed and Ward Ltd., 1971.

DUNN, James D. G. **Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians**. Kentucky: Westminster; John Knox Press, 1990.

FINKELSTEIN, Louis. The Pharisees: Their Origin and Their Philosophy. **Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 22, n. 3, p. 185-261, 1929.

GOODBLATT, David. The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate. **Journal for the Study of Judaism**, La Jolla, v. 20, n. 1, p. 12-30, 1989.

HORSLEY, Richard A. **Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine**. Minneapolis: First Fortress Press, 1993.

---

<sup>38</sup> MIRANDA, Evaristo E.; MALCA, José M. Schorr. **Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 29-34.

- HORSLEY, Richard A. **Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea**. London: Westminster; John Knox Press, 2007.
- JOSEFO, Flavio. **História dos Hebreus**. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.
- MACK, Burton L. **A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins**. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- MACK, Burton L. **The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins**. New York: HarperCollins Publishers, 1993.
- MARCUS, Ralph. The Pharisees in the Light of Modern Scholarship. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 32, n. 3, p. 153-164, 1952.
- MASON, Steve. **Josephus and the New Testament**. 2. ed. Michigan: Baker Academic, 2003.
- MIRANDA, Evaristo E.; MALCA, José M. Schorr. **Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- MYERS, Ched. **Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus**. 2. ed. New York: Orbis Books, 2008.
- NEUSNER, Jacob. **From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003.
- NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce D. **In Quest of the Historical Pharisees**. Waco: Baylor University Press, 2007.
- SANDERS, Ed P. **Jesus and Judaism**. Minneapolis: Fortress Press, 1985.
- VERMES, Geza. **Jesus, o Judeu: Uma Leitura dos Evangelhos Feita por um Historiador**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- WELLHAUSEN, Julius. **The Pharisees and Sadducees: An Examination of Internal Jewish History**. Georgia: MercerUniversity Press, 2001.