

VOLUME 04

ISSN: 2764-7528

TEOLOGIA *em revista*

Revista de Teologia SALT - Faculdade Adventista do Paraná
Volume 04 | Número 01 | 1º Semestre 2024



FAP

**Diretor Geral:**

Dr. Fabiano Leichsenring Silva (FAP, Brasil)

Diretor Financeiro:

Me. Juliano de Almeida (IAP, Brasil)

Diretor Acadêmico FAP:

Dr. Diego Alexandre Rozendo da Silva (FAP, Brasil)

Diretor SALT-FAP:

Me. João Luiz Marcon (FAP, Brasil)

Coordenador SALT-FAP:

Me. Flávio da Silva de Souza (FAP, Brasil)

Editores:

Dr. Felipe Masotti (FAP, Brasil)

Dr. Elmer A. Guzman (FAP, Brasil)

Editores Associados:

Ms. Thiago Cesar Frediani Sant'Ana (FAP, Brasil)

Ms. Poliana Fragatti Cristovam (FAP, Brasil)

Conselho Editorial:

Esp. Adilson Pavan (FAP, Brasil)

Dr. Márcio Donizeti da Costa (FAP, Brasil)

Dr. Elmer A. Guzman (FAP, Brasil)

Dr. Agenilton Marques Corrêa (FADBA, Brasil)

Dr. Silvano Barbosa dos Santos (UNASP, Brasil)

Dr. Marco Yañez Matamala (UNACH, Chile)

Ms. Karl Gunther Boskamp Ulloa (UAP, Argentina)

Dr. Roberto Pereyra (UAP, Argentina)

Dr. Daniel Plenc (UAP, Argentina)

Revisor:

Matheus Bernardo de Almeida Cardoso (FAP, Brasil)

Editóriação Eletrônica/Diagramação:

Bless Comunicação

Imagens:

Shutterstock

TEOLOGIA
em revista

Instituição Promotora:

Faculdade Adventista do Paraná

Gleba Paiçandu, Lote 80 – Zona Rural, Ivatuba/PR – 87130-000.

Endereço Eletrônico:

teologiaemrevista@educadventista.org.br

Direitos Legais:

Teologia em Revista utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software livre desenvolvido para a construção e gestão de publicações eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Para esta revista, ele é alimentado pela FAP, em parceria com a Lepidus.



Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento. Sendo assim, está sob a Licença Creative Commons Attribution 4.0 (que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista), tendo cada artigo a representação dessa autorização através do seguinte selo:



T314 Teologia em Revista – Faculdade Adventista do Paraná, v. 4, n. 1
(Primeiro semestre de 2024). Ivatuba: FAP Editora, 2024.

Semestral

eISSN: 2764-7528

1. Teologia. 2. Ciências da Religião. I. Título.

CDD 200
CDU 20

Ficha catalográfica elaborada por Poliana Fragatti Cristovam CRB 9/1727

SUMÁRIO

artigos

06 Editorial

08 A TRINDADE NO LIVRO DE DANIEL
THE TRINITY IN THE BOOK OF DANIEL
Jared Barrenechea

25 OS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA E O
USO DE JOIAS: O QUE DIZ A BÍBLIA?
*SEVENTH-DAY ADVENTISTS AND THE USE OF JEWELRY:
WHAT DOES THE BIBLE SAY?*
Elton Jr. | Natal Gardino

48 "DEUS TOMA O SEU LUGAR NA
CONGREGAÇÃO DIVINA": ESTUDO
EXEGÉTICO DO SALMO 82
*"GOD TAKES HIS PLACE IN THE DIVINE ASSEMBLY":
EXEGETICAL STUDY OF PSALM 82:1*
Tadielli Venites Lopes Pereira | Felipe Alves Masotti

SUMÁRIO

artigos

64 REFLEXÕES SOBRE MORDOMIA, SEUS
DESDOBRAMENTOS E SUA INFLUÊNCIA
PARA O CRISTÃO CONTEMPORÂNEO
*REFLECTIONS ON STEWARDSHIP, ITS DEVELOPMENTS
AND ITS INFLUENCE ON THE CONTEMPORARY
CHRISTIANS*

João Luiz Marcon | Michel Marcolino de Queiroz

78 ORIGEM E ATUAÇÃO DOS FARISEUS NO
JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO: UM
ESTUDO HISTÓRICO E ARQUEOLÓGICO
*ORIGIN AND AGENCY OF THE PHARISEES IN SECOND
TEMPLE JUDAISM: A HISTORICAL AND ARCHAEOLOGICAL
STUDY*

Chandler Tiago dos S. Sant' Ana

EDITORIAL

FELIPE A. MASOTTI¹
ELMER A. GUZMAN²

O presente volume de Teologia em Revista celebra a recente indexação do periódico no sistema Latindex, uma rede composta por 24 instituições que colaboram para reunir e disseminar informações sobre revistas científicas produzidas na América Latina, no Caribe, na Espanha e em Portugal. Essa é a primeira indexação eletrônica de *Teologia em Revista*, representando, portanto, um importante marco na construção desta plataforma como um portal de ampla divulgação de conhecimento religioso e bíblico de qualidade. O time editorial de *Teologia em Revista* comemora essa conquista com cinco artigos que mesclam estudos bíblicos e sistemáticos.

O volume abre com o estudo de Jared Barrenechea, que explora as conotações divinas em expressões selecionadas do livro de Daniel. O objetivo de seu artigo é investigar a possível presença de elementos teofóricos relacionados ao Espírito Santo. Embora não haja referências diretas à Trindade em Daniel, o autor conclui que o texto revela uma pluralidade divina e aluciona claramente às pessoas do Trio Divino. Em seguida, Elton Jr. e Natal Gardino analisam a percepção doutrinária adventista sobre o uso de joias. Dividido em duas partes, o estudo começa com uma leitura temática e exegética de textos selecionados do Antigo Testamento, estabelecendo uma base geral para uma análise de 1 Timóteo 2:9-10 e 1 Pedro 3:3-4. Os autores concluem que a trajetória teológica do texto bíblico desencoraja o uso de joias entre os seguidores de Cristo, conforme ensina a Igreja Adventista do Sétimo Dia.

O terceiro artigo da edição, escrito por Tadielli Venites Lopes Pereira e Felipe A. Masotti, analisa a expressão “Deus toma o Seu lugar na congregação divina” em Salmo 82:1. Através de um estudo contextual e exegético, os autores sugerem que o autor do Salmo 82 estabelece uma comparação entre os deuses injustos da nação e a liderança infiel em Jerusalém durante o

¹ Doutor em Exegese do Antigo Testamento (Ph.D., Andrews University). Editor de *Teologia em Revista* e Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba – PR. E-mail: femasotti@yahoo.com.br

² Doutor em Teologia (Ph.D., Andrews University). Editor-associado de *Teologia em Revista*, Professor do Seminário Adventista Latino-americano de Teologia – Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba – PR e Diretor Acadêmico da Faculdade Adventista do Paraná. E-mail: elmer.guzman@iap.org.br

reinado de Salomão. O artigo ilustra como Asafe conecta uma alusão ao concílio celestial com uma crítica às dinâmicas sociais de exploração dos líderes.

João Luiz Marcon e Michel Marcolino de Queiroz abordam a posição contracultural da mordomia cristã, conforme revelado nas narrativas do Antigo e do Novo Testamento. A partir dos exemplos de Adão e Cristo em relação às riquezas, os autores destacam o contraste entre a percepção bíblica e a visão moderna, que valoriza desempenho e acúmulo de bens. Eles também exploram o papel do sábado, dos padrões familiares e a aplicabilidade dos valores bíblicos de mordomia. Por fim, Chandler Tiago dos S. Sant'Ana investiga o desenvolvimento do movimento farisaico no judaísmo do Segundo Templo, apresentando uma análise histórica e arqueológica sobre a emergência desse grupo e suas crenças até o contexto do Novo Testamento.

Desejamos uma boa leitura!

A TRINDADE NO LIVRO DE DANIEL¹

JARED BARRENECHEA²

Resumo: O presente estudo tem como objetivo investigar a presença das pessoas divinas da Trindade no livro de Daniel. Para determinar o entendimento do autor sobre a Divindade, são examinadas as referências a Deus. Em seguida, são examinadas as referências a outros personagens cujas descrições têm conotações divinas, tais como: “Ancião de dias”, “Filho dos deuses”, “Filho do homem”, “Príncipe do exército”, “Príncipe dos príncipes”, “Messias, o príncipe”, “Príncipe da aliança”, “Homem vestido de linho”, “Miguel”, “Espírito dos deuses santos” e “espírito extraordinário”. Para cada referência, é apresentada uma breve descrição do debate interpretativo e, em seguida, a expressão é examinada em seu contexto histórico-literário a fim de descobrir se ela alude ou não a alguma das pessoas divinas da Trindade. O estudo conclui que, embora não haja nenhuma referência explícita à Trindade no livro de Daniel, há indícios da pluralidade divina e também alusões claras às pessoas divinas da Trindade.

Palavras-chave: Pai. Filho. Espírito Santo. Trindade. Daniel.

THE TRINITY IN THE BOOK OF DANIEL

Abstract: The present study aims to investigate the presence of the divine persons of the Trinity in the book of Daniel. To determine the author’s understanding of the Godhead, references to God are examined. Then, references to other characters whose descriptions have divine connotations are studied, such as: “Ancient of days,” “Son of gods,” “Son of man,” “Prince of hosts,” “Prince of princes,” “Messiah prince,” “Prince of the covenant,” “Man clothed in linen,” “Michael,” “Spirit of the holy gods,” and “extraordinary spirit”. For each reference, a brief description of its interpretative debate is first given and then the expression is examined in its historical-literary context in order to find whether or not it alludes to any of the divine persons

¹ Trabalho apresentado no XIV Simpósio Bíblico-Teológico Sul-Americano intitulado “Daniel: Visões e Mensagens para o Tempo do Fim” (28-30 de abril de 2022).

² Coordenador da Escola Bíblica na Rede Novo Tempo de Comunicação, Jacareí-SP. Bacharel em Teologia (Universidad Peruana Unión - UPeU). Mestrando em Teologia (UPeU). Doutorando em Teologia Sistemática (Universidad Adventista del Plata - UAP).

of the Trinity. The study concludes that, although there is no explicit reference to the Trinity in the book of Daniel, there are indications of divine plurality and also clear allusions to the divine persons of the Trinity.

Keywords: Father. Son. Holy Spirit. Trinity. Daniel.

1. Introdução

A Trindade está no centro da teologia cristã (Erickson, 2000, p. 9). O estudo desse tema tem gerado vários debates e controvérsias ao longo da história (Bloesch, 2006, p. 171-184; Gulley, 2011, p. 81-138), mas nos últimos trinta anos os estudos sobre esse assunto têm se multiplicado (Schwarz, 2017, p. 7). Alguns concluem que não é possível falar da Trindade ou ver características trinitárias ou plurais no AT (Childs, 1993, p. 379; Fortman, 1972, p. 9, 290; McBrien, 1994, p. 280, 326; Schwarz, 2017, p. 14), enquanto outros veem padrões que podem ter permitido ou aceitado – sem mostrar rejeição – a revelação da Trindade no NT (Bediako, 2015, p. 26; Bloesch, 2006, p. 168, 184; Dederen, 1970, p. 5; Erickson, 2000, p. 31; Gulley, 2011, p. 29; Kärkkäinen, 2017, p. 11; Moskala, 2010, p. 273; Ryrie, 1999, p. 58). Não é nosso objetivo desenvolver esse debate, mas investigar no livro de Daniel se há alguma alusão, indício ou menção das pessoas divinas que compõem a Trindade.

2. Deus no livro de Daniel

Daniel usa basicamente três nomes para se referir a Deus como “Senhor”³ (hebr. *’ādōnāy*; aram. *mārē*),⁴ “Deus” (hebr. *’ēlōhîm*; aram. *’ēlāh*)⁵ e “SENHOR” (*yhwh*).⁶ A partir deles são construídos nomes compostos como: “Senhor dos reis” (*’ūmārē’ malkîn*, 2:47), “Senhor do céu” (*mārē’-šamayyā*, 5:23), “Senhor meu/nosso Deus” (*’ādōnāy hā’ēlōhîm, la’ dōnāy’ēlōhênû*, 9:3, 4, 9, 15), “Deus de meus pais” (*’ēlāh’ābāhātî*, 2:23), “Deus dos deuses” (*’ēlāh’ēlāhîn, ’ēl’ēlîm*, 2:47; 11:36), “Deus dos [nos] céu[s]” (*’ēlāh’šamayyā*, 2:18, 19, 28, 37, 44), “Deus [o] Altíssimo” (*’ēlāhā’illāy’ā*, 3:26; 4:2[3:32]; 5:18, 21),⁷ “Deus vivo” (*’ēlāhā’ḥayyā*, 6:20[21], 26[27]), “SENHOR meu/nosso Deus” (*yhwh, layhwā’ēlōhay, yhwh’ēlōhênû*, 9:8, 14; 9:4, 20; 9:10, 13, 14). Daniel também O chama de “Altíssimo” (*illāy’ā*, 4:17[14], 24[21], 25[22], 32[29], 34[31]; 7:25) e “Rei dos céus” (*melek’šamayyā*, 4:37[34]). Esses nomes conectam o leitor à revelação de Deus sobre Si mesmo – de Sua transcendência sobre o cosmos criado e de Sua imanência pessoal na história – em todo o AT.⁸ Ao usá-los, Daniel não parece fazer alusão a

³ Se não for indicado o contrário, para todos os textos bíblicos será usada a versão Almeida Revista e Corrigida (2009).

⁴ Onze vezes *’ādōnāy* aparece em Daniel para se referir a Deus como “Senhor”, e *mārē*, “Senhor” em aramaico, é usado tanto para Deus (Dn 2:47; 5:23) quanto para Nabucodonosor (Dn 4:16, 21) em duas ocasiões, respectivamente. Sobre seus usos e significados, ver Eissfeldt (1977, p. 59, 68).

⁵ No livro de Daniel, *’ēlōhîm* aparece 22 vezes e *’ēlāh* 52 vezes. No AT, o termo *’ēlōhîm* “ocorre 2.570 vezes [...] tanto no plural (‘deuses’) quanto no singular (‘um deus’, ‘Deus’); ver Ringgren (1977, p. 272-273). Em aramaico, *’ēlāhîn*, “pode ser considerado como singular ou plural”; ver: Koehler, Baumgartner, Richardson e Stamm (1994-2000b, p. 1813-1814).

⁶ O profeta usa o nome *yhwh* cinco vezes (9:4, 10, 13, 14, 20). “Yahweh, o nome pessoal de Deus e Sua designação mais frequente nas Escrituras, ocorrendo 5.321 vezes no AT” (Payne, 1980, p. 210).

⁷ Daqui em diante, as referências bíblicas entre colchetes referem-se à Bíblia Hebraica.

⁸ Daniel mostra claramente que seu Deus transcende toda a criação (2:20-22), governa o universo (2:47; 4:32-35) e é a fonte da vida (5:23). Mas, ao mesmo tempo, está próximo dele (1:9; 2:18; 6:20-22; 10:5), ouve sua oração (9:21; 10:11), mantém a aliança e é justo (9:4, 7, 9). De acordo com os eruditos, *yhwh* sugere a imanência de Deus, sua

nenhuma pessoa da Trindade especificamente ou a deuses distintos, mas está se referindo ao único Deus, que Se revela desde Gênesis – com os nomes *'ādōnāy*, *'ēlōhīm* e *yhwh* – a saber: o Deus *'ehād* da *šama'* (Dt 6:4, *yhwh 'ēlōhēnū*). Desta forma, Daniel mostra uma perspectiva monoteísta em contraste com a multiplicidade de deuses do panteão religioso babilônico.

Por outro lado, Daniel também descreve outros personagens com conotações divinas, como: “Ancião de dias” (*'attīq yōwmīn*, 7:9, 13, 22), “filho do homem” (*kəbar 'ēnāš*, 7:13), “príncipe dos príncipes” (*šar-šārīm*, 8:25), o “Messias, o Príncipe” (*māšīaḥ nāgīd*, 9:25, 26), “Miguel” (*mīkā 'ēl*, 10:13, 21; 12:1) e “príncipe do concerto [da aliança; ARA1993]” (*nāgīd bārīt*, 11:22); e alude à ação invisível do “espírito de [dos] deus[es]” (*rūaḥ- 'ēlāhīn*, 4:8[5], 4:9[6], 4:18[15]). A seguir, estudaremos essas referências.

3. Alusão a Deus, o Pai?

A expressão “Ancião de dias” (*'attīq yōwmīn*) – literalmente “um avançado em dias” (Owens, 2003, p. 66) – usada três vezes por Daniel (Dn 7:9, 13, 22) é única em toda a Bíblia (Smith-Christopher, 2000, p. 62).⁹ Talvez a expressão mais próxima seja a de Salmos 74:12: “Rei desde a antiguidade” (Stefanovic, 2007, p. 266). Por outro lado, é possível encontrar expressões semelhantes na literatura ugarítica (cananeia) que descrevem o deus *El* como “rei, pai de anos” (*mlk 'ab šnm*; Lacocque, 2018, p. 176). No entanto, mesmo que existam usos semelhantes, a expressão bíblica é única por causa das características adicionais com as quais esse personagem é descrito e por causa do contexto em que aparece.

Sua descrição pode revelar detalhes de Sua identidade: (1) A figura de um “ancião” não é necessariamente a aparência real de Deus. “A ideia transmitida aqui é a eternidade do Rei-Juiz” (Doukhan, 2008, p. 113).¹⁰ (2) Sua veste branca como a neve que representa “Sua justiça imaculada” (Shea, 2009, p. 212), “inocência” (Lacocque, 2018, p. 176) e “denota santidade” (Alomía, 2008, p. 220; cf. os santos remidos; Ap 7:13-14). (3) O cabelo de Sua cabeça “como a limpa lâ” representa a idade, que é um indicador de experiência e sabedoria (Harris, 1992, p. 10).¹¹ (4) Seu trono em “chamas de fogo” mostra que Ele é o governante do universo (cf. o mesmo trono em Ez 1:4-28; 10:1-22; Is 6:1-4; Ap 4:2-10; 5:11-14).¹² O trono flamejante, de acordo com Gerhard Pfandl (2004, p. 68), “representa o juízo divino (Sl 50:3-4)” (cf. Lacocque, 2018, p. 176-177). (5) “Milhares de milhares O serviam” porque Ele é o Rei dos reis e Seu vasto governo do universo requer esse número exorbitante de servos (cf. Sl 68:17).

O contexto de conflito e juízo também ajuda a identificar o “ancião de dias”. O capítulo 7 – o centro ou “coração” do livro de Daniel (Doukhan, 2008, p. 99, 117, 183-184; Miller, 1994, p. 191) – tem em seu cerne o juízo escatológico presidido pelo “Ancião de dias” como Juiz (7:9-10; Doukhan, 2008, p. 111; ver a estrutura quiástica em Shea, 1992, p. 114). Para terminar o conflito, o Juiz e Sua corte celestial decidem contra o chifre pequeno, que é derrotado e destruído (7:26),¹³ e se pronunciam a favor dos santos que recebem o reino de Deus (7:27).

proximidade com as pessoas; enquanto *'ēlōhīm* indica sua transcendência sobre a criação; ver: Ringgren (1977, p. 284); Payne (1980, p. 212).

⁹ “Tal termo [...] não tem precedentes nos textos hebraicos” (Smith-Christopher, 2000, p. 62).

¹⁰ Lacocque (2018, p. 176) comenta que tanto em “Ugarit quanto aqui esta perduração de Deus está ligada à Sua entronização como rei e juiz”.

¹¹ “As línguas em todo o Antigo Oriente Próximo usam ‘cabelo branco’ (lã) para se referir a alguém de idade e sabedoria ideais” (J. G. Harris, 1992, p. 10).

¹² Doukhan (2008, p. 112): “Nesta passagem se baseia a descrição em Apocalipse 4:2ss.” (ver Young, 1980, p. 150). Beale (1984, p. 222-223, 227-228) conclui “que Daniel 7:9ss é o modelo que está por trás da visão dos capítulos 4-5”.

¹³ De agora em diante para o nome “chifre pequeno” será usada a versão Almeida Revista Atualizada.

Além disso, o “Ancião de dias” dá “o domínio, e a honra, e o reino” ao “filho do homem” (Dn 7:13-14) e, portanto, deve ser alguém diferente Dele (Royer, 2001, p. 138-139, 152-153). Observe que esse julgamento ocorre antes que os santos – e o próprio “filho do homem” – recebam o reino; ou seja, ocorre antes da segunda vinda de Cristo (Hasel, 1986, p. 458-459). É a esse juízo que Jesus Se referiu mais tarde, dizendo que o Pai “deu ao Filho todo o juízo” (Jo 5:22).

Portanto, é possível concluir que a expressão “Ancião de dias” estaria se referindo ao único momento em que “Deus, o Pai, é representado em forma humana” (Pfundl, 2004, p. 68). Assim, concordamos com a afirmação de William Shea (1997, p. 200) de que “o Ancião de dias é Deus, o Pai, sentado em Seu trono, cercado por toda a hoste de anjos”.

4. Alusões a Deus, o Filho?

O livro de Daniel é eminentemente profético, mas também é, de todos os livros do AT, o que tem a descrição mais detalhada e completa do Messias. Para Merling Alomia (2009, p. 3) o conteúdo messiânico de Daniel é “abundante e formidável”, e, para Gerard van Groningen (1990, p. 797), é “mais abrangente e integrador do que qualquer outro profeta”. A seguir, analisaremos as referências que podem fazer alusão a Deus, o Filho.

4.1. Filho dos Deuses (*lābar-`ēlāhîn*) e Anjo (*mal`ak*)

Essas são as referências ao quarto homem (3:25, 28) enviado para livrar os três jovens hebreus da fornalha ardente. Atualmente, de acordo com Gerard van Groningen (1990, p. 807-808), há pelo menos quatro interpretações diferentes: (1) o Messias, o Filho de Deus, e *mal`ak* (anjo) que pode se referir ao “anjo do Senhor”, que, no AT, era o Cristo pré-encarnado; (2) um ser divino, “filho dos deuses”, “da raça dos deuses” ou “companheiro divino”; (3) simplesmente um anjo por causa da referência a *mal`ak* no v. 28; (4) como toda a história foi retrabalhada e editada, então não importa quem era o personagem, mas o que importa é a doutrina da libertação divina, o resgate divino de um grupo de mártires.

O debate sobre o sentido em que *lābar-`ēlāhîn* e *mal`ak* foram usados é divergente. No entanto, naquela ocasião, em Dura, Nabucodonosor teve um encontro com um ser divino que superou todos os seus deuses. Ele mesmo o define como um “filho de (dos) deus(es)” ou “divino” – apesar de sua aparente humanidade – e observa com assombro os três jovens hebreus “serem libertados no fogo” (Goldingay, 1989, p. 74). A natureza e o poder desse “filho de (dos) deus(es)”, que supera os elementos da natureza – nesse caso, o fogo – e qualquer reino terreno, demonstram que ele não é simplesmente um anjo, mas o “anjo do Senhor” (van Groningen, 1990, p. 808-809).

Por outro lado, o substantivo plural aramaico *`ēlāhîn* poderia ter o mesmo significado que *‘ēlōhîm* no hebraico bíblico; ou seja, *`ēlāhîn* poderia ser traduzido tanto no plural – deuses – quanto no singular – Deus ou como um “ser divino” (Koehler; Baumgartner; Richardson; Stamm, 1994-2000b, p. 5:1814; cf. Miller, 1994, p. 123; Montgomery, 1927, p. 214). No singular, “quando denota o verdadeiro Deus”, e no plural, como “uma tentativa de expressar a plenitude e a majestade divinas” (Miller, 1994, p. 123). Essa interpretação pode ser defendida, mas não é conclusiva. No entanto, embora a expressão “filho de (dos) deus(es)” não indique explicitamente que Nabucodonosor identificou o Messias, o contexto indica que se trata de um ser divino, superior a um anjo, o “anjo do Senhor” que em outras partes do AT é o Cristo pré-encarnado.

Diante do exposto, concluímos com a sugestão de Stephen R. Miller de que “muito provavelmente o quarto homem no fogo era o anjo do Senhor, o próprio Deus na pessoa de Seu Filho Jesus Cristo” (Miller, 1994, p. 123-124). Talvez, ao estudar esse assunto, a declaração de Gerard van Groningen (1990, p. 809) deva ser levada em consideração: “Sempre que Deus faz uma aparição – a teofania – é, com poucas exceções, a segunda pessoa da Trindade.”

4.2. Filho do Homem (*kəbar ʿēnāš*)

A figura do “filho do homem” (Dn 7:13) tem sido entendida “ao longo dos séculos como (1) um ser humano, geralmente o Messias, ou (2) como uma entidade coletiva, o povo escolhido de Deus, os santos do Altíssimo, ou (3) um ser celestial, transcendente, divino ou angelical” (Viviano, 1998, p. 208; cf. Collins, 1993, p. 306-310; Ferch, 1979, p. 4-39; Hardin; Brown, 2016, p. s.n.; Pfandl, 2004, p. 68). Atualmente, não há consenso sobre esse debate (Senior, 2000, p. 1242). No entanto, se considerarmos o contexto de Daniel 7:13 e a revelação bíblica posterior, poderíamos obter uma interpretação coerente:

(1) “Como o filho do homem.” A expressão aramaica *bar ʿēnāš*, “filho do homem”, significa simplesmente “um homem” (Koehler; Baumgartner; Richardson; Stamm, 1994-2000b, p. 1819; Young, 1980, p. 154). Além disso, a preposição comparativa *kə* (“como”) indica o aspecto ou a aparência humana do ser e não sua natureza (cf. van Groningen, 1990, p. 815). Joyce G. Baldwin (1978, p. 159) sugere, fazendo um paralelo com Gênesis 1, que ele é um homem de status mais elevado. Mas ele é mais do que isso: é um ser celestial, sobrenatural e divino, a quem são concedidos privilégios que pertencem somente a Deus (Hardin; Brown, 2016, p. s. n.; cf. Beale, 1984, p. 211; van Groningen, 1990, p. 815-816). Até mesmo George W. E. Nickelsburg (1992, p. 138) vê essa figura como análoga ao príncipe Miguel, e Phillip Munoa (2018, p. 149-154) o identifica com o Anjo do Senhor.

(2) Ele “vinha nas nuvens.” Nos tempos antigos, “as nuvens eram associadas à divindade”, indicando que “ele não era um simples mortal” (Miller, 1994, p. 207). O Salmo 97:2 usa essa figura para descrever a glória do Senhor (*yhwh*; cf. Is 19:1; Sl 18:9-10; 104:3).

(3) “Dirigiu-se ao Ancião de dias, e o fizeram chegar até Ele.” Essa cena mostra o filho do homem “diante do Pai” (Schirrmacher, 2013, p. 18) participando ativamente do juízo cósmico (Dn 7:10, cf. v. 22; Doukhan, 2008, p. 116-117; Beale, 1984, p. 104-105; em contraposição, Ferch, 1979, p. 147-150, 183). Trata-se de um juízo que determinará “a legitimidade de seu reino e a reivindicação de seu domínio” (Alomía, 2008, p. 234; cf. 7:14).

(4) “E foi-lhe dado o domínio, e a honra, e o reino.” Ele recebe privilégios que pertencem somente a Deus (cf. 1Cr 29:11; Ap 4:10-11). Isso enfatiza a eternidade, divindade e realeza do “filho do homem” ao ser reconhecido pelo “Ancião de dias” como o único que pode governar como rei coeternamente com Ele (Alomía, 2008, p. 222).

(5) “Para que todos os povos, nações e línguas o servissem.” O termo aramaico *pəlah*, que é traduzido como “servir”, também pode ser traduzido como “prestar reverência a uma divindade” (Brown; Driver; Briggs, 1977, p. 1108) ou “adorar a Deus” (Gesenius; Tregelles, 2003, p. 675). Essa é uma referência direta ao fato de o “filho do homem” ser de natureza divina e não um simples ser humano.

Portanto, de acordo com o que foi exposto acima, é possível concluir que o *kəbar ʿēnāš* é o Filho do homem, o príncipe Messias e Rei dos reis, Jesus, o libertador de Seu povo.¹⁴ O próprio Jesus usou essa descrição como um título para Si mesmo (Lc 19:10; Mt 18:11; 20:28; 24:27, 30).

¹⁴ “A preposição ‘como’ pode indicar o estado pré-encarnado da Figura celestial” (Young, 1980, p. 155-156).

De acordo com a revelação bíblica posterior, Deus, o Pai, decidiu delegar o julgamento a Jesus, o Filho do Homem (Jo 5:22).

4.3. Príncipe do Exército (*śar-haṣṣābā*) e Príncipe dos Príncipes (*śar-śārîm*)

Essas duas referências ocorrem no capítulo 8, um contexto em que o grande conflito atinge seu clímax e o juízo divino é seu desfecho final. Em ambas as ocorrências, o chifre pequeno ataca o mesmo personagem que Daniel chama de “Príncipe do exército” (*śar-haṣṣābā*, 8: 11) e “Príncipe dos príncipes” (*śar-śārîm*, 8:25). Mas quem é esse Príncipe?

A grande maioria dos comentaristas e estudiosos do livro de Daniel interpreta o chifre pequeno como sendo Antíoco IV Epífanes. Assim, eles deduzem que *śar-haṣṣābā* ou *śar-śārîm* e Onias III, um sumo sacerdote morto em 171/170 a.C. (Hasel, 1986, p. 402, n. 13);¹⁵ outros o identificam como sendo o próprio Deus (Baldwin, 1978, p. 175; Collins, 1993, p. 333; Goldingay, 1989, p. 210-211, 218; Miller, 1994, p. 226; Montgomery, 1927, p. 335; van Groningen, 1990, p. 822, 823; Young, 1980, p. 172), e outros ainda como uma personificação do povo dos santos (Lacocque, 2018, p. 205-206). No entanto, a evidência interna nos mostra que o contexto de conflito e juízo – no qual o Príncipe aparece – é cósmico em sua amplitude, não comparável aos ataques ocasionais de Antíoco contra os judeus e, portanto, a identidade do Príncipe deve estar relacionada a esse contexto. Vejamos a seguinte estrutura quiástica proposta por Merling Alomía (2008, p. 324) a respeito de Daniel 8:

A: O carneio (v. 3-4)	
B: O bode (v. 5-8)	
C: “O chifre pequeno” – ataca o santuário e o Príncipe do exército, tirando o tamîd [do Messias] e pisoteando a verdade (v. 9-13)	
D: Purificação do santuário no final das 2.300 tardes e manhãs (v. 14-19)	
19)	
D': “A visão das [2.300] tardes e manhãs [do ministério do Messias em seu santuário e o ataque a ele por parte do “chifre pequeno”] é verdadeira”	
(v. 26)	
C': “O chifre pequeno” – ataca o Messias, o Príncipe dos príncipes [acontece depois da Grécia] (v. 23-25)	
B': O bode é a Grécia (v. 21-22)	
A': O carneiro é a Medo-Pérsia (v. 20)	

Ao observar essa estrutura de Daniel 8, deve-se ter em conta também, conforme proposto por Jacques Doukhan (2008, p. 127), que seu desenvolvimento é paralelo ao capítulo 7: bestas (reinos; caps. 7 // 8) → chifre pequeno (caps. 7 // 8) → purificação do santuário (cap. 8) // juízo (cap. 7). Nesse contexto, são mostrados detalhes sobre o Príncipe: (1) o “Príncipe do exército” e o “Príncipe dos príncipes” (C // C') são o mesmo personagem que confronta o chifre pequeno (Montgomery, 1927, p. 335). Ele está presente no juízo – após as 2.300 tardes e manhãs – como o “Filho do homem” para derrotar o chifre pequeno e para que os “santos do

¹⁵ Gerhard Hasel cita alguns estudiosos que apoiam essa proposta: H. Grotius, *Annotations in Vetus et Novum Testamentum* (Londres, 1727); Ephrem, *Commentationes Danielii* (1740); R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (Oxford: 1929), 204; M. A. Beek, *Das Danielbuch* (Leyden, 1935), p. 80.

Altíssimo” recebam o reino de glória (7:8-14, 23-27 // 8:9-14,23-26).¹⁶ (2) O Príncipe possui um santuário com dois serviços que ele mesmo preside: o *tāmîd* (“contínuo”) e o *yôm kippurîm* (“Dia da Expição”, que é um dia de juízo). É ele quem oficia como sacerdote sobre o *tāmîd* celestial em “seu santuário” (*miqdāšô*, 8:11)¹⁷ e como sumo sacerdote, após as 2.300 “tardes e manhãs”, sobre o *yôm kippurîm* cósmico – a purificação do santuário celestial (D // D’) – para remover o pecado para sempre. Deve-se observar que a palavra hebraica *šar*, “príncipe” ou “superior”, é o “termo técnico para sumo sacerdote” (Doukhan, 2008, p. 126; cf. Ed 8:24). Além disso, (3) o Príncipe possui a verdade: a revelação de Deus (cf. 8:26; 9:13; 10:1, 21; 11:2).

Esses detalhes revelam que o chifre pequeno não ataca um ser terreno ou “um mero homem” (Miller, 1994, p. 226), mas um ser de natureza divina. Daniel registra, considerando o contexto mais amplo de seu livro, que o “Príncipe do exército”, descrito de forma superlativa como “Príncipe dos príncipes”, é Miguel (10:13, 21; 12:1), que também é “o príncipe Messias” (9:25), Jesus.

4.4. O Messias Príncipe (*māšîaḥ nāgîd*) e o Príncipe da Aliança (*nēgîd bārît*)

O Messias (*māšîaḥ*, “ungido”; Jonge, 1992, p. 777) do capítulo 9 tem sido entendido, por estudiosos que veem o texto de um ponto de vista histórico-crítico,¹⁸ como o sumo sacerdote Onias III, que foi morto em 171/170 a.C.¹⁹ Porém, há detalhes no texto que mostram que esse Messias não é um mero messias humano, mas alguém de natureza superior, cuja obra expiatória é universal e transcendente. Vejamos:

(1) A natureza do Messias: Gabriel o chama de “Príncipe” (*nāgîd*),²⁰ o que enfatiza sua realeza e seu papel sacerdotal.²¹ Por outro lado, se considerarmos que há uma conexão linguística entre Daniel 9:24-27 e 11:22 pelo uso de três termos: *šetep* (“dilúvio”), *nāgîd* (“príncipe”) e *bārît* (“aliança”), então esse Messias também é o “Príncipe da aliança” (Shea, 1992, p. 58). Afirmar isso, em oposição à postura histórico-crítica, é congruente com o trabalho do Messias de “confirmar a aliança” ou fazer uma “firme aliança” (9:27, ARA). Essa é a aliança eterna estabelecida por Deus no AT, e a morte de um mero ser humano não seria suficiente para confirmá-la eternamente. Além disso, as ações de remover o pecado e “trazer a justiça eterna” – de fato, “justiça” (*šedeq*) aparece apenas em relação a Deus (9:7,14,16,18) – mostram que o Messias é de natureza divina e possui o poder de realizar tais ações.

(2) A morte do Messias: A profecia das 70 semanas – 490 anos que começam em 457 a.C. e terminam em 34 d.C. – indica que o Messias viria para morrer. A importância de Sua morte, de acordo com William Shea (1986, p. 110-111), é destacada por dois quiasmos cujo foco é “expiar a iniquidade e trazer justiça eterna” (v. 24) e “a morte do Messias” (vv. 25-27; cf.

¹⁶ O Príncipe, Miguel e o Filho do homem são a mesma pessoa, de acordo com Hasel (1986, p. 403).

¹⁷ Hasel (1986, p. 408) observa que o *tāmîd* “pertence ao Príncipe celestial” porque é tirado “dele” (*mimmennû*) pelo chifre pequeno.

¹⁸ Sobre as diferentes interpretações de Daniel 9:24-27, ver Hasel (1976, p. 5D0-23D); Montgomery (1927, p. 390-401).

¹⁹ Alguns até propõem dois messias: Josué na época de Zorobabel (9:25) e Onias III pouco antes de Antíoco IV Epífanes tomar Jerusalém (9:26); ver Collins (1987, p. 100); Jonge (1992, p. 779); Montgomery (1927, p. 379); Goldingay (1989, p. 261-262); Lacocque (2018, p. 196). O “Príncipe da aliança” de Daniel 11:22 é Onias III, para Baldwin (1978, p. 213); e Ptolomeo VI, de acordo com Miller (1994, p. 299).

²⁰ Esse termo, em contraste com *šar*, refere-se a Cristo “em Seu estado terreno encarnado” (Shea, 1992, p. 57-58).

²¹ De fato, no AT, “a terminologia messiânica envolve tanto o papel real quanto o sacerdotal” (Kee, 1987, p. 188-189; cf. Alomía, 2008, p. 358).

Stefanovic, 2007, p. 368; Baldwin, 1978, p. 188). Esse sacrifício expiatório ocorreria na metade, “no meio” (*hăṣî*) – no ano 31 d.C. – da septuagésima semana (27-34 d.C.). O Messias seria *kārat*, “cortado”. Esse verbo denota uma morte violenta e enfatiza a morte pactual do AT (Alomía, 2008, p. 364-365; Baldwin, 1978, p. 190; Doukhan, 2008, p. 148).²² Em Sua morte, Ele estaria sozinho e abandonado (*wā`ên lô*). Seu sacrifício perfeito daria fim aos sacrifícios de animais que o simbolizavam (Miller, 1994, p. 270; Young, 1980, p. 217). Somente a morte de alguém cuja natureza fosse superior à natureza do pecado poderia fazer a expiação pelos pecados de Israel e do mundo. Somente a morte de Jesus – que ocorreu na Páscoa e na hora do *tāmîd* – se encaixa perfeitamente nessa profecia e na tipologia do AT (Alomía, 2008, p. 366-367; Elwell; Beitzel, 1988, p. 1449; Miller, 1994, p. 260, 270; Young, 1980, p. 198, 217).²³

(3) Os resultados do sacrifício do Messias: Gabriel descreve os resultados em termos universais. Os verbos no infinitivo “extinguir”, “dar fim” e “expiar”, usados em um contexto levítico e legal (Alomía, 2009, p. 14; Doukhan, 1979, p. 20), expressam, em relação a seus objetos diretos “transgressão”, “pecado” e “iniquidade”, respectivamente, que o propósito da morte do Messias (v. 25, 26) é erradicar o pecado para sempre.²⁴ Com a Sua morte, Ele “confirmaria (*higbîr*)” ou fortaleceria “a aliança eterna” de Deus com muitos (*rabbîm*);²⁵ ou seja, a aliança seria estendida de Israel para os *rabbîm* (“muitos”) que habitam o planeta (judeus e gentios). Além disso, Sua morte expiatória traria a justiça “eterna”, que – em contraste com a injustiça de Israel e do mundo – indica o início de uma nova história, uma nova criação. Somente o sacrifício de Jesus trouxe todos esses resultados para a humanidade.

Portanto, o Messias Príncipe, que é o Príncipe da aliança, descrito como um sacrifício expiatório, não pode ser outro senão o Messias. Ele é o centro da profecia de Daniel 9 (Shea, 1992, p. 158-159). Ele é o ungido pelo Espírito Santo para ser tanto a vítima expiatória quanto o príncipe sumo sacerdote dos muitos que precisam de salvação.

4.5. Um homem vestido de linho (*’îš-`eḥād lābûš baddîm*)

Daniel usa essa referência três vezes – *’îš lābûš baddîm*, “um homem vestido de linho” – para o mesmo ser que ele vê acima do rio Hidéquel (10: 5; 12: 6, 7). Embora vários comentaristas sugiram que ele possa ser um anjo (Collins, 1993, p. 373; van Groningen, 1990, p. 842; Gabriel: Montgomery, 1927, p. 420; Miguel: Goldingay, 1989, p. 291), sua descrição – mais impressionante do que a de Gabriel – aponta para sua identidade divina:

(1) Sua vestimenta de linho é o material da vestimenta do sumo sacerdote (cf. Êx 28:39-42; Lv 16:4, 23), um símbolo de santidade (Lv 16:4).

(2) Ele é descrito de forma majestosa: “O seu corpo era como turquesa, e o seu rosto parecia um relâmpago, e os seus olhos, como tochas de fogo, e os seus braços e os seus pés, como cor de bronze açacalado; e a voz das suas palavras, como a voz de uma multidão” (Dn 10:6). Essas características são semelhantes à descrição de Ezequiel da glória do Senhor (Ez

²² De acordo com Montgomery (1927, p. 381), *kārat* é um termo técnico “para a pena de morte”. Stefanovic (2007, p. 356) e Miller (1994, p. 267) veem uma conexão com Isaías 53:8.

²³ “Nele convergem todas as linhas da predição messiânica” (Elwell; Beitzel, 1988, p. 1449).

²⁴ Sobre Daniel 9:24, “esses grandes atos afetarão não apenas Israel, mas toda a humanidade” (Miller, 1994, p. 259). Aqui estamos falando da “realização do propósito de Deus para toda a história” (Baldwin, 1978, p. 188-189); são “as bênçãos escatológicas” (Lacocque, 2018, p. 191).

²⁵ Trata-se de “fortalecer” um pacto que já existia: Shea (1986, p. 95). Não descreve “uma ‘nova aliança’, mas um fortalecimento da aliança original” (Doukhan, 2008, p. 150). É “o pleno desdobramento da antiga aliança” (Young, 1980, p. 213, citando Allis).

1:26-28) e à descrição de João do “Filho do homem” (Ap 1:10-16; cf. Lacocque, 2018, p. 242, 286).

(3) A expressão – *ʾiṣ-`eḥād*, “um homem” – enfatiza a aparência humana do personagem e aponta para aquele que tem a mesma referência: o “Filho do homem”, que preside como sumo sacerdote no santuário celestial, descrito por Daniel (7:13) e pelo apóstolo João (Ap 1:13).

(4) Em Daniel 12:6, a posição desse “homem vestido de linho” acima das águas e acima dos dois seres de cada lado do rio, e o fato de que um deles o consulta, indica sua superioridade (Miller, 1994, p. 322; Young, 1980, p. 258-259).

Assim, a partir dos detalhes acima sobre a teofania que Daniel vê (cf. teofania: Lacocque, 2018, p. 242; Miller, 1994, p. 282) é possível concluir que o “Homem vestido de linho” é o Filho do homem, Jesus (cf. Ap 1:13,18). Como diz Edward J. Young, é “uma aparição pré-encarnada do Filho eterno” (1980, p. 225).

4.6. Miguel (*mîkā`ēl*)

Esse nome, que aparece três vezes no livro de Daniel (10:13,21; 12:1), significa “quem é como Deus?” (Koehler; Baumgartner; Richardson; Stamm, 1994-2000a, p. 576). Não há dúvidas entre os estudiosos de que se trata de um ser poderoso, mas quem é Miguel?

No capítulo 10, em um contexto de conflito, Gabriel apresenta Miguel como “um dos primeiros príncipes” (*`aḥad haśśārîm hāri`šōnîm*, v. 13; cf. 8:25) – um poderoso guerreiro, líder das hostes de Deus – e como o “príncipe” (*śarkem*, v. 21) de Israel. A expressão do v. 13 (“um dos primeiros príncipes”; *`aḥad haśśārîm hāri`šōnîm*), de acordo com Jacques Doukhan, sugere um superlativo do termo *`aḥad* (“um” ou “primeiro”), que é usado em vez de *ri`šōn* (“primeiro”) para evitar redundância, de modo que a tradução seria “primeiro dos primeiros príncipes (*śārîm*)” (2008, p. 163). Se esse superlativo for considerado, então estamos falando do mesmo ser (*śar-śārîm*, “Príncipe dos príncipes”) que aparece em Daniel 8: 25. Além disso, Miguel (*mîkā`ēl*) é um grito de guerra triunfante cuja referência aparece no AT (cf. Êx 15:9-11; Sl 35:10; Is 44:6-7). Assim, Gabriel apresenta Miguel como o clímax de seu discurso (v. 13,21; Doukhan, 2008, p. 162-163) para enfatizar sua vitória contundente.

Em Daniel 12, a primazia de Miguel é reforçada, pois ele é chamado de “grande príncipe” (*haśśar haggādôl*), e isso estabelece claramente que ele é o “Príncipe dos príncipes” (*śar-śārîm*, 8:25) e o único “Príncipe da aliança” (*nəgîd bərîṭ*, 11:22). Miguel aparece em um contexto de juízo no tempo do fim (*ûbā`ēt hahî`*, “e, naquele tempo”) em favor daqueles que se acharem “escritos no livro” (12:1);²⁶ semelhante à vinda do Filho do homem no capítulo 7, onde os livros também são abertos (7:10, 13),²⁷ mas o capítulo 12 amplia o quadro dessa cena (cap. 7 // cap. 12, cf. Doukhan, 2008, p. 183-184, 187).²⁸ Aqui, Miguel é apresentado como “o grande Príncipe” que “se levanta” (*`āmad*) para defender seu povo. Essa ação de “levantar-se”, de acordo com William Shea (1997, p. 205), tem um duplo significado: ele se levanta porque concluiu vários aspectos de seu ministério celestial e porque chegou a hora de governar como Rei. Assim, ele se levanta (*`āmad*) para conquistar e proclamar sua vitória final em nome de seus santos que estão inscritos no livro celestial (12:1). E, nesse contexto, – amplificando em detalhes a promessa aos santos de Daniel 7:27 – Miguel lhes concede o seguinte: (1) libertação da angústia

²⁶ A expressão *bā`ēt hahî`* (“naquele tempo”, 12:1) refere-se ao tempo do fim (Stefanovic, 2007, p. 435); A função de Miguel “pode ser entendido como advogado judicial ou executor da sentença ou ambos” (Collins, 1993, p. 390). “O aspecto judicial também está intimamente ligado com ele [Miguel]” (Lacocque, 2018, p. 280).

²⁷ De acordo com Lacocque (2018, p. 280), “como o ‘filho do homem’ no capítulo 7, Miguel combina as funções de sacerdote, juiz e rei”.

²⁸ Sobre essa relação estrutural nos capítulos 7 e 12, ver Doukhan (2008, p. 183-184, 187).

(v. 1); (2) libertação da morte (v. 2); (3) justiça e santidade (vv. 3, 10) e (4) entrega da herança, o reino prometido (v. 13). Essas ações mostram que Miguel não é apenas um anjo de posição superior – de acordo com a interpretação crítica²⁹ –, mas que estamos diante do Príncipe dos príncipes e Príncipe do exército do Céu, o Messias.

Por fim, a revelação bíblica posterior não nos deixa no escuro sobre esse poderoso guerreiro. Em Apocalipse 12:7-9, Miguel derrota o dragão, “a antiga serpente, chamada o diabo e Satanás” (v. 9). Em Judas 9, Miguel é chamado de “o arcanjo”. Além disso, o apóstolo Paulo descreve em 1 Tessalonicenses 4:16 que, com “voz de arcanjo”, os mortos em Cristo “ressuscitarão”. Portanto, Miguel é Jesus, aquele que conquistou a vitória eterna e cósmica para salvar seu povo.

5. Alusões a Deus, o Espírito Santo?

O termo *rûah* (“espírito”) ocorre onze vezes na seção aramaica de Daniel (Tengström; Fabry, 2004, p. 372),³⁰ das quais as expressões *rûah-`ēlāhîn qaddîšîn* (5 vezes) e *rûah yattîrâ* (2 vezes) referem-se ao profeta Daniel como dotado do “espírito dos deuses santos” (4:8 [5], 4:9 [6], 4:18 [15]; 5:11, 14) ou de um “espírito excelente [extraordinário]” (5:12; 6:3 [4])³¹ respectivamente. Mas será que essas expressões fazem alusão ao Espírito Santo?

5.1. Espírito de[os] Deus[es] Santo[s] (*rûah-`ēlāhîn qaddîšîn*)

O debate sobre a expressão *rûah-`ēlāhîn* é se *`ēlāhîn* deve ser traduzido no singular, “Deus” / “Divindade”, ou no plural, “deuses”. Definir isso levaria o leitor a entender se Nabucodonosor está se referindo de modo geral ao espírito de seus deuses ou especificamente ao Espírito do Deus de Israel. Vejamos primeiro os argumentos a favor de uma tradução no plural:

(1) O fato de Nabucodonosor ter dito: “Beltessazar, segundo o nome do meu deus” (4:8[5]), significa que ele não chegou ao ponto de abandonar a idolatria (cf. Baldwin, 1978, p. 123-124). Assim, o plural “deuses” (*`ēlāhîn*) seria a tradução correta, pois indicaria o pensamento politeísta do rei (DiTommaso, 2005, p. 44, n. 16, 46, n. 20; Miller, 1994, p. 131, n. 17).

(2) O plural “deuses” é apoiado pelo adjetivo plural – *qaddîšîn*, “santos” – que o acompanha. No AT, qualquer adjetivo atributivo a *`ēlōhîm*, em referência ao Deus verdadeiro, é singular (Baldwin, 1978, p. 124). Uma possível exceção seria Josué 24:19.

(3) A expressão *rûah-`ēlāhîn qaddîšîn* – usada pela rainha (5:11) e por Belsazar (5:14) – pode sugerir, de acordo com Joyce G. Baldwin (1978, p. 124), que se trata de uma linguagem de uso comum na Babilônia, cujo significado seria que “Daniel era muito espiritual”.

Em contraste, outros estudiosos sugerem uma tradução dessa expressão na forma singular pelas seguintes razões:

²⁹ Miguel é um anjo superior ou arcanjo: Montgomery (1927, p. 345, 472); Miller (1994, p. 284); Goldingay (1989, p. 292); van Groningen (1990, p. 841); um arcanjo que representa Cristo: Young (1980, p. 227, 255).

³⁰ Na seção hebraica, *rûah* ocorre quatro vezes, dando um total de 15 ocorrências, que Daniel Lys (1962, p. 17, 250, n. 2) classifica em três referências: vento: 2:35 (aram.), 7:2 (aram.), 8:8 (heb.), 11:4 (heb.); Deus: 4:5, 6, 15; 5:11, 14 (aram.); homem: 2:1, 3 (heb.); 5:12, 20; 6:4; 7:15 (aram.).

³¹ Para essa expressão, usaremos a tradução “extraordinário” (Koehler; Baumgartner; Richardson; Stamm, 1994-2000b, p. 1895).

(1) A expressão *rûaḥ-`ēlāhîn* de Nabucodonosor é comparável com *rûaḥ `ēlōhîm* do faraó em Gênesis 41:38, onde José é chamado de homem em quem está o “Espírito de Deus”. James Montgomery (1927, p. 225) afirma que, assim como em Gênesis, também em Daniel “o plural de Deus אלהים [*`ēlāhîn*] não é uma expressão politeísta, ou seja, ‘deuses’”.

(2) O termo *rûaḥ-`ēlāhîn qaddîšîn* é o equivalente aramaico do epíteto de *yhwh* em Josué 24:19, que diz: “é Deus santo” (*`ēlōhîm qadōšîm*; cf. Montgomery, 1927, p. 225-226).

(3) A frase: “Beltessazar, segundo o nome do meu deus” (4:8 [5]), não proporcionaria uma leitura conclusiva de que Nabucodonosor não desistiu da idolatria. Stephen Miller (1994, p. 131) sugere que pode ter sido uma menção à origem do nome de Daniel ou uma descrição da crença do rei na época de seu sonho.

(4) A intenção do hagiógrafo em Daniel 4:8[5] de contrastar a referência a uma divindade pagã – “Beltessazar, segundo o nome do meu deus (*`ēlāhî*)” – com a do Deus único (*`ēlāhîn*). Assim, de acordo com Antoni Tronina (1999, p. 42), “pode-se interpretar a forma *`ēlāhîn qaddîšîn* como *pluralis maiestatis* e traduzir “Deus santo” (cf. *`ēlōhîm qadōšîm*, Js 24:19; *qaddîšē `elyōwnîn*, Dn 7:22).³²

Com base nos argumentos apresentados anteriormente, então, ambas as posições parecem consistentes e razoáveis. Não se pode negar que Daniel, como profeta de Deus, foi dotado pelo Espírito Santo para interpretar sonhos, resolver mistérios e dar conselhos sábios. Mas as cinco referências ao termo *rûaḥ-`ēlāhîn [qaddîšîn]*, exegeticamente, não são explícitas ao indicar a terceira pessoa da Trindade. Nesse sentido, um entendimento ambíguo ou ambivalente dessa expressão parece melhor. Bob Becking (1993, p. 518-519; cf. Niehr, 2018, p. 37) sugere que a expressão aramaica em Daniel 5:14 – *rûaḥ-`ēlāhîn* – pode ser entendida como um *genitivus qualitatis* – “um espírito divino” – para “expressar uma ambivalência intencional” que semanticamente poderia significar tanto “o espírito dos deuses (santos)” como também “o espírito de Deus” (Becking, 1993, p. 517).

Assim, tanto o leitor pagão quanto o judeu da época de Daniel entenderiam essa expressão de acordo com sua visão de mundo. Jiří Moskala (2017, p. 37) também sugere que o autor de Daniel “propositalmente deixou uma ambiguidade na terminologia” e propõe que, mesmo assim, “se percebemos que não há exemplos extrabíblicos do termo ‘espírito de deus(es)’, então essas declarações precisam se referir às habilidades especiais de Daniel concedidas pelo Deus vivo (6:26)”. De fato, foram os próprios reis pagãos que reconheceram que Daniel só poderia agir por meio do *rûaḥ* divino sobrenatural (Lys, 1962, p. 252).

5.2. Espírito Extraordinário (*rûaḥ yattîrâ*)

Essa expressão, que aparece duas vezes no livro (5:12; 6:3), pode ser entendida como a definição de uma característica, qualidade ou disposição de Daniel (Newsom; Breed, 2014, p. 136), mas isso não nega nem elimina a ação do Espírito de Deus em sua vida. Um detalhe que John Goldingay (1989, p. 87) observa é que as referências ao espírito humano de Daniel são negativas – ele é perturbado pela revelação (2:1, 3; 7:15) e insensível à mensagem de Deus (5:20); em contraste, pela ação do espírito divino (4:8[5], 9[6], 18[15]; 5:11, 14), Daniel se torna alguém de espírito excelente ou extraordinário (5:12; 6:3[4]).

Na narrativa dos capítulos 4 e 5, fica evidente, a partir do testemunho dos reis pagãos, que as habilidades de Daniel são de natureza sobrenatural. Daniel Lys (1962, p. 254-255)

³² Tronina (1999, p. 42): “Portanto, a forma *`ēlāhîn qaddîšîn* pode ser interpretada como *pluralis maiestatis* e traduzida como ‘Deus santo.’” “O aramaico poderia utilizar o plural de majestade com o nome ‘Deus’, assim como o hebraico, o fenício, o assírio, um babilônico” (Lipiński, 2018, p. 707).

explica que há um dinamismo evidente entre a realidade teológica e a realidade antropológica, onde “a r. [rûah] do homem não tem valor a menos que Deus lhe dê r. [rûah]”. Assim, embora *rûah yattîrâ* se refira ao espírito humano de Daniel, sua capacidade “extraordinária” é um produto do trabalho do espírito divino em resposta à sua constante fidelidade. Como afirma Daniel L. Block (2011, p. 198), “o narrador atribui o caráter excepcional de Daniel – sua integridade e total ausência de corrupção – ao Espírito que habita nele (Dn 6:4[3])”.

Por fim, embora essa expressão não seja uma referência direta à terceira pessoa da Trindade, o próprio Daniel deixa claro desde o início de seu livro que as qualidades extraordinárias que ele possui são graças à ação poderosa de Deus (cf. 1:9; 2:19, 28), e quem mais senão o Espírito de Deus, que trabalhou nos profetas do AT, para torná-lo um homem de “espírito extraordinário”. Assim, essa expressão poderia indicar uma referência à obra e ao testemunho do Espírito de Deus na vida de Daniel.

6. Considerações Finais

Para Daniel, há apenas um Deus no Céu que governa o universo, relaciona-Se pessoalmente com seus fiéis e conduz Seu plano de salvação ao longo da história. Foi dessa forma que Deus Se revelou a Daniel, e isso é consistente com a revelação do AT. Com relação às alusões às pessoas da Trindade, consideramos que tanto o Pai quanto o Filho são aludidos na revelação do Ancião de dias e das figuras messiânicas, respectivamente. Mesmo em um contexto de juízo (Dn 7), observa-se uma interação entre ambos. Além disso, nota-se que o Messias é revelado em Suas diferentes funções: como Rei, como sacrifício, como Sumo sacerdote, como Príncipe guerreiro e Redentor do mundo.

Com relação ao Espírito Santo, a expressão “espírito de[os] deus[es]” (*rûah-`ēlāhîn*) não é explícita ao apontar para a terceira pessoa da Trindade e permanece ambígua em seu significado. No entanto, podemos afirmar que ela é uma evidência do trabalho de um *rûah* sobrenatural (cf. Block, 2011, p. 189). De fato, no AT, “uma pessoa que recebe percepções ou revelações fora do comum o faz por obra do espírito divino (Gn 41:38; Nm 24:2; 2Sm 23:2; 2Cr 15:1; 20:14; 24:20) [sic]” (Goldingay, 1989, p. 87). Foi somente dessa forma que Daniel se tornou alguém de “espírito extraordinário” (*rûah yattîrâ*; Dn 5:12; 6:3). Portanto, concluímos, juntamente com Jiří Moskala (2017, p. 37), que “para um leitor que crê no Deus verdadeiro e está familiarizado com a revelação bíblica, esse seria um indício e uma referência ao ‘Espírito de Deus’”.

Por fim, este estudo também nos permite concluir que em Daniel, bem como em outras partes do AT, embora não haja referência direta à Trindade,³³ é possível encontrar indícios de pluralidade na natureza de Deus. Daniel usa o termo *’ēlōhîm* que – em contraste com os deuses babilônicos (*’ēlōhîm* e *’ēlāhîn*) – possui inerentemente uma característica plural que é entendida no singular. Além disso, uma pista adicional seria a própria revelação do “Ancião de dias” e das figuras messiânicas, especialmente a figura do “Filho do homem”. Se, para Daniel, essas figuras divinas fossem contrárias à sua cosmovisão teológica monoteísta, ele teria manifestado sua discordância. Mas ele não reagiu contra isso. Talvez tenha entendido de alguma forma – não em termos sistemáticos – que essas duas pessoas divinas, que recebem a adoração de milhões e milhões, eram as que compunham seu Deus, *’ēlōhîm*.

³³ No AT, as exceções seriam as referências em Isaías 42:1; 48:16; 63:7-14.

Referências

- ALOMÍA, M. **Daniel**: el profeta mesiánico. 2. ed. Lima, Peru: UPeU Ediciones Theologika, 2008.
- ALOMÍA, M. El Cristo de Daniel. **Cristología**: Séptimo Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano. Cochabamba: Universidad Adventista de Bolivia, 2009, p. 3-18.
- BALDWIN, J. G. **Daniel**: an introduction and commentary. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1978. (Tyndale Old Testament Commentaries, v. 23).
- BEALE, G. K. **The use of Daniel in Jewish Apocalyptic literature and in the Revelation of St. John**, Lanham, MD: University Press of America, 1984.
- BECKING, B. 'A divine spirit is in you': notes on the translation of the phrase *rûah 'ēlāhîn* in Daniel 5,14 and related texts. **The Book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 1993, p. 515-519. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, v. 106).
- BEDIAKO, D. **God in 3 Persons—In the Old Testament**. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2015. (Biblical Research Institute Release, v. 10).
- BLOCK, D. L. The view from the top: the Holy Spirit in the prophets. In: **Presence, power and promise: the role of the Spirit of God in the Old Testament**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2011, p. 175-207.
- BLOESCH, D. G. **God, the Almighty: power, wisdom, holiness, love**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006.
- BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. (Eds.). **Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon**. Oxford: Clarendon, 1977.
- CHILDS, B. S. **Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible**. Mineápolis, MN: Fortress, 1993.
- COLLINS, J. J. **A Commentary on the book of Daniel**. Mineápolis, MN: Fortress, 1993. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible).
- COLLINS, J. J. Messianism in the Maccabean period. **Judaisms and their Messiahs at the turn of the Christian Era**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 97-109.
- DEDEREN, R. Reflections on the doctrine of the Trinity. **Andrews University Seminary Studies**, v. 8, n. 1. p. 1-22, 1970.
- DITOMMASO, L. **The book of Daniel and the apocryphal Daniel literature**. Leiden, Boston, MA: Brill, 2005. (Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha, 20).

DOUKHAN, J. B. **Secretos de Daniel**: sabiduría y sueños de un príncipe judío en el exilio. Bogotá: APIA & GEMA Editores, 2008.

DOUKHAN, J. B. The seventy weeks of Dan 9: an exegetical study. **Andrews University Seminary Studies**, v. 17, n. 1. p. 1-22, 1979.

EISSFELDT, O. ἱΙΤΑ. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI; Cambridge: Eerdmans, 1977, p. 59-72.

ELWELL, W. A.; BEITZEL, B. J. Messiah. **Baker encyclopedia of the Bible**. Grand Rapids, MI: Baker, 1988, p. 1446-1449.

ERICKSON, M. J. **Making sense of the Trinity**: 3 crucial questions. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2000.

FERCH, A. J. **The apocalyptic "Son of Man" in Daniel 7**. 1979. Tese (Doutorado em Teologia) – Andrews University, Berrien Springs, EUA, 1979.

FORTMAN, E. J. **The Triune God**: a historical study of the doctrine of the Trinity. Filadélfia, PA: Westminster Press, 1972.

GESENIUS, W.; TREGELLES, S. P. **Gesenius' Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament Scriptures**. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2003.

GOLDINGAY, J. E. **Daniel**. Dallas, TX: Word, 1989. (Word Biblical Commentary, 30).

GULLEY, N. R. **Systematic Theology**: God as Trinity. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2011.

HARDIN, L. T.; BROWN, D. Son of Man. **The Lexham Bible dictionary**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.

HARRIS, J. G. Old age. In: **The Anchor Bible dictionary**. Nova York: Doubleday, 1992, p. 10-12.

HASEL, G. F. The 'little horn,' the heavenly sanctuary, and the time of the end: a study of Daniel 8:9-14. **Symposium on Daniel: introductory and exegetical studies**. Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986, p. 378-461. (Daniel and Revelation Committee Series, v. 2).

HASEL, G. F. The seventy weeks of Daniel 9:24-27. **Ministry**, p. 1D-24D, mai. 1976.

JONGE, M. Messiah. **The Anchor Bible dictionary**. Nova York: Doubleday, 1992, p. 777-788.

KÄRKKÄINEN, V.-M. **Christian understandings of the Trinity**: the historical trajectory. Mineápolis, MN: Fortress, 2017.

KEE, H. C. Christology in Mark's Gospel. **Judaisms and their messiahs at the turn of the Christian era**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 187-208.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M. E. J.; STAMM, J. J. (Eds.). **The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament**. V. 1-4. Leiden: Brill, 1994-2000a.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M. E. J.; STAMM, J. J. (Eds.). **The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament: Aramaic**. V. 5. Leiden; Nova York: Brill, 1994-2000b.

LACOCQUE, A. **The book of Daniel**. 2. ed., Eugene, OR: Wipf and Stock, 2018.

LIPÍŃSKI, E. חר. **Aramaic dictionary, theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018, p. 704-707.

LYS, D. **Rûach**: le souffle dans l'Ancien Testament – enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses, v. 56).

MCBRIEN, R. P. **Catholicism**: completely revised and updated. Nova York: HarperCollins, 1994.

MILLER, S. R. **Daniel**. Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994. (The New American Commentary, v. 18).

MONTGOMERY, J. A. **A critical and exegetical commentary on the book of Daniel**. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1927. (International Critical Commentary).

MOSKALA, J. O Espírito Santo no Antigo Testamento: uma visão panorâmica. In: **Pneumatologia**: pessoa e obra do Espírito Santo. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2017, p. 17-50.

MOSKALA, J. Toward Trinitarian thinking in the Hebrew Scriptures. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 21, n. 1-2, p. 245-275, 2010.

MUNOA, P. The Son of Man and the Angel of the Lord: Daniel 7.13-14 and Israel's angel traditions. **Journal for the Study of the Pseudepigrapha**, v. 28, n. 2. p. 143-167, 2018.

NEWSOM, C. A.; BREED, B. W. **Daniel**: A Commentary. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2014. (The Old Testament Library).

NICKELSBURG, G. W. E. Son of Man. **The Anchor Bible Dictionary**. Nova York: Doubleday, 1992, p. 137-150.

NIEHR, H. חל. **Aramaic dictionary, theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018, p. 31-45.

OWENS, J. J. Ancient of Days. **Holman illustrated Bible dictionary**. Nashville, TN: Holman Bible Publishers, 2003, p. 66.

PAYNE, B. J. הַיּוֹם. **Theological wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1980, p. 210-212.

PFANDL, G. **Daniel: the seer of Babylon**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2004.

RINGGREN, H. אֱלֹהִים. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Cambridge: Eerdmans, 1977, p. 267-284.

ROYER, W. S. The Ancient of Days: patristic and modern views of Daniel 7:9-14. **St. Vladimir's Theological Quarterly**, v. 45, n. 2, p. 137-162, 2001.

RYRIE, C. C. **Basic theology**: a popular systematic guide to understanding biblical truth. Chicago, IL: Moody, 1999.

SCHIRRMACHER, T. **Christ and the Trinity in the Old Testament**. Tradução de Richard McClary. Hamburgo: Reformatorischer Verlag Beese, 2013. (RVB International, v. 22).

SCHWARZ, H. **The Trinity**: the central mystery of Christianity. Mineápolis, MN: Fortress, 2017.

SENIOR, D. Son of Man. **Eerdmans dictionary of the Bible**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, p. 1242.

SHEA, W. H. **Daniel**. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009.

SHEA, W. H. History and eschatology in the book of Daniel. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 8, 1-2, p. 195-205, 1997.

SHEA, W. H. **Selected studies on prophetic interpretation**. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992. (Daniel & Revelation Committee Series, v. 1).

SHEA, W. H. The Prophecy of Daniel 9:24-27. **The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy**. Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986, p. 75-118. (Daniel and Revelation Committee Series, v. 3).

SMITH-CHRISTOPHER, D. L. Ancient of Days. **Eerdmans dictionary of the Bible**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, p. 62.

STEFANOVIC, Z. **Daniel, wisdom to the wise**: commentary on the book of Daniel. Nampa, ID: Pacific Press, 2007.

TENGSTRÖM, S.; FABRY, H.-J. הַיּוֹם. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004, p. 367-402.

TRONINA, A. 'Spiritus Deorum Sanctorum' (Dn 4-5). **Roczniki Teologiczne**, v. 46, n. 1, p. 37-44, 1999.

VAN GRONINGEN, G. **Messianic revelation in the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Baker, 1990.

VIVIANO, B. T. The Trinity in the Old Testament: from Daniel 7:13-14 to Matt 28:19. **Theologische Zeitschrift**, v. 54, n. 3. p. 193-209, 1998.

YOUNG, E. J. **The prophecy of Daniel: a commentary**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980.

OS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA E O USO DE JOIAS: O QUE DIZ A BÍBLIA?

ELTON JR.¹
NATAL GARDINO²

Resumo: Este artigo investiga o uso de joias na Bíblia, abordando as diversas interpretações e práticas ao longo dos séculos. Inicialmente, em uma primeira seção, são examinadas as menções de joias no Antigo Testamento em contextos comerciais, sociais e religiosos, destacando a dualidade entre seu uso como adorno e as advertências divinas contra sua utilização. Posteriormente, em uma segunda seção, o artigo discute o debate em torno dos textos de 1 Timóteo 2:9-10 e 1 Pedro 3:3-4, questionando se representam uma proibição categórica do uso de joias de adorno ou se apenas fazem parte de uma exortação para que não se dê muito valor a essas coisas – como tem sido defendido por aqueles que apoiam o seu uso. Uma exegese é realizada sobre esses dois textos e, ao final, busca-se compreender se essa é uma questão cultural, local e temporal ou se são princípios que devem ser mantidos por todos os que creem na inspiração divina da Bíblia, especialmente os adventistas do sétimo dia.

Palavras-chave: Joias. Adorno. Brincos. Bíblia. Igreja Adventista do Sétimo Dia.

SEVENTH-DAY ADVENTISTS AND THE USE OF JEWELRY: WHAT DOES THE BIBLE SAY?

Abstract: This article investigates the use of jewelry in the Bible, addressing the various interpretations and practices throughout the centuries. Initially, in a first section, the mentions of jewelry in the Old Testament are examined in commercial, social, and religious contexts,

¹ Mestre em Interpretação Bíblica (Unasp-EC). Administrador (Secretário Executivo) da União Chilena da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Contato: pastoreltonjunior@gmail.com

² Mestre em Novo Testamento (Andrews University), Doutor em Ministério (Andrews University). Professor de Teologia no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Faculdade Adventista do Paraná. Contato: natal.gardino@iap.org.br

highlighting the duality between its use as adornment and the divine warnings against its use. After that, in a second section, the article discusses the debate surrounding the texts of 1 Timothy 2:9-10 and 1 Peter 3:3-4, questioning whether they represent a categorical prohibition of the use of adornment jewelry or if they merely constitute an exhortation not to place too much value on such things—as has been argued by those who support its use. An exegesis is conducted on these two texts, and in the end, it seeks to understand whether this is a cultural, local, and temporal issue or if they are principles that should be upheld by all who believe in the divine inspiration of the Bible, especially the Seventh-day Adventists.

Keywords: Jewelry. Adornment. Earrings. Bible. Seventh-day Adventist Church.

1. Introdução

O uso de joias é um tema recorrente na Bíblia que tem gerado discussões e interpretações variadas ao longo dos séculos. Desde os primeiros livros do Antigo Testamento, observa-se a menção de joias entre os israelitas em vários contextos – inclusive no religioso, como na confecção das vestes do sumo sacerdote (Êx 28³), as quais serviriam para representar aspectos gloriosos do ministério de Jesus (Hb 8:5; 9:9). Em alguns momentos vemos os israelitas usando joias como adorno e em outros vemos Deus advertindo-os a não usar (Gn 35:1-5; Êx 33:3-6).

A Igreja Adventista do Sétimo Dia ensina que os cristãos devem abster-se do uso de joias, baseando-se em princípios bíblicos de modéstia e simplicidade (Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia, 2022, p. 158). Afinal, sua primeira crença fundamental trata das Escrituras Sagradas (Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia, 2022, p. 191), as quais constituem a base de todas as suas crenças. Contudo, alguns têm relativizado o ensino sobre o uso de joias, reinterpretando algumas passagens e argumentando que os textos apresentados não as proíbem categoricamente.

Neste artigo, exploraremos como a Bíblia aborda o uso de joias. O estudo é dividido em duas partes: a primeira trata do assunto de modo geral, partindo das narrativas e ensinamentos do Antigo Testamento; a segunda faz uma análise exegética de 1 Timóteo 2:9-10 e 1 Pedro 3:3-4 – os dois textos mais debatidos do Novo Testamento a respeito do assunto – a fim de observar se eles de fato desencorajam o uso de joias entre os seguidores de Cristo, de acordo com a interpretação adventista do sétimo dia.

2. O Uso de Joias no Antigo Testamento

Muitos séculos antes que o dinheiro cunhado fosse inventado pelos lídios na Anatólia, no século 7^o a.C.⁴ (Unger, 1988, p. 845), as transações comerciais eram feitas por meio de metais preciosos como o bronze, a prata e o ouro, os quais, no início da prática, eram usados em seu estado bruto e não purificado (Unger, 1988, p. 844; Rodríguez, 2005, p. 31-32). Com o tempo passaram a receber brilho, forma e beleza – e, em consequência, maior valor.

³ A versão utilizada neste artigo é a Almeida Revista e Atualizada, salvo indicação contrária. Para o hebraico do Antigo Testamento se utiliza o texto de Elliger; Rudolph (1997). Para o grego do Novo Testamento se utiliza o texto de Holmes (2010).

⁴ Buttrick (1962, v. 3, p. 425) sugere que os gregos também inventaram o dinheiro cunhado em um período simultâneo com os lídios, em algum momento no século 7^o a.C.

Nas versões em português dos livros do Antigo Testamento quase todas as menções da palavra “dinheiro” são tradução do termo hebraico כֶּסֶף, *keseḥ*, que significa “prata” (Gn 17:13; 31:15; 42:25). Algumas versões traduzem erroneamente Gênesis 20:16 usando a palavra “moedas” de prata, quando, na verdade, nessa época eles usavam barrinhas finas que pesavam cerca de 12 a 14 gramas (Hedwig, 1980, p. 4; Wenham, 2000, p. 74). Essa unidade de peso era chamada “siclo” (שֵׁקֶל, *shekel*)⁵, que mais tarde passou a ser o nome da própria unidade de dinheiro (Buttrick, 1962, v. 3, p. 425). Além de seu valor por peso, os metais preciosos (e pedras preciosas) forjados como joias também eram considerados como dinheiro (Nm 31:50).

Com isso em vista, foi com o propósito de enriquecer o povo de Israel que Deus lhes mandou pedir aos egípcios objetos de ouro e de prata (Gn 15:14; Êx 3:22; 11:2; 12:35). Era também para lhes dar provisão para a sua longa jornada para Canaã (Nichol, 2011, v. 1, p. 544). É por isso que eles ainda tinham “dinheiro” (objetos valiosos) para comprar pão e água dos edomitas quando estavam prestes a entrar em Canaã, 40 anos após terem saído do Egito (Dt 2:6). Alguns comentaristas não percebem isso, como Clements (1998, p. 305), que diz que “nenhuma indicação é feita de onde viria o dinheiro para compras” quando estivessem no território de Edom, 40 anos após o êxodo.

Outro motivo de pedirem objetos preciosos seria o de receberem uma recompensa por seu duro trabalho como escravos:

Os egípcios tinham enriquecido pelo trabalho injustamente exigido dos israelitas, e como estes estavam para partir em viagem para a sua nova morada, era justo que reclamassem a recompensa de seus anos de labuta. Deviam pedir artigos de valor, que pudessem ser facilmente transportados, e Deus lhes daria graça aos olhos dos egípcios (White, 2003, p. 191).

Além disso, tal ação faria com que os hebreus “despojasse” os egípcios e saíssem com grandes riquezas, conforme Deus havia prometido a Abraão em Gênesis 15:13-14. “Despojar” é uma linguagem militar para descrever uma nação derrotada que perdeu suas riquezas para outra (Champlin, 2001, v. 6, p. 4115).

É importante observar que a palavra hebraica referente ao que os hebreus deveriam pedir aos egípcios é כְּהֵלִי, *kheli*. Ela não se refere apenas a joias ornamentais, como algumas traduções dão a entender, mas a vários objetos, tais como utensílios, ferramentas e instrumentos (Gn 31:37; 49:5; Êx 25:9; 27:19; 30:27; 35:22); até mesmo vasos bem trabalhados de madeira (Lv 11:32) ou de barro (Lv 11:33); artigos feitos de couro (Lv 13:52-53); armas (Gn 27:3; Jz 18:11, 16-17); e até mesmo sacos de mantimento (Gn 42:25) e cestos (Dt 23:24). Eles deveriam pedir os objetos mais preciosos, de ouro e prata (Êx 3:22). Desta forma, os hebreus puseram “sobre” os seus filhos vários artigos úteis e valiosos – o que incluía também joias de adorno – para celebrar sua vitória sobre os egípcios.

Contudo, logo é possível perceber que, após essa demonstração de vitória, eles não deveriam usar as joias como o faziam seus vizinhos pagãos. Isso é evidente em Êxodo 33:4-6, onde Deus lhes ordena a retirarem os “atavios” de si. A palavra específica usada nesse texto é אֲדִי, *adi*, que significa “ornamento” (2Sm 1:24; Is 49:18; etc.). Aparentemente eles tiveram muita dificuldade em atender a essa ordem, pois em vez de o fazerem de uma vez, foram tirando-os “desde o Monte Horebe em diante” (Êx 33:6).

Para termos uma ideia de quanto ouro os hebreus ganharam dos egípcios, o bezerro fundido foi feito apenas com os brincos tirados das orelhas do povo (Êx 32:2-4). A palavra

⁵ A palavra *shekel* (siclo) não ocorre em Gênesis 20:16, onde o texto diz literalmente: “mil prata”. Isso faz com que os tradutores vertam o texto como “mil peças de prata”, sendo que cada “peça” estaria na medida padrão do *shekel*, o qual é mencionado em outros versículos (Gn 23:15; 23:16).

referente a estes brincos (“argolas” ou “pendentes”) é **נֶזֶם**, *nezem*. Várias décadas antes, os membros da família de Jacó, ancestrais deles, também haviam recebido de Deus um chamado para uma reforma semelhante abandonando várias coisas contrárias à Sua vontade (Gn 35:1-5). Todavia, diferentemente da forma como o povo hebreu agiria no futuro, a família de Jacó obedeceu prontamente à ordem de Deus se desfazendo de tudo o que Lhe desagradava, inclusive dos pendentes (*nezem*) que usavam nas orelhas (Gn 35:4). Foi uma reforma completa evidenciando sua entrega a Deus, de modo que Ele os protegeu fazendo com que os seus adversários não os perseguissem (v. 5).

Em contrapartida, *nezem* também figura entre os presentes que o servo de Abraão deu para Rebeca (Gn 24:22, 30, 47). Alguns estudiosos, como Doukhan (2016, p. 302, 307) e Rodríguez (2005, p. 31,32), entendem que os objetos dados a Rebeca foram, muito além de presentes, um adiantamento do dote de casamento.⁶ De acordo com Buttrick (1962, p. 871) e Rodríguez (2005, p. 32), era um costume da época e região a noiva usar as joias que lhe foram dadas como presente e dote no dia da cerimônia de casamento. Assim ela poderia exibir orgulhosamente aos convidados o valor dado e pago por ela (Sl 45:9, 13-14; Jr 2:32; Is 49:18; 61:10). Porém, para o povo de Israel, da mesma forma como o vestido de noiva de nossos dias é usado apenas no dia do casamento, assim também as mulheres israelitas não usavam essas joias no dia a dia – a não ser quando a nação estava em apostasia (Is 3:16-24; Os 2:13; Champlin, 2001, v. 5, p. 2800-2801, 3452; Nichol, 2011, v. 4, p. 105, 984; Ridderbos, 1986, p. 83).

Além disso, diferentemente dos povos orientais em geral, os quais normalmente “tinham suas orelhas furadas com o propósito de usar brincos” (Rawlinson, 1961, p. 166), os hebreus não podiam mutilar o corpo, pois o consideravam sagrado e isso seria “rejeitado pela fé de Jeová” (Rodríguez, 2005, p. 41, 54). Essa consideração deve ter se tornado ainda mais significativa após o rito descrito em Êxodo 21:6 – reforçado em Deuteronômio 15:17 –, que tornava o furo na orelha um sinal evidente de escravidão voluntária (Nichol, 2011, v. 1, p. 658). O antigo historiador judeu Flávio Josefo (1990, p. 123-124) – apesar de os textos bíblicos dizerem que esse rito valeria “para sempre” (Êx 21:6; Dt 15:17) – acreditava que o Ano do Jubileu libertaria o escravo que tivesse feito esse voto. Porém, ao considerar o peso do significado do rito entre os israelitas, Rawlinson (1961, p. 167) diz que essa afirmação de Josefo “deve ser considerada como muito duvidosa”.

Sendo assim, mesmo quando as noivas israelitas ostentavam as joias de seu dote no dia do casamento, é provável que estas não fossem usadas *através* da pele, perfurando-a, mas *sobre* o corpo e nas roupas – semelhante aos vestidos de algumas mulheres ricas durante o governo do rei Saul, que ostentavam adornos de ouro “sobre os vestidos” (2Sm 1:24; cf. Sl 45:13).

Dependendo da tradução em português, em Gênesis 24:47 é dito que o servo de Abraão colocou a joia *nezem* “sobre” o nariz (ARA, NAA, NVI) ou “sobre” o rosto (ACF, ARC) da jovem. Isso acontece porque a palavra hebraica **אֵף**, *af*, geralmente traduzida como “nariz”, também pode significar “rosto”, como se pode ver em Gênesis 3:19 e 1 Samuel 25:23. Aparentemente, ao que o texto indica, esse pingente não foi colocado através da pele, pois o texto diz que foi posto “sobre” (preposição hebraica **עַל**, *‘al*) o rosto/nariz de Rebeca –, diferentemente das outras passagens sobre joias em que se usa a preposição hebraica **בְּ**, *be*, que significa “em”, com o sentido de “dentro” ou “através” da carne, como é o caso dos brincos que Deus mandou retirar, os quais estavam “nas” (em + as) orelhas (Gn 35:4; Êx 32:2, 3). É também o caso dos ganchos colocados “nas” bochechas (ou queixos) dos inimigos (Ez 38:4) e é o caso da ilustração da joia (*nezem*) de ouro “em” focinho de porco (Pv 11:22).

⁶ Sobre o significado e importância do dote de casamento naquele período e região, ver Copan (2011, p. 117).

É dentro desse antigo contexto de casamento que o povo de Deus é retratado, em Isaias 61:10, como uma noiva alegre com as suas “joias” (heb. *kheli*, objetos preciosos). Esse mesmo quadro é descrito em Ezequiel 16:12, onde Deus é retratado como um noivo feliz colocando um *nezem* não “através”, mas “sobre” (heb. *‘al*) o nariz/rosto de Sua noiva, efetivando o Seu compromisso de casamento. É também nesse sentido que a Nova Jerusalém aparece “como uma noiva adornada ao seu noivo”, que é Jesus (Ap 21:2; 2Co 11:2), em uma celebração sagrada de compromisso matrimonial. O ouro e as pedras preciosas usadas em sua cerimônia de bodas são apresentados na estrutura da cidade santa (Ap 21). O preço pago pelo dote desta “noiva” foi o sangue de Cristo – que é retratado como um manto “de linho finíssimo, resplandecente e puro” – Sua justiça – da qual ela está vestida (Ap 19:7-9).

Apesar de todo esse significado e importância dos tesouros expostos no dia do casamento, vimos até aqui que não era a vontade de Deus que o Seu povo usasse as joias como ornamento, especialmente se o corpo tivesse que ser furado ou de alguma forma mutilado. Em Juízes 8:24, por exemplo, o autor inspirado faz questão de justificar o motivo pelo qual os homens derrotados usavam brincos: é por que “eles eram ismaelitas”, e não israelitas. Diferentemente de todos os seus vizinhos idólatras, Israel era uma propriedade particular do Senhor (Êx 19:5-6; Dt 7:6). Em consequência disso, Deus lhes deu um motivo forte e suficiente para não imitarem os seus usos e costumes: “Eu sou o Senhor” (Lv 19:28). Isso deveria bastar.

Rodríguez (2005, p. 15-23), em seu livro *O uso de joias na Bíblia*, faz distinção entre joias ornamentais e joias funcionais. Dentre estas últimas ele considera: a coroa do rei, o anel-sinete, os materiais empregados no santuário e nas roupas do sacerdote – os quais representavam aspectos do ministério de Jesus –, entre outros. Há também algumas menções na Bíblia de anéis que representavam *status* ou autoridade, conforme as convenções sociais das respectivas épocas da antiguidade (Gn 41:42; Et 8:2; Lc 15:22). Em relação a isso, Rodríguez assevera que hoje não devemos usar anéis que fazem distinções sociais. O uso de um anel de formatura, por exemplo, segundo ele, “serve apenas como sinal de nossa superioridade sobre outros que, por várias razões, não puderam conseguir aquilo que nós conseguimos no mundo acadêmico” (Rodríguez, 2005, p. 128).

Os adventistas dos diferentes países se dividem em relação ao anel de casamento, quanto a ser ele realmente funcional. O que causa essa divisão é a citação de Ellen G. White (2002, p. 181) de que “nenhum centavo deve ser gasto com esse aro de ouro para testificar que somos casados”. Contudo, a citação continua: “Nos países em que o costume for imperioso não temos o encargo de condenar os que usarem sua aliança” (White, 2002, p. 181). Por isso, os adventistas no Brasil usam a aliança de casamento – considerada no país como “um sinal de virtude” (Manual da Igreja, 2022, p. 158) –, enquanto os membros da igreja em alguns países vizinhos a rejeitam por considerarem-na como joia ornamental.

3. Os textos de Paulo e Pedro

As declarações de Paulo (1Tm 2:9-10) e de Pedro (1Pe 3:1-6) referentes ao tema sobre as joias têm sido há muito controversas. Evidência disso são as seguintes alegações, que resumem algumas interpretações: 1) essas passagens se relacionam, exclusivamente, com circunstâncias da época; 2) os apóstolos não fazem uma proibição, mas condenam somente o excesso, uma vez que esses textos apresentam apenas uma negação relativa e não absoluta.

Um exame mais detido dessas passagens, portanto, é necessário. E esse é o propósito desta segunda seção, que trata dos dois textos individualmente. Não é seu propósito lidar com os versículos que não possuem relação direta com o tópico em estudo. Com efeito, busca-se

dialogar com estudiosos que tratam do assunto. Por fim, um resumo e implicações são apresentadas.

3.1. Timóteo 2:8-15⁷

3.1.1. Contexto e Estrutura⁸

A carta de 1 Timóteo foi, provavelmente, escrita em meados dos anos 60 (Brown, 1997, p. 654),⁹ na Macedônia (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 412).¹⁰ Knight III (1992, s. p.) lembra que a epístola é endereçada a toda a igreja, bem como para Timóteo ou por meio de Timóteo. Esse documento e as demais epístolas pastorais têm uma “única e indispensável contribuição para os escritos do Novo Testamento” (Köstenberger; Kellum; Quarles, 2009, p. 637).

O propósito da carta está relacionado a dois pontos fundamentais: o tratamento para com os falsos mestres (Thielman, 2007, p. 488)¹¹ e a instrução sobre temas variados para a igreja (Fee, 1988, p. 7). Isso pode ser visto a partir da estrutura do documento, que pode ser dividido em três partes: a primeira abarca o capítulo 1 e trata com os falsos mestres;¹² a segunda envolve os capítulos 2 e 3 com ensinamentos variados para a igreja; e a terceira parte, que abrange os capítulos 4 a 6 que voltam ao tema dos falsos mestres (Köstenberger; Kellum; Quarles, 2009, p. 646).

Belleville (2021, s. p.) sugere que 60% da carta envolve os temas dos falsos ensinamentos e das mulheres. É na seção que apresenta ensinamentos variados para a igreja que se encontra o texto de 1 Timóteo 2:8-15. Winter (2003, p. 98) lembra que, em tempos recentes, essa passagem gerou uma “quantidade desproporcional de literatura entre os estudiosos do Novo Testamento”. Entre as razões, está a de sua aplicabilidade ao contexto da igreja atual.

As orientações de Paulo, nos versículos 8 a 10 têm sido interpretadas de duas maneiras. De um lado, alguns estudiosos pensam que elas se referem, exclusivamente, ao contexto da adoração (Witherington III, 2000, p. 119; Redekop, 1990, p. 237; Huther, 1881, p. 123-124; Schreiner, 2005, s. p.; Moo, 1980, p. 63).¹³ Do outro, se sugere que elas se aplicam à vida como um todo e não somente a um comportamento na igreja (Marshall, 1999, p. 444; Knight III, 1992, s. p.; Rodríguez, 2005, p. 80).

Essa segunda posição é preferível por três razões. A primeira é que esses versículos retomam a orientação de 1 Timóteo 2:1-7,¹⁴ a qual dificilmente estava restrita ao contexto de

⁷ Essa é tradicionalmente a perícope estabelecida pelos estudiosos. Para uma interessante história da interpretação dessa passagem, especialmente, os versículos 11 e 12, ver Doriani (1995, p. 213-267)

⁸ Esses versículos não apresentam nenhum problema textual relevante, conforme Metzger (1971, p. 639-640).

⁹ Essa data está ligada com a autoria paulina. Contudo, ela é possível mesmo para aqueles que pensam que a carta é pseudônima; ver DeSilva (2018, p. 663).

¹⁰ Há fortes evidências extrabíblicas de que Paulo foi inocentado de sua primeira prisão em Roma. E, no contexto de sua liberdade, escreveu essa epístola. Para detalhes dessas evidências, ver Lightfoot (1904, p. 423-428).

¹¹ O falso ensino é discutido em 1 Timóteo 1:3-11, 18-20; 4:1-7; 6:3-10, 20-21. A natureza desse falso ensino é de difícil descrição, contudo ela se assemelha ao falso ensino mencionado em Colossenses (Knight III, 1992, s. p.).

¹² Embora a heresia esteja presente no contexto da carta, isso não significa que tudo na epístola seja explicado a partir dela. Sobre isso, ver Schreiner (2005).

¹³ A expressão “em todo o lugar” é entendida como uma referência aos locais de adoração; as igrejas domésticas, nessa perspectiva.

¹⁴ A conjunção inferencial οὖν (portanto) indica isso. Para mais detalhes de como seguir o argumento de Paulo a partir das proposições, ver Schreiner (2011).

adoração pública.¹⁵ A expressão ἐν παντί τόπῳ¹⁶ (em todo lugar),¹⁷ aparentemente, tal como as demais expressões de universalidade em 1 Timóteo 2:1-7,¹⁸ tem um sentido mais amplo do que apenas os locais de adoração (CALVIN, 1976, p. 214).¹⁹ Em soma, o fato de Paulo mencionar as “boas obras” em contraste com o adorno exterior também aponta para um contexto mais amplo (SCHREINER, 2005, n. p.).²⁰ Em apoio a isso, Guthrie (2009, s. p.) sugere que Paulo não restringe suas orientações sobre modéstia para o contexto de adoração pública. Finalmente, o versículo 15 apresenta uma instrução que “tem em vista a vida cristã no seu sentido mais amplo” (KNIGHT III, 1992, s. p.).

Adicionalmente, esses pontos têm relevância para a compreensão da estrutura literária. Tradicionalmente, I Timóteo 2:8-15 tem sido estruturado em duas partes, com I Timóteo 2:8-10 tratando do contexto de “perturbação na igreja” (Mounce, 2017, s. p.) e os versículos 11 a 15 abordando o tema do ensino-aprendizagem da mulher no contexto da adoração pública (Moo, 1980, p. 65-68). Contudo, a estrutura parece ser mais bem dividida em três partes.²¹ A primeira envolve o versículo 8, com o tema da oração²² e da perturbação na igreja.²³ A segunda abarca os versículos 9 e 10 com as orientações às mulheres sobre as vestes.²⁴ E, finalmente, os versículos 11 a 15 contêm a terceira parte,²⁵ a qual trata do papel da mulher no contexto da liderança.²⁶ E esses fatos têm implicação para a compreensão da mensagem de Paulo nesses versículos.

¹⁵ O texto de 1 Timóteo 2:6-7 trata de “testemunho”, o qual não se pode dar somente no contexto do serviço de adoração.

¹⁶ A expressão ocorre quatro vezes no Novo Testamento, sempre em cartas paulinas (1Co 1:2; 2Co 2:14; 1Ts 1:8), e tem relação com o anúncio do evangelho. Hugenberger (1992, p. 352) lembra que em nenhuma dessas passagens do Novo Testamento o conceito da frase é restritivo aos locais de adoração. Guthrie (2009, s. p.) sugere que Paulo pode estar ecoando Malaquias 1:10-11, que apresenta uma promessa de bênção aos gentios. Essa passagem estaria em acordo com a consciência de Paulo de ser um meio pelo qual Deus estaria cumprindo sua promessa; ver Hengel (1983, p. 49-54).

¹⁷ Johnson (2001, p. 198) confessa que a expressão pode soar um pouco estranha. Contudo, ele prefere vê-la como uma referência às congregações.

¹⁸ Essa é a palavra-chave nesses versículos, ocorrendo nas frases: “antes de tudo” e “em favor de todos os homens” (1Tm 2:1); “em favor dos reis e de todos os que se acham investidos de autoridade” e “com toda a piedade e respeito” (1Tm 2:2); “todos os homens sejam salvos” (1Tm 2:4); “o qual a si mesmo se deu em resgate por todos” (1Tm 2:6); ver Lock (1924, p. 24).

¹⁹ Ward (1974, p. 49) reconhece essa possibilidade de interpretação, embora prefira a “tradicional”.

²⁰ Nessa carta, as obras têm um propósito público, não restrito ao contexto de adoração (1Tm 5:10, 25).

²¹ Fee (1991, p. 57) se aproxima dessa estrutura, vendo uma separação a partir do versículo 11. Ele divide o parágrafo em quatro partes. Contudo, tira conclusões distintas das que são aqui apresentadas.

²² As orientações de Paulo estão em harmonia com o costume judaico de oração; ver Bray (2019, p. 163).

²³ Funcionando como uma conclusão para os versículos 1-7.

²⁴ A maneira como o advérbio ὡσαύτως é utilizado nas Epístolas Pastorais (1Tm 2:9; 3:8, 11; 5:25; Tt 2:3, 6) sugere essa divisão também. Uma vez que ele pode ser entendido como indicando o seguinte: “da mesma maneira que eu quero que os homens orem desse jeito, eu quero que as mulheres se adornem dessa forma” (Moo, 1980, p. 63). Portanto, uma instrução geral para as mulheres é dada; ver Scholer (1986, p. 201).

²⁵ A mudança do plural (γυναῖκας - mulheres), nos versículos 9 e 10, para o singular (γυνή), no versículo 11, somado a mudança de assunto, apontam nessa direção. Marshall (1999, p. 437), aparentemente, sugere isso. E, Mounce (2017, s. p.) destaca a mudança no versículo 11.

²⁶ A linguagem de Paulo nesses versículos, especialmente, sua ênfase sobre o tema do ensino, apresenta uma forte conexão com o assunto da liderança no capítulo 3 da epístola.

3.1.2. 1 Timóteo 2:8-10

O texto de 1 Timóteo 2:8-10 apresenta uma mensagem curta para os homens e outra mais longa para as mulheres.²⁷ Após uma pequena digressão em 1 Timóteo 2:3-7, Paulo volta a tratar do tema da oração. Esse é o assunto para os homens. Contudo, há outra temática para as mulheres, ainda que alguns autores (Lock, 1924, p. 29-31; Liefeld, 2015, s. p.) defendam que o contexto das orientações às mulheres seja o da oração ou da adoração pública, exclusivamente (Hiebert, 1957, p. 58).

Esse fato é entendido a partir da sintaxe de 1 Timóteo 2:8 e 9.²⁸ O versículo 8, que trata da oração, apresenta o verbo principal βούλομαι (“querer”)²⁹ no presente, seguido pelo infinitivo προσεύχεσθαι (“orar”). O versículo 9 inicia com o advérbio ὡσαύτως (“semelhantemente”), sem um verbo principal, e sua fraseologia também contém um infinitivo – κοσμεῖν (“pôr em ordem”, “adornar”). Tal fato torna o versículo 9 sintaticamente dependente de βούλομαι.³⁰ Contudo, o infinitivo κοσμεῖν é contrário à colocação do infinitivo προσεύχεσθαι no versículo 9 (Huther, 1881, p. 125). Portanto, o tema da modéstia, endereçado às mulheres, deixa de se relacionar com a oração (Fairbairn, 1874, p. 123-124) – fato também sugerido pela inclusão das boas obras, no versículo 10 (Mounce, 2017, n. p.).³¹

O versículo 9 apresenta, então, uma ordem de Paulo para as mulheres. Ele diz que elas devem se adornar em traje³² decente (κοσμίῳ),³³ com modéstia (αἰδοῦς) e bom senso (σωφροσύνης). Essa terminologia não é de fácil tradução.³⁴ Mas é possível chegar próximo da ideia de Paulo, considerando o uso desses termos dentro e fora das Escrituras. O termo κοσμίῳ,³⁵ à luz de Sasse (1966, p. 895-896) e de 1 Timóteo 3:2, pode ser mais bem entendido como se referindo ao “respeito”, “decoro” e “honorabilidade” – o que sugere “decência”. A palavra αἰδοῦς ocorre somente aqui em todo o Novo Testamento. Contudo, Bultmann (1964, p. 169-171) sugere que a ideia do termo no contexto do mundo greco-romano era “pudor” ou “sentimento de vergonha” por romper os limites do decoro. Daí a ideia de modéstia (Bauer; Danker; Arndt; Gingrich, 2000, p. 22). Finalmente, a palavra σωφροσύνη indica “sensatez”,

²⁷ Padgett (1987, p. 22) sugere que o motivo envolve as dificuldades que as mulheres estavam trazendo para a igreja. Contudo isso não passa de uma inferência, uma vez que o texto não é claro.

²⁸ É comum ler esses versículos e os demais (v. 11-15) sob o prisma de 1 Timóteo 3:15, especialmente porque fazem parte da mesma seção dentro da carta. Assim, é natural, nessa perspectiva, pensar que Paulo se refere ao culto público. Contudo, nessa mesma seção há diversos indícios de que esse pode não ser o caso. Entre eles: as orientações aos bispos, diáconos e diaconisas, no capítulo 3; as expressões “e governe bem a própria casa” (1Tm 3:4) e “bom testemunho dos de fora” (1Tm 3:7), são explícitas de que Paulo não se referia exclusivamente aos momentos de adoração.

²⁹ Em 1 Timóteo, aparentemente, o verbo tem força imperativa (1Tm 5:14), porque está ancorado na autoridade apostólica de Paulo (Mounce, 2017).

³⁰ Essa é uma das razões para incluir o versículo 8 na perícope que se estende até o versículo 15, ainda que o tema seja outro.

³¹ Köstenberger (2006) sugere que o “elemento comum” entre os versículos 8 e 9 e a orientação para os homens e a mulheres é o tema da santidade. Os homens devem orar de maneira santa e as mulheres devem exemplificar a santidade em sua aparência pessoal.

³² O termo καταστολή aponta para o vestuário e para o comportamento (Bauer; Danker; Arndt, 2000, p. 467).

³³ Paulo faz aqui um jogo de palavras com κοσμεῖν (adornar) e κοσμίῳ (decência).

³⁴ O termo κοσμίῳ é traduzido da seguinte maneira: ARC: honesto; ARA, NAA: decente; NVI, ASV, RSV: modestamente; KJV: honesto. O termo αἰδοῦς: ARC, ASV, RV: pudor; ARA e NAA: modéstia; NVI: decência; RSV: sensatamente. E o termo σωφροσύνης: ARC: modéstia; ARA e NAA: bom senso; NVI: discricção; ASV: sobriedade; RSV: sensatamente; KJV: modéstia. Só para citar algumas.

³⁵ A palavra não aparece na Septuaginta.

envolvendo a “prática da prudência”, “bom julgamento”, “moderação” e “autocontrole” (Bauer; Danker; Arndt; Gingrich, 2000, p. 877).³⁶

A seguir, Paulo diz: μή ἐν πλέγμασιν, καὶ χρυσίῳ, ἢ μαργαρίταις, ἢ ἱματισμῶ πολυτελεῖ³⁷ (não com cabelo trançado,³⁸ e ouro,³⁹ ou pérolas ou vestes de muito valor).⁴⁰ Huther (1881, p. 128) destaca que é incorreto conectar, como se fosse uma hendíade, os termos χρυσίῳ e πλέγμασιν.⁴¹ Isso significa que o ouro, as pérolas ou as roupas de muito valor são distintas do cabelo trançado. Contudo, Paulo proíbe tudo isso, porque fere os princípios estabelecidos no início do versículo.

Essa proibição se dá pelo uso de “não” (μή) e “mas” (ἀλλά)⁴² nos versículos 9 e 10, onde Paulo contrasta o adorno exterior com as boas obras. A maneira como Paulo construiu os versículos 9 e 10 impede que o argumento de uma aplicação específica⁴³ esteja em vista, como pensam alguns (Fee, 1988, p. 71; Ngwea, 2009, p. 51). Um paralelo desses versículos nos ajuda:

1. ὡσαύτως καὶ γυναῖκας ἐν καταστολῇ κοσμίῳ μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς (v. 9a)
 - a. ὃ πρέπει γυναῖξιν ἐπαγγελιομέναις θεοσέβειαν (v. 10a)
2. μή ἐν πλέγμασιν, καὶ χρυσίῳ, ἢ μαργαρίταις, ἢ ἱματισμῶ πολυτελεῖ (v. 9b)
 - a. δι’ ἔργων ἀγαθῶν (v. 10b)

Paulo diz que o adorno decente, modesto e com bom senso é próprio às mulheres que professam adorar a Deus (9a e 10a). E que o cabelo trançado, o ouro, as pérolas e as vestes de muito valor devem ser substituídas pelas boas obras (9b e 10b). Se o apóstolo faz uma aplicação de seu princípio no versículo 9, ele também o faz no versículo 10, o que fragiliza essa interpretação desses estudiosos. E, por tal razão, um destaque desse ponto somente no versículo 9 parece tendencioso.⁴⁴ Outros (Culver, 1989, p. 35; Köstenberger, 2006, s. p.) sugerem que Paulo não proíbe esses adornos, mas que ele adverte apenas contra o excesso (Keener, 2012, s. p.; Mounce, 2017, s. p.; Guthrie, 2009, s. p.), e que o texto é culturalmente condicionado (Oden, 1989, p. 93; Fee, 1991, p. 61). Contudo, o uso dessa terminologia (“não [...] mas [...]”) no livro aponta noutra direção. Os seguintes exemplos demonstram isso:

1. “não dado ao vinho, não (μή) violento, porém (ἀλλά) cordato, inimigo de contendas, não avarento” (1Tm 3:3).
2. “Não (μή) repreendas ao homem idoso; antes (ἀλλά), exorta-o como a pai; aos moços, como a irmãos” (1Tm 5:1).
3. “Também os que têm senhor fiel não (μή) o tratem com desrespeito, porque é irmão; pelo contrário (ἀλλά), trabalhem ainda mais, pois ele, que partilha do seu bom serviço, é crente e amado. Ensina e recomenda estas coisas” (1Tm 6:2).

³⁶ Entre os helenistas, essa era a principal virtude e era esperada dos homens também (Collins, 2012, p. 67).

³⁷ A ideia do adjetivo πολυτελής é a de algo com preço elevado, precioso. Na LXX é usado ao lado de λίθος, para indicar uma pedra preciosa (1Cr 29:1; Et 5:4; Jó 31:24; Pv 3:15; 8:11; 31:10; Is 28:16; Dn 11:38). O paralelo de 1 Pedro 3:4 também parece apontar nessa direção.

³⁸ Robson (1839, p. 371) sugere que o trançado fosse como uma rede ou toalha.

³⁹ A ideia é de um pedaço de ouro, algo feito com ouro ou ornamento de ouro (Liddell; Scott, 1996, p. 2010).

⁴⁰ Esses adornos estavam associados ao comportamento imoral (Liefeld, 2015, s. p.).

⁴¹ O uso de καὶ e ἢ sugerem isso.

⁴² Essa construção é relativamente comum no Novo Testamento e em cada caso parece ser mais adequado entender como uma negação absoluta. Robertson (1919, p. 1185-1187) diz que essa conjunção não indica em si mesma contraste. Contudo, quando há uma negativa associada, “a antítese é nítida”, tal como ocorre aqui.

⁴³ Essa argumentação cria o contexto para o condicionamento cultural.

⁴⁴ A sugestão de Belleville (2009, s. p) de que a aplicação é *cultural* ao passo que o princípio é *transcultural* não parece ter o respaldo na estrutura utilizada por Paulo.

Esses exemplos, com a mesma construção sintática, apontam para a compreensão de que Paulo está fazendo uma negação absoluta, e não relativa. Dificilmente alguém concordaria que o apóstolo estaria dizendo no primeiro exemplo: “Não seja *tão violento*, mas *muito mais cordato*.” Esse tipo de leitura faz pouco sentido. De fato, vários estudiosos reconhecem nesse versículo uma clara proibição (Towner, 2006, s. p.). E Paulo tem uma razão para ela.

3.1.3. A Razão

A razão apresentada por Paulo para essa proibição, no versículo 10, envolve algo inerente à vida cristã.⁴⁵ Esse fato é indicado pelo uso do verbo *πρέπω* (“próprio para”, “adequado a”),⁴⁶ o qual é traduzido por “como é próprio” (ARA) e aponta para o que é correto para um cristão (ROBSON, 1839, p. 390). Seus outros usos no Novo Testamento apontam nessa direção (1Co 11:13; Ef 5:3; Tt 2:1; Hb 2:10; 7:26).

Adicionalmente, Paulo diz que essas mulheres *ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν* (“professam adorar a Deus”). A expressão sugere uma “profissão de fé”,⁴⁷ pois o verbo *ἐπαγγέλλομαι* está ligado a uma “declaração” (Bauer; Danker; Arndt; Gingrich, 2000, p. 314; Robson, 1839, p. 157). E uma vez que esse verbo está no presente, Paulo sugere que sua aparência tem relação com aquilo que elas professam ser – tementes a Deus (Gn 20:11; Jó 28:28). O termo *θεοσέβεια* é equivalente à palavra *εὐσέβεια* (“piedade”), a qual está relacionada na epístola com a “genuína existência cristã”, que se caracteriza por uma combinação de conhecimento e prática (Marshall, 1999, p. 448).⁴⁸ Paulo pode ter se apropriado de uma nomenclatura judaica (*θεοσέβεια*) que era usada para indicar que deles era a verdadeira religião.⁴⁹ Portanto, o que o apóstolo diz é que as mulheres deveriam evidenciar sua fé com o seu comportamento.

Paulo faz uma interessante combinação de termos aqui. Ele usa *θεοσέβεια* (v. 10) associado com *σωφροσύνη* (v. 9). E essa associação de palavras tem relevância para a razão do apóstolo em dar suas ordens, uma vez que elas se relacionam com o processo de santificação. Duas razões podem ser dadas para isso. A primeira está relacionada a essa combinação de palavras, pois 2 Timóteo 1:7 faz de *σωφρονισμός* (“autocontrole”, “moderação”) um fruto do Espírito Santo.⁵⁰ A associação dos termos *σωφροσύνη* e *θεοσέβεια* caminha na mesma direção (Towner, 2006, s. p.). A segunda razão envolve o versículo 15.⁵¹ Ali é dito que a santificação deve ser vivida com *σωφροσύνη* (*καὶ ἀγιασμῶ, μετὰ σωφροσύνης*). Portanto, sensatez, a qual é um fruto do Espírito, precisa ser experimentada no processo de santificação. E essa virtude está diretamente relacionada com a aparência do cristão (Mickelsen, 1989, p. 201). O uso das joias, pérolas, roupas luxuosas ou cabeleira trançada, conforme diz Paulo, não se harmoniza

⁴⁵ A linguagem de Paulo é semelhante à de 1 Pedro 3:1-6 (Towner, 2006, s. p.), texto que avaliamos a seguir.

⁴⁶ Aparentemente, esse verbo não se relaciona somente com as boas obras, mas com todo o contraste feito por Paulo. O uso do *ἄλλά*, na frase que contém essa expressão, indica uma proposição subordinada à primeira.

⁴⁷ Essa bem pode ser a razão pela qual Hanson (1966, p. 36) sugere, singularmente, que a orientação para as vestes femininas poderia ser parte da instrução dos candidatos ao batismo, ainda que o verbo não o ajude, uma vez que não está no passado.

⁴⁸ O termo aparece em 1 Timóteo 2:2; 3:16; 4:7, 8; 6:3, 5, 6, 11.

⁴⁹ Deissmann (1914, p. 451-452) fala de uma inscrição, de judeus de Mileto, que eram conhecidos por esse nome.

⁵⁰ Esse fruto também ocorre em Gálatas 5:23, contudo com uma palavra sinônima: *ἐνκράτεια*.

⁵¹ Esse é um dos versículos mais difíceis de todo o Novo Testamento.

com essa experiência cristã. As boas obras (1Tm 2:10; 5:10) são o adorno que deve ser cultivado.⁵²

3.2. 1 Pedro 3:1-6⁵³

3.2.1. O Contexto

A carta, escrita provavelmente na década de 60 (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 471), na cidade de Roma (1Pe 5:13),⁵⁴ foi, desde o início, uma carta circular (HAGNER, 2012, p. 688) com aplicabilidade para diversas comunidades de crentes (1Pe 1:1).⁵⁵ Não sem razão, ela tem sido classificada como uma das chamadas Cartas Católicas, ao lado de Tiago, 2 Pedro, 1, 2 e 3 João, bem como Judas (Holladay, 2005, p. 700).

A epístola pode ser dividida essencialmente em seis partes (Gregg, 2010, p. 589).⁵⁶ O tema principal é o comportamento adequado do cristão no mundo (Marshall, 2007, p. 562), fato destacado pela utilização do substantivo ἀναστροφή (“conduta”, “comportamento”), o qual ocorre seis das 13 vezes em que é usado no Novo Testamento.

Esse fato tem implicações para 1 Pedro 3:1-6, pois esses versículos estão dentro da seção que concentra o maior uso do termo dentro da carta.⁵⁷ Nesse contexto, o uso do verbo ὑποτάσσω (“submeter”) também recebe a ênfase de Pedro.⁵⁸ E essa deve ser a postura das mulheres para com os seus maridos.

Essa passagem se destaca por apresentar uma forte concentração da terminologia utilizada em toda a epístola. As palavras ἀπειθέω (“desobedecer”), no versículo 1 (que ocorre também em 2:8; 4:17); ἀναστροφή (“conduta”/“comportamento”), nos versículos 1 e 2 (também em 1:15, 18; 2:12; 3:1 e 2; 3:16); ἐποπτεύω (“contemplar”), no versículo 2 (e em 2:12); χρυσίον (“ouro”), no versículo 3 (e em 1:7, 18; 3:3); ἄφθαρτος (“imperecível”), no versículo 4 (e em 1:4, 23); ἅγιος (“santo”), no versículo 5 (e em 1:15, 16; 2:5, 9); ἐλπίζω (“esperar”), no versículo 5 (e em 1:13; 3:5); τέκνον (“filho”), no versículo 5 (e em 1:14); ὑποτάσσω (“submeter”), nos versículos 1 e 5 (e em 2:13, 18; 3:22; 5:5); ὑπακούω (“obedecer”), no versículo 6 (relacionado ao substantivo ὑπακοή, “obediência”, o qual ocorre também em 1:2, 14, 22); ἀγαθοποιέω (“fazer o bem”), do versículo 6 (ocorre em 2:15, 20 e 3:17). Além disso, a expressão ἐν φόβῳ (“em temor”), do versículo 2 (ocorre em 1:17 e 3:16). Esse fato, aparentemente, não tem implicações somente para a autoria da carta, como destacado por alguns autores (Achtemeier, 1996, p. 206), mas também pode auxiliar na interpretação desses versículos.

⁵² Dibelius e Conzelmann (1972, p. 47) destacam que as boas obras são evidência de genuíno cristianismo. E Belleville (2009, s. p.) lembra que a prática delas está relacionada ao “teste de verdadeiro discipulado”, conforme foi ensinado por Jesus, em Mateus 25:41-46. Tiago (1:27; 2:17, 26) também destaca esse ponto.

⁵³ O texto não apresenta nenhuma variante textual relevante para a nossa discussão, conforme Metzger (1971, p. 690). Mas, para uma variante textual que envolve um artigo no versículo 1, ver Omanson (2010, p. 505).

⁵⁴ Estudiosos destacam que, em textos judaicos apocalípticos e no livro de Apocalipse (14:8; 16:19; 17:5; 18:2, 10, 21), “Babilônia” era uma espécie de eufemismo para Roma. E esse seria o significado em Pedro também (Kummel, 1989, p. 422; Koester, 2000, p. 297).

⁵⁵ As regiões mencionadas cobriam uma área de 777 mil quilômetros quadrados, a maior área coberta por um documento do Novo Testamento (Thielman, 2007, p. 685).

⁵⁶ 1 Pedro 1:1-2; 1:3-12; 1:13-2:10; 2:11-4:11; 4:12-5:11; 5:12-14.

⁵⁷ O substantivo ocorre em 1 Pedro 2:12; 3:1; 3:2; 3:16.

⁵⁸ O verbo aparece em 1 Pedro 2:13, 18; 3:1, 5, 22; 5:5.

3.2.2. Os Versículos 1-6

Pedro orienta as esposas⁵⁹ a que se submetam⁶⁰ a seus maridos⁶¹, a fim de também ganhar aqueles que são descrentes (v. 1).⁶² Ao contrário do que alguns pensam (Michaels, 1988, p. 157; Moffatt, 1928, p. 130), a expressão εἷ τινες (“se alguns”) sugere que nem todos os maridos eram desobedientes à palavra (Selwyn, 1981, p. 183). Grudem (2009, s. p.) propõe que a expressão pode, inclusive, apontar na direção oposta. Ou seja, é possível que Pedro esperasse que a maior parte dos maridos fosse de cristãos, como sugere Donelson (2010, p. 89). Adicionalmente, outros dois detalhes podem indicar isso. O primeiro envolve o exemplo dado pelo apóstolo (de Sara), uma vez que seu marido, Abraão, não era um descrente. Em segundo lugar, a frase com o propósito da sujeição, no versículo 1, diz: ἵνα καὶ εἷ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ (“a fim de que *também*, se alguns não obedecem à palavra”). O uso do καὶ sugere uma razão adicional para a sujeição, contudo, não a única.

Em seguida, no versículo 2, Pedro fala da conduta pura e cheia de temor que as mulheres deveriam ter. Como lembra Rodríguez (2005, p. 66), o adjetivo ἀγνός aponta para a pureza em um sentido geral. E a expressão “cheia de temor” (ἐν φόβῳ) não indica medo do marido, algo que o versículo 6 também sugere (Kelly, 1982, p. 128). Entretanto, aponta para o temor a Deus, Pai, o juiz das obras de cada um (1Pe 1:17).⁶³ Para Pedro, esse fato é a motivação para viver “em temor” durante todo o tempo de existência. Finalmente, essa expressão conectada com o verbo ἀναστρέφω (“conduzir a si mesmo”, “viver”), em 1 Pedro 1:17, parece estar sendo aludida pelo autor em 3:2, pois ele utiliza o substantivo ἀναστροφή junto a frase ἐν φόβῳ. Achtemeier (1996, p. 210) sugere que essa declaração aponta para uma sujeição dentro dos limites da fé.

⁵⁹ Kelly (1982, p. 127) sugere que Pedro fala primeiro para as mulheres, porque a ordem que ele está seguindo na carta é ascendente (escravos, esposas, maridos, a comunidade em geral). Jobes (2005) destaca que o apóstolo se distancia dos filósofos moralistas de sua época por se dirigir às mulheres.

⁶⁰ No ideal do mundo greco-romano, a mulher deveria passar da sujeição ao pai para a sujeição ao marido (Ferguson 1993, p. 71). Contudo, essa ordem está em harmonia com diversas outras passagens do Novo Testamento: Colossenses 3:18-19; Efésios 5:22-33; 1 Timóteo 2:9-15; Tito 2:4-5. Para um interessante paralelo entre essas passagens, ver Selwyn (1981, p. 432-435), o que demonstra um ensino comum da igreja.

⁶¹ O uso de ἴδιος na frase aponta para a exclusividade da sujeição em relação ao marido e não a todos os homens, ver Williams; Horrell (2023, p. 10).

⁶² No mundo greco-romano, o marido determinava quais deuses a família deveria adorar. E nesse contexto, a conversão de uma esposa ao cristianismo podia trazer consigo conflito com o cônjuge, caso ele não aderisse ao cristianismo (Feldmeier, 2008, p. 178).

⁶³ Diversos autores desse período defendiam a sujeição da mulher ao marido. Plutarco e Juvenal estavam entre esses (Stambaugh; Balch, 1996). Contudo, Achtemeier (1996, p. 210) lembra que, embora a descrição de Pedro utilize conceitos do mundo greco-romano para descrever a esposa ideal, sua descrição aponta para um comportamento cristão.

Nesse contexto, Pedro apresenta o contraste “não [...] mas [...]” (“ού [...] ἀλλά [...]”) para falar contra o adorno exterior⁶⁴ tal como o trançado de cabelo,⁶⁵ joias de ouro⁶⁶ ou roupas luxuosas e a favor do adorno interior. Diversos estudiosos (Miller, 1993, p. 239; Michaels, 1988, p. 160; Achtemeier, 1996, p. 212; Grudem, 2009, s. p.; Fruchtenbaum, 2005, p. 353; Hillyer, 2011, s. p.⁶⁷; Keener, 2014, p. 692; Harink, 2012, s. p.⁶⁸) sugerem que Pedro não faz uma proibição do uso das joias aqui.

Eles estão divididos em três grupos: aqueles que não apresentam razão alguma para essa compreensão; aqueles que argumentam a partir do contexto cultural, especialmente moralista, da época; e aqueles que argumentam a partir de uma das duas linhas de pensamento a seguir. A primeira envolve o que pode ser chamado de “negação relativa”. A ideia do texto seria, nesse caso: “não *tanto* isso, mas *muito mais* aquilo” (Miller, 1993, p. 239). A segunda está relacionada ao fato de que Pedro não utilizou um adjetivo ao lado da expressão ἐνδύσεως ἱμάτων (“vestir roupas”), no versículo 3. Ou seja, ele estaria criticando o foco nas vestimentas em si. Tal fato sugere, nessa perspectiva, que o apóstolo não estaria proibindo as joias ou o trançado de cabelo, porque, se fizesse isso, estaria também proibindo o próprio ato das mulheres vestirem-se (Grudem, 2009, s. p.). Contudo, há desafios para esse tipo de leitura do texto.

A ideia de que Pedro estivesse utilizando uma “negação relativa” a partir de sua construção sintática parece se contrapor aos exemplos do próprio livro. Os seguintes exemplos podem ajudar aqui:

1. “pois fostes regenerados não (ού) de semente corruptível, mas (ἀλλά) de incorruptível, mediante a palavra de Deus, a qual vive e é permanente” (1Pe 1:23).
2. “Servos, sede submissos, com todo o temor ao vosso senhor, não (ού) somente se for bom e cordato, mas (ἀλλά) também ao perverso” (1Pe 2:18).
3. “a qual, figurando o batismo, agora também vos salva, não (ού) sendo a remoção da imundícia da carne, mas (ἀλλά) a indagação de uma boa consciência para com Deus, por meio da ressurreição de Jesus Cristo” (1Pe 3:21).

Em nenhum desses exemplos, os quais fazem uso da mesma construção sintática, se poderia entender que Pedro está fazendo uma “negação relativa”. No primeiro e terceiro exemplos, esse tipo de leitura comprometeria a eficácia da regeneração e o significado do batismo, respectivamente. E no segundo, o uso de μόνον (somente) na primeira frase e de καὶ (também) na segunda torna esse tipo de leitura improvável. Em cada caso, a negação é absoluta.

⁶⁴ Esses adornos externos eram vistos, por diversos autores, como instrumentos de sedução (Works of Philo, **On the Virtues**, 7.39). Epiteto, um dos escritores estoicos, destaca que as mulheres a partir de seus 14 anos, assim que percebiam os interesses sexuais masculinos, passavam a se embelezar e colocar nisso toda a sua esperança (Epicteto, 2014, p. 61).

⁶⁵ Croom (2012) destaca que todas as mulheres teriam cabelos compridos. Bartman (2001, p. 1, 4) indica que, “na Roma antiga, o cabelo era um dos principais determinantes na atratividade física da mulher”. Adicionalmente, havia um potencial erótico no cabelo, o qual era tema recorrente na literatura da época. Além disso, trançar os cabelos fazia parte da devoção das mulheres a Ísis e Ártemis de Éfeso (Watson; Callan, 2012, p. 74). Finalmente, é preciso destacar que a ênfase de Pedro está em penteados elaborados (Arichea, 1980, p. 90).

⁶⁶ “Mulheres de todas as classes usavam joias e até mesmo a plebe se enfeitava com pulseiras, braceletes, colares e anéis feitos de ouro e prata” (Kallen, 2014, p. 25). Keener (2021, s. p.) lembra que os restos de Pompeia sugerem que as joias eram comuns no contexto do 1º século.

⁶⁷ A sugestão de que a linguagem não é literal, como faz Hillyer, não parece fazer muito sentido num contexto no qual Pedro fala de submissão, de conduta e prática do bem.

⁶⁸ Embora reconheça que também não há qualquer incentivo por parte de Pedro.

Pedro está, de fato, proibindo o uso de adornos (Arichea; Nida, 1980, p. 90).⁶⁹ Essa foi também a visão de vários pais da igreja, tais como Clemente de Alexandria (1998, Libro 3.11.66), Cipriano de Cartago (2016, p. 35) e Tertuliano (Roper, 2001, p. 251; Schaff, 1885, p. 27). Além disso, se reconhece que esse era um ensino frequente nas igrejas do Novo Testamento (Davids, 2016, s. p.). Talvez, por isso, a maior parte dos comentaristas usa outra linha de argumentação.

Como já mencionado, há quem pense que Pedro não proíbe o uso do adorno exterior, porque não usa um adjetivo ao lado da palavra “vestes”. E como não aconselha a nudez, não está proibindo as outras coisas (Clark, 1993, s. p.). Contudo, embora esse argumento pareça carregar algum peso, ele possui fragilidades. Em primeiro lugar, Pedro usa na frase o termo κόσμος (“adorno”). E tal terminologia seria desnecessária, caso ele se referisse ao simples ato de uma mulher vestir-se, uma vez que a roupa não é um adorno, mas um item de necessidade, para cobrir a nudez. Não sem razão, diversas traduções sugerem isso. Adicionalmente, é possível que o apóstolo evitou adjetivar a roupa, porque o uso do adjetivo (provavelmente πολυτελής)⁷⁰ poderia causar uma diminuição no impacto de sua mensagem. Uma vez que ele o utilizou para destacar o adorno interior na frase ὁ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πολυτελής (“o qual é de grande valor diante de Deus”). Em outras palavras, Pedro quis deixar claro que a única coisa que tem valor, de fato, é o adorno interior de um espírito manso e tranquilo.

Finalmente, Keener (2014, p. 692) sugere que Pedro, influenciado pelos moralistas de seus dias, condena apenas o excesso e não o uso em si dos adornos exteriores. Entretanto, a linguagem do apóstolo é bíblica,⁷¹ e não moralista. Como lembram Vinson, Wilson e Mills (2010, p. 139), a sujeição da qual ele fala, que envolve a modéstia, é mais um exemplo dentro do livro e deriva de 1 Pedro 2:13. Além disso, o apóstolo apresenta a motivação para suas orientações às mulheres: as santas mulheres do passado (Rodríguez, 2005, p. 70-72).

Essas santas mulheres, as quais esperavam em Deus, se adornavam⁷² com um traje incorruptível⁷³ de um espírito manso e tranquilo e, assim se sujeitavam a seus maridos (v. 4-5). Sara⁷⁴ é um exemplo dessas mulheres.⁷⁵ E Pedro sugere que as mulheres de seus dias se tornaram filhas dela ao praticarem o bem e não temerem perturbação alguma (v. 6). Essas expressões nos levam de volta para a concentração de terminologia da carta nessa seção. As implicações disso para a interpretação da mensagem de Pedro são interessantes.

3.2.3. A Terminologia

A terminologia de 1 Pedro 3:1-6 apresenta uma forte concentração da linguagem apresentada em toda a epístola. E esse fato tem implicações para a interpretação da mensagem que Pedro deseja transmitir, especialmente porque o apóstolo parece apontar para a salvação

⁶⁹ O uso do imperativo ἔστω, no versículo 3, também aponta nessa direção.

⁷⁰ De modo interessante, esse adjetivo ocorre somente duas vezes em todo o Novo Testamento: aqui e em 1 Timóteo 2:9, quando Paulo se refere às roupas. Contudo, ali o apóstolo não usa a mesma frase de Pedro sobre o grande valor diante de Deus do adorno interior.

⁷¹ Estudiosos (Achtemeier, 1996, p. 211; Selwyn, 1981, p. 183) destacam que, provavelmente, Pedro ecoa Isaías 3:18-24, uma vez que todos os ornamentos são mencionados ali também.

⁷² O uso do imperfeito ἐκόσμου indica uma ação constante dessas mulheres no passado.

⁷³ Davids (1990, p. 118) lembra que essa “roupa” contrasta com a roupa corporal que é perecível, portanto, é de extrema importância.

⁷⁴ A tentativa de ver em Sara um exemplo de alguém que usava joias, como fazem alguns (Miller, 1993, p. 240) é, inerentemente, problemática, porque não passa de uma conjectura e sem valor prescritivo.

⁷⁵ O momento preciso no qual Sara confessa a Abraão como senhor, conforme diz Pedro, parece ser o mencionado em Gênesis 18:12. Samra (2016, s. p) sugere que esse é o momento escolhido, porque mesmo em um contexto de descrença, Sara permanece reconhecendo a liderança de seu marido e como resultado é abençoada com um filho.

como a razão fundamental para o comportamento sugerido nesses versículos. Diversas declarações sugerem isso.

Em primeiro lugar, Pedro afirma que o exemplo das mulheres santas deve nortear a vida das mulheres cristãs de seus dias (v. 5). Elas devem se sujeitar a seus maridos (v. 1), porque (γάρ) as santas mulheres do passado assim procederam (v. 5). Essa terminologia – “santas mulheres” (ἅγαι γυναῖκες) – é sugestiva, pois relembra às mulheres da igreja de Pedro que elas também foram chamadas para a santidade (1Pe 1:15) – inclusive em *toda* a sua conduta (ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ), o que abarca sua aparência pessoal. Afinal, elas pertencem a uma “nação santa” (1Pe 2:9).⁷⁶

Curiosamente, essa declaração do apóstolo ocorre na sequência de uma ordem para que a igreja de seus dias não se amolde às paixões que possuía antes do conhecimento do evangelho e da conversão (1Pe 1:12-14). Pedro introduz esse apelo com o termo “como filhos da obediência” (v. 14). A mesma linguagem é utilizada em 3:6. Ali é dito que Sara “obedeceu” e que as irmãs da igreja de Pedro são⁷⁷ suas “filhas”. Portanto, “filhas de Sara” ou “filhas da obediência”, uma vez que o apóstolo escolhe adjetivar essa matriarca com essa qualidade específica.⁷⁸

O uso do verbo συνσχηματίζω (“amoldar”), no particípio presente, funciona como os demais participios no livro: com sentido imperativo (Michaels, 1988, p. 57). E pode indicar que o adorno exterior pertence a essas paixões anteriores à conversão. Dessa perspectiva, 1 Pedro 3:3-4 apresenta um reforço dessa ordem, com um exemplo claro.

O apóstolo, adicionalmente, ao combinar os termos ἀναστροφὴν (conduta), nos versículos 1-2, os verbos ὑποτάσσω (sujeitar-se), nos versículos 1 e 5 e ἀγαθοποιέω (fazer o bem), no versículo 6, aponta para o capítulo 2. Ali, a mesma combinação ocorre: ἀναστροφὴν (2:12), ὑποτάσσω (v. 13) e ἀγαθοποιέω (v. 15). Nesse capítulo, Pedro apela aos cristãos para viverem como “estrangeiros e peregrinos no mundo” (v. 11). O propósito é demonstrar que foram salvos, dando testemunho a todos. O uso do pronome relativo ὅς, em 2:10, sugere isso. As orientações para as mulheres, então, têm um propósito apologético também (Doriani, 2014, s. p.).

Pedro também diz que o adorno interior do coração deve ser unido com o imperecível (ἄφθαρτος) traje de um espírito manso e tranquilo, o qual é de grande valor (πολυτελής) diante de Deus (v. 4). Essa declaração é a parte que contrasta com o frisado de cabelo, os adereços de ouro e as roupas luxuosas, mencionadas no versículo 3. Novamente, a terminologia evoca conceitos já expressos no livro e relacionados à salvação, pois em 1:4, 23 o apóstolo destaca que as mulheres de sua igreja foram regeneradas para uma “herança imperecível” (1:4), porque sua regeneração não foi de semente corruptível, mas de “inocorrível” (v. 23). E, curiosamente, Pedro diz isso em contraste com o “ouro perecível” (v. 7), o qual não tem valor (πολυτιμότερος) quando comparado à fé dos crentes (v. 7), que vale a pena ser exercitada. Não sem razão, Watson e Callan (2012, p. 75) afirmam: “Visto que os cristãos têm uma herança incorruptível (1:4), sendo resgatados não com coisas perecíveis (1:7, 18), mas renascendo com semente imperecível (1:23), as mulheres cristãs precisam exibir virtudes que sejam incorruptíveis e adequadas às suas necessidades ao novo *status* diante de Deus.” E essas virtudes passam longe das joias, trançado de cabelo, ou roupas luxuosas, uma vez que elas são perecíveis e não tem valor diante de Deus.⁷⁹

⁷⁶ E, como essas santas mulheres, elas também esperam em Deus (1Pe 3:15).

⁷⁷ O uso do aoristo ἐγενήθητε aponta nessa direção (Donelson, 2010, p. 93).

⁷⁸ Esse ponto é notado por Michaels (1988, p. 57), contudo ele não chega às implicações mencionadas neste artigo.

⁷⁹ Curiosamente, o apócrifo de 1 Enoque 8:1-2 atribui a criação das joias, cosméticos e adornos ao demônio Azazel, além de relacioná-los com o surgimento da fornicção e corrupção humana (Black, 1985, p. 28-29). Mais tarde,

3.3. Resumo e implicações da Análise Exegética de 1 Timóteo 2:9-10 e 1 Pedro 3:3-4

1. As mensagens de Paulo e Pedro parecem ser parte do ensino regular da igreja cristã primitiva.

2. Suas mensagens não podem, aparentemente, ser contextualmente encarceradas ou culturalmente acomodadas,⁸⁰ o que indica sua validade para os nossos dias.

3. Não parece adequado fazer uma dicotomia entre os princípios e a aplicação dos textos para justificar uma acomodação ao contexto local.

4. Os textos não parecem indicar uma negação relativa. A proibição é expressa em ambos os textos, e eles não condenam somente o excesso, mas o uso de joias.

5. As razões apresentadas pelos escritores não têm uma relação direta com os moralistas de seus dias. Elas estão ancoradas na compreensão do que significa ser um cristão.

6. Faria bem para cada cristão reexaminar essas passagens, porque elas falam mais de vida cristã do que parece à primeira vista.

7. Ao contrário do que dizem algumas vozes, os adventistas do sétimo dia podem, sim, continuar usando essas passagens para defender a sua visão sobre o tema.

3.4. Considerações Finais

Tendo em consideração a visão bíblica a respeito do uso de joias como adorno, os adventistas do sétimo dia não as usam entendendo que elas não são aprovadas por Deus. Não se trata apenas do problema da “ vaidade”, como muitos ensinam. Não é apenas por causa da “modéstia cristã”. Além disso, os adventistas não as usam também pelo mesmo motivo pelo qual não fumam, não usam bebidas alcoólicas e não comem carnes impróprias para o consumo humano, conforme revelado pelo Criador (Lv 11; Dt 14): eles consideram o próprio corpo como templo do Espírito Santo (1Co 3:16-17; 10:31). Eles não pertencem a si mesmos; foram comprados por um preço infinito para pertencerem ao Senhor (1Co 6:19-20).

Também não se trata exatamente de uma questão moral; é um estilo de vida que revela de quem nós somos, a quem servimos e a quem queremos agradar (1Ts 4:1). É um testemunho de que não seguimos nossas próprias regras, ou as do mundo, mas as do Senhor, conforme a Sua Palavra.

Referências

ACHTEMEIER, P. **1 Peter**: A Commentary on First Peter. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

ALEXANDRIA, C. **El pedagogo**. Madri: Editorial Gredos, 1998.

Tertuliano sugeriu que esses adornos têm sua origem nos anjos caídos (Schaff, 1885, p. 27). Tais fatos parecem indicar que havia uma corrente de pensamento nessa direção, tanto no contexto do judaísmo do Segundo Templo quanto no cristianismo dos primeiros séculos. Além disso, na Mishná, também se relaciona o uso de joias com impureza ao afirmar que “ todos os adornos femininos são susceptíveis à impureza” (Danby, 1933, p. 621).

⁸⁰ Fee (1991, p. 61) reconhece que os estudiosos evangélicos abandonaram essas prescrições por cederem às mudanças culturais, embora ele veja isso com olhos positivos.

- ARICHEA, D.; NIDA, E. **A Translator's Handbook on the First Letter From Peter**. Nova York: United Bible Societies, 1980. Disponível em: <<https://archive.org/details/translatorshandb0000aric/page/86/mode/2up>>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- BARTMAN, E. Hair and the Artifice of Roman Female Adornment. **American Journal of Archeology**, v. 105, n. 1, p. 1-25, 2001.
- BAUER, W.; DANKER, F.; ARNDT, W.; GINGRICH, F. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago, IL; Londres: University of Chicago Press, 2000.
- BELLEVILLE, L. **1 Timothy**. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2009. E-book.
- BELLEVILLE, L. Teaching and Usurping Authority: 1 Timothy 2:11-15. In: PIERCE, R.; WESTFALL, C.; MCKIRLAND, C. (Eds.). **Discovering Biblical Equality: Biblical, Theological, Cultural, and Practical Perspectives**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2021. E-book.
- BLACK, M. **The Book of Enoch of I Enoch**. Leiden: Brill, 1985.
- BRAY, G. **The Pastoral Epistles**. Londres: T & T Clark, 2019.
- BROWN, R. **An Introduction to the New Testament**. New York: Doubleday, 1997.
- BUTTRICK, G. A., ed. **The Interpreter's Dictionary of the Bible**, v. 3. Nashville, TN: Abingdon Press, 1962.
- BULTMANN, R. αἰδώς. In: KITTEL, G. (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**, volume I: A-Γ. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964, p. 169-171.
- CALVIN, J. **The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians and the Epistles to Timothy, Titus and Philemon**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976. Disponível em: <<https://archive.org/details/secondepistleofp0000calv/mode/2up>>. Acesso em: 15 jun. 2024.
- CARSON, D.; MOO, D.; MORRIS, L. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CARTAGO, C. **Obras completas I**. São Paulo: Paulus, 2016.
- CHAMPLIN, C. R. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**, v. 1-6: Dicionário A-L. São Paulo: Hagnos, 2001.
- CLARK, G. **New Heavens, New Earth: A Commentary on First and Second Peter**. Maryland: The Trinity Foundation Jefferson, 1993. E-book.

CLEMENTS, R. E. The Book of Deuteronomy. In: **The New interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes**. Nashville, TN: Abingdon Press, 1998.

COLLINS, R. **I & II Timothy and Titus: a commentary**. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2012.

COPAN, P. **Is God a Moral Monster?** Grand Rapids, MI: Baker, 2011.

CROOM, A. **Roman Clothing and Fashion**. Gloucestershire: Amberley Publishing, 2012. E-book.

CULVER, R. A Traditional View: Let Your Women Keep Silence. In: CLOUSE, B.; CLOUSE, R. (Eds.). **Women in the Ministry: Four Views**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1989, p. 25-52. Disponível em: <<https://archive.org/details/womeninministry00bonn/mode/2up>>. Acesso em: 16 jun. 2024.

DANBY, H. **The Mishnah**: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes. Oxford: Oxford Press, 1933.

DAVIDS, P. **The First Epistle of Peter**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.

DAVIDS, P. 1 Peter. In: ARNOLD, C. (Ed.). **Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016. E-book.

DEISSMANN, A. **Light from the Ancient East**. Nova York; Londres: Harper & Brothers, 1914.

DESILVA, D. **An Introduction to the New Testament: contexts, methods & ministry formation**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2018.

DIBELIUS, M.; CONZELMANN, H. **A Commentary on the Pastoral Epistles**. Philadelphia, PA: Fortress, 1972.

DONELSON, L. **I & II Peter and Jude: A Commentary**. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010.

DORIANI, D. **1 Peter**. Phillipsburg, NJ: P & R Publishing Company, 2014. E-book.

DORIANI, D. A History of Interpretation of I Timothy 2. In: KÖSTENBERGER, A; SCHREINER, T.; BALDWIN, H. **Women in the Church: A Fresh Analysis of I Timothy 2:9-15**. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995, p. 213-267. Disponível em: https://archive.org/details/isbn_9780801020209/mode/2up>. Acesso em: 16 jun. 2024.

DOUKHAN, J. B. **Genesis**. Nampa, ID: Pacific Press, 2016. (Seventh-Day Adventist International Bible Commentary).

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997

EPICTETO. **Encheiridion de Epicteto**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

FAIRBAIRN, P. **The Pastoral Epistles**. The Greek Text and Translation, with Introduction, Expository Notes and Dissertations. Edimburgo: T. & T. Clark, 1874.

FEE, G. **1 and 2 Timothy, Titus**. Peabody, MA: Hendrickson, 1988.

FEE, G. **Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1991.

FELDMEIERS, R. **The First Letter of Peter: A Commentary on the Greek Text**. Waco, TX: Baylor University Press, 2008.

FERGUSON, E. **Backgrounds of Early Christianity**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993.

JOSEFO, F. **História dos hebreus**. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

FRUCHTENBAUM, A. **The Messianic Jewish Epistles: Hebrews, James, First Peter, Second Peter, Jude**. San Antonio, TX: Ariel Ministries, 2005.

GREGG, B. 1 Peter. In: AUNE, D. (Ed.). **The Blackwell Companion to the New Testament**. United Kingdom: John Wiley & Sons, 2010, p. 582-595.

GRUDEM, W. **First Peter: Introduction and Commentary**. Norton Street, NG: Inter-Varsity Press, 2009. E-book.

GUTHRIE, D. **The Pastoral Epistles**. Nottingham, England: InterVarsity, 2009. E-book.

HAGNER, D. **The New Testament: Historical and Theological Introduction**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.

HANSON, A. **The Pastoral Letters: Commentary on the First and Second Letters to Timothy and the Letter to Titus**. Cambridge: University Press, 1966. Disponível em: <<https://archive.org/details/pastorallettersc00hans/page/n1/mode/2up>>. Acesso em 15 jun. 2024.

HARINK, D. **1 & 2 Peter**. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2012. E-book.

HEDWIG, J. **Clothing Men of the Cloth**. Ministry, Julho, 1980, p. 4-6.

HENGEL, M. **Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity.** Londres: SCM Press, 1983. Disponível em: <<https://archive.org/details/betweenjesuspaul0000heng/mode/2up>>. Acesso em: 16 jun. 2024.

HIEBERT, D. **First Timothy.** Chicago, IL: Moody Press, 1957. Disponível em: <<https://archive.org/details/firsttimothy0000dedm/mode/2up>>. Acesso em: 18 jun. 2024.

HILLYER, N. **1 and 2 Peter, Jude.** Grand Rapids, MI: Baker, 2011. E-book.

HOLLADAY, C. **A Critical Introduction to the New Testament: Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ.** Nashville, TN: Abingdon Press, 2005.

HOLMES, M. (Ed.). **The Greek New Testament: SBL Edition.** Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2010.

HUGENBERGER, G. Women in the Church Office: Hermeneutics or Exegesis? A Survey of Approaches to 1 Tim 2:8-15. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 35, n. 3, p. 341-360, 1992.

HUTHER, J. **Critical and Exegetical Handbook to the Epistles of St. Paul to Timothy and Titus.** Edinburgh: T & T Clark, 1881.

JOBES, K. **1 Peter.** Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005. E-book.

JOHNSON, L. **The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Introduction and Commentary.** Nova York: Doubleday, 2001, p. 198. (Anchor Bible). Disponível em: <<https://archive.org/details/galatiansnewtran0000unse/mode/2up>>. Acesso em: 15 jun. 2024.

JUVENAL. **Sátiras.** Madri: Consejo superior de investigaciones científicas, 1996. Disponível em: <<https://josefranciscoescribanomaenza.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/03/aquc3ad9.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2024.

KALLEN, S. **Life During the Roman Empire.** San Diego, CA: ReferencePoint Press, 2014.

KEENER, C. **Paul, Women & Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul.** Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012. E-book.

KEENER, C. **The IVP Bible Background Commentary: New Testament.** Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014.

KEENER, C. **1 Peter: A Commentary.** Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2021. E-book.

KELLY, J. **A Commentary on the Epistles of Peter and Jude.** Londres: Adam & Charles Black, 1982.

KNIGHT III, G. **The Pastoral Epistles**. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Cumbria: Paternoster, 1992. E-book.

KOESTER, H. **Introduction to the New Testament**, v. 2: History and Literature of Early Christianity. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

KÖSTENBERGER, A. I Timothy. In: LONGMAN III, T.; GARLAND, D. (Eds.). **The Expositor's Bible Commentary**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006, s. p. E-book.

KUMMEL, W. **Introduction to the New Testament**. Nashville: Abingdon Press, 1989.

LIDDELL, H.; SCOTT, R. **A Greek English Lexicon**. Nova York: Oxford University Press, 1996.

LIEFELD, W. **Comentario bíblico con aplicación NVI:1 y 2 Timoteo, Tito**. Miami, FL: Editorial Vida, 2015. E-book.

LIGHTFOOT, J. **Biblical Essays**. Nova York: Macmillian, 1904.

LOCK, W. **A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles (I & II Timothy and Titus)**. Edimburgo: T. & T. Clark, 1924, p. 24.

Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2022.

MARSHALL, H. **The Pastoral Epistles**. Edimburgo: T & T Clark, 1999.

MARSHALL, H. **Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só evangelho**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

METZGER, B. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. Londres: United Bible Societies, 1971.

MICHAELS, R. **1 Peter**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988.

MICKELSEN, A. An Egalitarian View: There Is Neither Male nor Female in Christ. In: In: CLOUSE, B.; CLOUSE, R. (Eds.). **Women in the Ministry: Four Views**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1989, p. 172-206. Disponível em: <<https://archive.org/details/womeninministry00bonn/mode/2up>>. Acesso em: 16 jun. 2024.

MOFFATT, J. **The General Epistles: James, Peter, and Judas**. Londres: Hodder & Stoughton, 1928.

MOO, D. I Timothy 2:11-15: Meaning and Significance. **Trinity Journal**, vol. 1, n. 1, p. 62-83, 1980.

MOUNCE, W. **Pastoral Epistles**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2017. E-book.

NICHOL, F. D. **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

NGEWA, S. **1 & 2 Timothy and Titus**. Nairóbi: Hippo Books; Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009.

ODEN, T. **First and Second Timothy and Titus**. Louisville, KY: John Knox Press, 1989. Disponível em: < <https://archive.org/details/firstsecondtimot0000oden/mode/2up>>. Acesso em: 17 jun. 2024.

OMANSON, R. L. **Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego"**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PADGETT, A. Wealthy Women at Ephesus: I Timothy 2:8—15 in Social Context. **Interpretation**, vol. 41, n. 1, p. 19-31, 1987.

RAWLINSON, G. Exodus. In: SPENCE, H. D.; EXELL, J.S. (Eds.). **The Pulpit Commentary, v. 1: Genesis-Exodus**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1961.

REDEKOP, G. Let the Woman Learn: 1 Timothy 2:8-15 Reconsidered. **Studies in Religion/Sciences Religieuses**, v. 19, n. 2, p. 235-245, 1990.

RIDDERBOS, J. **Isaías: introdução e comentário**. São Paulo: Mundo Cristão, 1986. (Série Cultura Bíblica).

ROBERTSON, A. **Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research**. London: Hodder & Stoughton, 1919.

ROBSON, C. **A Greek Lexicon to the New Testament**. Londres: Whittaker and Co., 1839.

RODRÍGUEZ, A. **O uso de joias na Bíblia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

ROPERO, A. **Lo mejor de Tertuliano**. Barcelona: Editorial Clie, 2001.

SAMRA, J. **James, 1 & 2 Peter, and Jude**. Grand Rapids, MI: Baker, 2016. E-book.

SASSE, H. κοσμέω, κόσμος, κόσμιος, κόσμικος. In: KITTEL, G. (Ed.). **Theological dictionary of the New Testament**, Volume III: θ-K. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966, p. 867-898.

SCHAFF, P. **Ante-Nicene Fathers**. Vol. 4. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1885. Disponível em: <<https://ccel.org/ccel/schaff/anf04/anf04.i.html>>. Acesso em: 10 jun. 2024.

SCHOLER, D. 1 Timothy 2:9-15 and the Place of Women in the Church's Ministry. In: MICKELSEN, A. (Ed.) **Women, Authority, and the Bible**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1986, p. 193-224.

SCHREINER, T. An Interpretation of I Timothy 2:9-15: A Dialogue with Scholarship. In: KÖSTENBERGER, A.; SCHREINER, T. (Eds.). **Women in the Church: An Analysis and Application of I Timothy 2:9-15**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005. E-book.

SCHREINER, T. **Interpreting the Pauline Epistles**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011. E-book.

SELWYN, E. **The First Epistle of St. Peter: The Greek Text with Introduction, Notes, and Essays**. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1981.

STAMBAUGH, J.; BALCH, D. **O Novo Testamento em seu ambiente social**. São Paulo: Paulus, 1996. E-book.

THIELMAN, F. **Teologia do Novo Testamento: uma abordagem canônica e sintética**. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

TOWNER, P. **The Letters to Timothy and Titus**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006. E-book.

UNGER, M. F. **The New Unger's Bible Dictionary**. Chicago, IL: Moody Press, 1988.

VINSON, R.; WILSON, R.; MILLS, W. **1 & 2 Peter, Jude**. Macon, GA: Smyth & Helwys, 2010.

WARD, R. **Commentary on 1 & 2 Timothy & Titus**. Waco, TX: Word, 1974. Disponível em: <<https://archive.org/details/commentaryon12ti00ward/mode/2up>>. Acesso em: 15 jun. 2024.

WATSON, D.; CALLAN, T. **First and Second Peter**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.

WENHAM, G. **Genesis 16-50**. Nashville: Thomas Nelson, 2000. (Word Biblical Commentary).

WHITE, E. G. **Testemunhos para ministros e obreiros evangélicos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

WHITE, E. G. **Patriarcas e profetas**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

WILLIAMS, T.; HORRELL, D. **1 Peter**. Londres: T & T Clark, 2023.

WINTER, B. **Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of the New Women and the Pauline Communities**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.

WITHERINGTON III, B. **Women in the Earliest Churches**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WORKS OF PHILO. **On the Virtues**. Disponível em: <<https://www.earlychristianwritings.com/yonge/book31.html>>. Acesso em: 13 jun. 2024.

“DEUS TOMA O SEU LUGAR NA CONGREGAÇÃO DIVINA”: ESTUDO EXEGÉTICO DO SALMO 82

TADIELLI VENITES LOPES PEREIRA¹
FELIPE ALVES MASOTTI²

Resumo: Esta pesquisa explora a congregação divina em Salmo 82:1, onde Deus participa de uma assembleia celestial. A análise busca oferecer uma nova perspectiva sobre esses "deuses", levando em consideração o possível contexto histórico do autor do Salmo, situado em um momento específico dentro do período monárquico de Davi e Salomão. Ao investigar o contexto histórico da passagem, o estudo postula o reinado de Salomão como seu ambiente de produção. Sugere-se que Asafe utilizou o Salmo 82 de maneira irônica para criticar os líderes de Israel, comparando a falta de justiça deles com os deuses de outras nações. Embora a análise exegética seja crucial para uma compreensão aprofundada, nem todos os elementos serão abordados. Conclui-se que o Salmo 82:1 possui um pano de fundo histórico que enriquece significativamente a passagem.

Palavras-chave: Concílio divino. Salmo. Deuses. Asafe. Contexto histórico.

"GOD TAKES HIS PLACE IN THE DIVINE ASSEMBLY": EXEGETICAL STUDY OF PSALM 82:1

Abstract: This research explores the divine assembly in Psalm 82:1, where God takes part in a celestial gathering. The analysis aims to provide a new perspective on these "gods," considering the possible historical context of the Psalm's author, situated in a specific moment within the

¹ Graduado em Bacharel de Teologia. Faculdade Adventista do Paraná. Email: tadilucca@hotmail.com

² Ph.D. em Estudos Religiosos com ênfase na Bíblia Hebraica (Andrews University). Professor de Antigo Testamento e Hebraico no Seminário Adventista Sul-Americano da Faculdade Adventista do Paraná. Email: fermasotti@yahoo.com.br

monarchical period of David and Solomon. In investigating the historical context of the passage, the study posits Solomon's reign as its production environment. It suggests that Asaph used Psalm 82 ironically to criticize the leaders of Israel, comparing their lack of justice with the gods of other nations. While exegetical analysis is crucial for a profound understanding, not all elements will be addressed. It is concluded that Psalm 82:1 has a historical backdrop that significantly enriches the passage.

Keywords: Divine Council. Psalm. Gods. Asaph. Historical context.

1. Introdução

O livro dos Salmos, ao longo dos séculos, tem servido como uma janela profunda para o entendimento da experiência religiosa e da expressão do antigo Israel (Nichol, 2004, p. 14). Dentro dessa rica coleção, o Salmo 82 emerge de forma intrigante que desafia interpretações convencionais sobre a dinâmica divina e a justiça pactual. Esse salmo, atribuído a Asafe, um dos líderes musicais do rei Davi, apresenta uma cena dramática onde Deus é descrito como estando no meio de uma "congregação divina", e julgando entre os "elohim".

A religião monoteísta de Israel apresenta uma visão única de Deus, destacando Sua figura como o juiz supremo que Se ergue para pronunciar vereditos (Miller, 1987, p. 55-74). Nesse âmbito, emerge o conceito do concílio celestial, um local celestial onde Deus administra os assuntos do Seu governo (Heiser, 2020). Esse concílio não apenas representa a transcendência divina, mas também serve como uma esfera onde questões fundamentais, incluindo aquelas relacionadas à idolatria, são deliberadas e decididas (Summer, 2013, p. 19-20). Dentro desse contexto teológico, o Salmo 82:1 chama a atenção ao referir-se a essa notável ocorrência conciliar, revelando a complexidade da compreensão hebraica do divino e a interação entre Deus e os seres celestiais em Sua corte divina.

No versículo 1, o salmista retrata Deus participando de uma reunião celestial. Nela, Deus toma o Seu lugar na congregação divina e em meio aos deuses, Ele julga (Sl 82:1). Esse trecho tem sido objeto de acalorados debates entre estudiosos da teologia bíblica, gerando uma variedade de interpretações sobre o significado da expressão "congregação divina" (Adeyemo, 2010, p. 708-709). Além disso, surgem indagações sobre a identidade desses "Elohim" que estão associados a tal congregação e que são referenciados no Salmo.

A teologia do Antigo Testamento se desdobra em um vasto campo para exploração e reflexão, proporcionando *insights* sobre a compreensão teológica de seu tempo. O Salmo 82 emerge como uma janela particular para o entendimento da cosmovisão israelita sobre a divindade (Miller, 1987, p. 55-74). Esse salmo, mais do que oferecer uma visão da cultura do Antigo Oriente Próximo, apresenta questões pertinentes sobre a dimensão espiritual e o modo como Deus se relaciona com ela (Heiser, 2004, p. 34-67). A análise do Salmo 82:1 é de relevância notável, pois tem o potencial de ampliar a compreensão acadêmica sobre as figuras envolvidas nessa congregação divina e de engajar novas discussões sobre o texto. Este estudo, portanto, se justifica não apenas por aprofundar a interpretação teológica do Salmo 82:1, mas também por catalisar um diálogo acadêmico sobre quem seriam os *elohim* mencionados, e assim propiciar uma expansão do entendimento sobre as complexas e as interações divinas retratadas na literatura do Antigo Testamento.

O Salmo 82:1 apresenta uma intrigante congregação divina, na qual Deus toma seu lugar para julgar. A identidade dos deuses (*elohim*) mencionados e a natureza da congregação divina são aspectos que geram debates e diversas interpretações entre os estudiosos. A falta de consenso sobre quem são essas figuras divinas dentro de uma religião monoteísta de Israel é

pertinente, e, portanto, favorece o seguinte problema: ao Deus Se levantar em Sua congregação, quem são os deuses (*elohim*) retratados na passagem?

Com o propósito de lançar mais luz sobre o tema, este estudo tem como objetivo oferecer uma nova perspectiva, que abre caminho para uma interpretação alternativa do possível contexto do Salmo 82:1, em particular sobre quem são os "*elohim*" referenciados. Para alcançar esse objetivo, buscou-se inicialmente, compreender elementos exegéticos textuais; em seguida compreender a referência à congregação divina na passagem; e, por fim, avaliar as implicações teológicas da identidade dos *elohim* para a religião monoteísta de Israel a partir de um contexto histórico. Esses objetivos foram fundamentais para atender à demanda percebida.

Este estudo se propôs a explorar a congregação divina retratada no Salmo 82:1, buscando elucidar a identidade dos *elohim* mencionados e compreender o contexto da congregação divina dentro da religião de Israel. Para alcançar os objetivos delineados, foi adotada uma metodologia histórico-gramatical, apoiada por uma análise exegética do texto. A abordagem histórico-gramatical considerou tanto o contexto histórico quanto a estrutura gramatical do texto, apoiando a leitura aprofundada e atenta do significado original pretendido pelo autor do Salmo.

A exegese foi o instrumento primário para o levantamento de dados, sendo a análise realizada no texto hebraico original do Salmo 82:1, examinando a gramática, a sintaxe e o vocabulário utilizado. Ademais, foram consultados diferentes traduções e comentários bíblicos para enriquecer a interpretação do texto. Referências bibliográficas secundárias também foram analisadas para corroborar as descobertas e oferecer uma base sólida para a interpretação proposta. Os dados levantados através da exegese foram apresentados de maneira seletiva, focando nos aspectos que diretamente contribuíram para uma nova possibilidade de compreensão.

2. Contexto Histórico Literário de Salmo 82:1

Visando uma melhor compreensão do texto e ao, mesmo tempo, focando no que se mostra importante para delimitar o estudo deste artigo, se faz necessário realizar uma análise literária, discorrendo sobre a delimitação da perícopes, autoria e bem como estrutura literária menor.

2.1. Delimitações de Perícopes

Para que possa haver uma compreensão, bem como uma análise fidedigna ao texto bíblico, é fundamental iniciar com a delimitação da perícopes, visto a necessidade de observar o contexto imediato e como ele se porta em meio à estrutura e ao contexto maior. Para isso, de acordo com Fee (2008, p.179), os Salmos não se devem ser analisados ou delimitados como uma epístola ou uma narrativa. Eles devem ser considerados como poemas, especificadamente, poemas musicais.

Sendo assim, nota-se que o livro dos Salmos é um conjunto de diversos cânticos ou poemas. Ou seja, a delimitação da perícopes ocorre naturalmente com a divisão dos salmos, que ocorre na organização do livro. Tal organização geralmente inclui uma abertura que aponta para a autoria de cada poema (Fee; Stuart, 2008, p. 175-180; Young, 1949, p. 260).

Portanto, no Salmo 82, a expressão hebraica מְזִמּוֹר לְאַסָּף (*mizmôr la'āsāp*) abre a perícopes, o qual significa "o cântico de Asafe". De igual modo, o Salmo 83 inicia outro poema com מְזִמּוֹר

מִזְמוֹר (mizmôr la'āsāp), indicando outra perícopos poema do mesmo autor. Em suma, nota-se uma divisão natural no texto.

2.2. Autoria

Em relação à autoria, é importante lembrar que o livro dos Salmos é uma coleção de 150 cânticos, orações e poemas. Ele faz parte dos chamados livros poéticos da Bíblia e inclui contribuições de vários autores. A coleção final e atual, de acordo com Pfandl e Rodriguez (2007, p. 22), foi reunida no período de Esdras e Neemias. Assim, 73 Salmos são atribuídos a Davi e os demais cantos se referem a outros autores. Os demais autores são: os filhos de Coré (11 salmos); Salomão (2 salmos); Jedutum (4 salmos); Hemã, Etã e Moisés (1 salmo de cada); e Asafe (12 salmos) (Dillard; Longman III, 2006, p. 204-205; Young, 1949, p. 260).

Entretanto, ao se tratar do Salmo 82, não há discussão a respeito da autoria, visto que ele já indica ser de Asafe. Sendo assim, no prólogo do salmo a expressão "o cântico de Asafe" é autoexplicativa (Kidner, 2006, p. 324; Young, 1949, p. 259-260; Wiersbe, 2006, p. 228). Portanto, esta pesquisa sustenta que não há razões suficientes para refutar a autoria de Asafe.

2.3. Estrutura Menor

Além da organização literária ampla, se faz necessário realizar uma análise da estrutura menor, ou seja, da perícopos (Sl 82:1-8). Ao observar o texto, nota-se que a passagem se comporta de maneira quiástica, tendo sua estrutura no formato ABCDCBA. Sendo assim, a estrutura literária da perícopos proposta por Allen (2002, p. 435-436) pode ser sistematizada da seguinte forma:

- A - v. 1 "Deus julgando a assembleia divina"
- B - v. 2 "Acusação contra os deuses"
- C - v. 3-4 "Carga contra os deuses"
- D - v. 5 "Resultado do fracasso dos deuses"
- C' - v. 6 "Proclamação do antigo status dos deuses"
- B' - v. 7 "Sentença sobre os deuses"
- A' - v. 8 "Oração para que Deus Se levante e julgue a Terra"

Com base nessa análise, constata-se que o versículo central da perícopos é o versículo 5, apontando para o fracasso dos *elohim* (deuses). Os demais versículos se correspondem na descrição da acusação da eventual sentença sobre os ditos *elohim* dessa assembleia. Portanto, no versículo 1 Deus é descrito como Aquele que está julgando no concílio divino. Essa descrição paraleliza o versículo 8. Este último contém um pedido de oração ou petição para que Deus Se levante e julgue a Terra. De igual modo, os versículos 2 e 7 paralelizam a acusação divina contra os *elohim* e a eventual punição que sobre eles recai. Na sequência, os versículos 3 e 4 retomam a menção à comissão dos *elohim* para que a imagem seja completada pelo versículo 6, apontando assim para quem são os *elohim* (Tate, 2002, p. 435-436).

3. Congregação Divina

O Salmo 82:1 (Heiser, 2020) nos apresenta uma visão intrigante e misteriosa da congregação divina. Na teologia bíblica, o termo "conselho divino" descreve o exército celestial,

uma assembleia de seres divinos encarregados de administrar os assuntos do cosmos sob a autoridade de Yahweh, o Deus de Israel. Essa concepção não era única de Israel, visto que diversas culturas mediterrâneas antigas também tinham sua própria versão de um conselho divino. No entanto, o conselho divino na religião israelita era distintamente configurado. Isso tem implicações significativas para a compreensão de Deus e do mundo invisível na teologia bíblica.

3.1. A Congregação Divina nas Culturas Pagãs

A relação (Heiser, 2020) entre o conceito de assembleia divina em Israel e as concepções de panteões divinos nas culturas do Antigo Oriente Próximo, notadamente evidenciada nas inscrições ugaríticas, é um aspecto de relevância teológica. A presença de outros *elohim*, em materiais extrabíblicos, pode sinalizar a relativa confluência entre tradições literárias antigas e a Bíblia Hebraica. Assim, Salmo 82:1 é um exemplo claro desse paralelo, onde Yahweh é descrito como estando em Seu conselho e presidindo uma reunião composta por outros *elohim* sob Sua autoridade. Esses seres celestiais são evidentes em outros trechos, como Salmo 89:5-7, que menciona os “filhos de Deus”, e Salmo 29:1, que convoca esses “filhos de Deus” a louvar Yahweh. Isso demonstra que a concepção do conselho divino estava profundamente enraizada na teologia bíblica e paraleliza elementos das antigas tradições do Oriente Próximo. Essa concepção é amplamente documentada em várias culturas da região. O autor John H. Walton (2018, p. 705) destaca que:

No antigo Oriente Próximo, as principais decisões eram todas tomadas no concílio divino. Lá os deuses se consultavam e compartilhavam suas informações e opiniões. A imagem familiar de um trono celestial cercado por uma assembleia divina é bem frequente em textos ugaríticos (de forma mais evidente no épico de Keret), embora o concílio cananeu seja formado pelos deuses do panteão. Existem também exemplos nas inscrições de Yehimilk em um prédio do século dez, na cidade de Biblos e na esteira Karatepe de Azitawadda. No texto acadiano Enuma Elish, a assembleia dos deuses nomeia Marduque como seu líder. Cinquenta deles formavam essa assembleia, com sete no concílio interno.

Em sua obra, Heiser (2004, p. 34-67) aborda uma variedade de tópicos relacionados ao conceito de conselho divino nas tradições ugaríticas e hebraicas. Apesar de não serem idênticos, esses paralelos indicam a existência de um conceito semelhante, proporcionando insights valiosos para a compreensão do contexto teológico do Salmo 82. Heiser (2004, p. 34-67) investiga a localização do conselho divino, a estrutura funcional, os membros e o papel do vice-regente, estabelecendo comparações entre a mitologia ugarítica e a hebraica. Sua argumentação sugere que ambas as tradições compartilham princípios similares sobre a natureza do conselho divino. Além disso, Heiser (2004, p. 34-67) destaca estudos acadêmicos recentes que oferecem evidências linguísticas e literárias, correlacionando a assembleia divina em Ugarit com a Bíblia hebraica. Ele ressalta que, embora não sejam idênticas, há uma considerável congruência entre elas.

A seguir, o Quadro 1 sistematiza o que Heiser (2004, p. 34-67) apresentou sobre os paralelos entre a assembleia divina em Ugarit e a Bíblia Hebraica. É importante ressaltar que esse é apenas um exemplo dentre vários paralelos abordados pelo autor:

Quadro 1: "Local de reunião do conselho divino"

Elementos	Conceito Ugarítico	Conceito Bíblico
Montanha cósmica	Ponto de encontro entre deuses. Local de reunião de El (hurs\anu)	Monte Sião (Sl 48:1-2; Is 14:13; Ez 40:2); Monte Sinai (Êx 3:1; 4:27)
Reunião divina	Local de encontro de El e seu conselho	Monte Sião (Salmo 48:1-2; Isaías 14:13)
Fontes de fertilidade/ geografia	"Fontes duplamente profundas"; elemento geográfico associado ao conselho.	Águas do Éden (Gn 2:6-15)
Decretos divinos	Decretos emitidos do "tabernáculo de El"	Decretos emitidos do Monte Sinai (Êx 19-20)
Tendas de El	"Tendas de El" onde decisões são tomadas	Tenda do Encontro onde Deus fala (Êx 33:7-11)

Fonte: Os autores (2023).

O propósito primordial de Heiser (2004, p. 68-89) reside na apresentação de uma perspectiva alternativa, que sustenta a continuidade do monoteísmo na religião de Israel, em contraposição às posições de outros estudiosos como Mark S. Smith (2003, p. 48-49, 156) e Simon Parke (1995, p. 532-559) que advogam o processo evolucionário de uma transição do politeísmo para o monoteísmo mais restrito e intolerante. Seu exame aprofundado dos elementos do Antigo Oriente Próximo contribui para uma compreensão mais abrangente dos materiais extra bíblicos relacionados à assembleia divina.

O autor Paul B. Sumner (2013, p. 5-27), em seu artigo "*Visions of the Divine Council in the Hebrew Bible*", discute extensivamente a presença da assembleia divina em várias nações do Antigo Oriente Próximo. Ele destaca que civilizações como Mesopotâmia, Egito, Canaã e Ugarit possuíam tradições ricas que indicavam a existência de uma hierarquia divina organizada em uma assembleia celestial. Sumner baseia sua análise em uma variedade de achados arqueológicos e textos cuneiformes que revelam detalhes sobre as opiniões e práticas religiosas dessas culturas. O autor aponta para textos como a Epopeia de Gilgamesh e mitos sobre a criação, nos quais a assembleia divina é claramente delineada. Ele observa que a estrutura hierárquica e as interações entre os *elohim* nessas narrativas refletem a presença de uma divindade superior liderando uma coletividade de divindades subordinadas.

Portanto, a presença de uma assembleia celestial nas tradições do Antigo Oriente Próximo encontra ecos notáveis em passagens bíblicas que aludem aos conselhos divinos, como visto nas referências ao conselho celestial em textos proféticos e poéticos (Sal 82:1; 89:5-7; Is 6:1-6; Jr 23:18, 22). A convergência de temas sugere um diálogo cultural e teológico, mas também ressalta a capacidade única da tradição israelita de reinterpretar e singularizar concepções comuns. Assim, embora existam paralelos evidentes, a teologia hebraica preserva sua singularidade, expressando sua compreensão monoteísta sobre a assembleia divina.

3.2. A Congregação Divina em Israel

Conforme a discussão anterior, paralelos entre a Bíblia Hebraica e textos de nações circunvizinhas evidenciam que a concepção não era exclusiva de Israel. Contudo, existem singularidades que demonstram algumas divergências, mostrando uma configuração diferente em Israel. Portanto, serão apresentados abaixo pontos que se destacam sobre essa configuração da congregação divina israelita. Miller (1987, p. 55-74) destaca que a "centralização radical do poder divino" em Israel, concentrando a autoridade suprema em Yahweh, o Deus da nação, é a mais forte característica distintiva. Em muitas mitologias da região, o conselho divino era frequentemente visto como um grupo de convidados presentes em conjunto, muitas vezes com

dinâmicas complexas e até mesmo conflitos internos. Esse é um ponto fundamental de diferença, sublinhando uma ênfase na unidade divina e no governo monoteísta em Israel.

Miller (1987, p. 55-74) apresenta a estrutura central do governo divino como um elemento crucial nas decisões que abrangem desde questões cósmicas até aquelas de natureza social e política em Israel, o que evidencia a centralidade do conselho divino na governança celestial. O autor explora diversas facetas dessa administração divina, que incluem não apenas reuniões onde decisões são tomadas (1Rs 22:19-23; Jó 1:6; 2:1), mas também eventos como anúncios de nascimento (Gn 18), destruição de cidades devido a práticas injustas que são feitas (Gn 18-19), além de episódios relacionados a batalhas (Js 5:13-15; 10:10-12; 2Sm 5:22-29; 2Rs 6:15-19; 7:6). Além disso, o autor discute a comunicação entre Yahweh e Seus profetas, citando passagens como Amós 3:7; Jeremias 23:18-23 e Isaías 6:1-13. No entanto, o destaque recai sobre o funcionamento do conselho divino, conforme exemplificado em 1 Reis 22:19-23, onde Miller descreve a interação complexa entre o controle exercido por Yahweh e a participação do conselho no desenvolvimento do plano divino. Segundo ele:

Aqui ocorre uma interação muito complexa entre o controle de Yahweh e o envolvimento do conselho no desenvolvimento do plano que o Senhor ordena. A direção e o decreto de Yahweh são a intenção que se realiza; o espírito é uma agente do propósito de Yahweh; o profeta é o mensageiro da palavra divina, e o conselho é o lugar onde tudo isso é feito (Miller, 1987, p. 62).

De acordo com Sumner (2013), a admissão no concílio se torna um critério para a autêntica missão profética, como visto em Jeremias 23:18, 21-22, onde o profeta, se realmente fizesse parte do concílio, proclamaria as palavras de Deus e redirecionaria o povo de seus caminhos equivocados. Sendo assim, a responsabilidade primária pela entrega da palavra divina parece ser atribuída aos profetas humanos (Ag 1:13). Sumner sublinha a singularidade desse fenômeno dentro de Israel, pois embora os profetas tenham acesso à sala do trono de YHWH, eles não são designados como “filhos de Deus” ou “santos”, mantendo sua condição mortal. Isso sublinha a distinção da tradição profética de Israel no contexto mais amplo das antigas crenças do Oriente Próximo (Sumner, 2013, p. 24-25).

Sumner (2013, p. 5-25) destaca ainda a subordinação dos membros do conselho a YHWH. Assim, o concílio opera em conjunto com as três imagens teológicas primárias de YHWH: Rei, Juiz e Guerreiro. Como rei, YHWH exerce poder e governo sobre a natureza e a história, e a assembleia Lhe presta homenagem e comunica Seus decretos (Dt 32:43; Is 6:3; Sl 103:20-22, 148:1-6; Jó 38:7; Ne 9:6). Na função de juiz, os membros judiciais de YHWH investigam questões éticas, registram crimes e executam juízos, refletindo a responsabilidade moral do universo e da história humana (Is 1:2; Sl 82:1-4; Zc 3:3-5). Por último, a imagem do guerreiro retrata o poder de YHWH para estabelecer um governo justo e Se envolver na guerra santa, com o conselho marchando ao Seu lado como um exército celestial (Js 5:14-15; 13:8; 2Rs 6:17; Sl 18:10; 91:11; 99:1; Ez 1; 10). Assim o autor enfatiza a responsabilidade crucial do conselho em manter a justiça e a retidão no universo, onde a retidão é entendida como uma ordem mundial abrangente e um princípio de ordem moral e cósmica. O conselho atua de forma decisiva em resposta ao pecado ou à injustiça, restaurando a paz e a ordem.

No contexto do Salmo 82, Wiersbe (2006, p. 228) delinea a ação divina na assembleia celestial, destacando Deus como legislador e juiz supremo (Is 33:22). Ele preside uma congregação celeste, onde Sua onisciência dispensa a necessidade de defesa ou apelação. Wiersbe (2006) ressalta que Deus, em Sua soberania, está de pé para proclamar Sua decisão, refletindo Sua autoridade incontestável. Essa representação sublinha a imparcialidade e a sabedoria divina, conforme expressas em Gênesis 18:25 e Isaías 3:13-15, onde Deus, como Juiz

de toda a Terra, reina com justiça e conhecimento abrangente, sem a necessidade de processos humanos. Kidner (1980, p. 324) diz que “esta assembleia, no entanto, está presente para ser julgada, não para ser consultada”.

Segundo Matthews (2018), Deus assume a posição de diretor-chefe na congregação dos poderosos (Sl 82:1), evidenciando Sua autoridade sobre o poder legislativo, enquanto simultaneamente ocupa o papel de magistrado supremo nos conselhos dos príncipes, governando sobre o poder executivo. A avaliação e julgamento entre os *elohim* que representam os magistrados inferiores são ressaltados como manifestações do controle divino sobre todas as esferas de liderança. Nesse contexto, a ideia central destaca-se: “Deus está, como diretor-chefe, na congregação dos poderosos, o poderoso, nos conselhos do príncipe, o magistrado supremo, e Ele julga entre os *elohim*, os magistrados inferiores; tanto o poder legislativo quanto o poder executivo dos príncipes estão sob o olhar e a mão de Deus” (Matthews, 2018, p. 822-823).

Em resumo, o Salmo 82:1 revela uma assembleia divina complexa, mas ordenada, onde Yahweh governa com autoridade e sabedoria supremas. O concílio divino, com as suas características distintas na teologia israelita, serve como uma lente única através da qual o governo do cosmos é compreendido. O Salmo enfatiza o papel de Deus como legislador e juiz, destacando a unidade e subordinação dentro do conselho divino com o propósito de manter a justiça e a retidão no universo.

3.3. Os *elohim* do Salmo 82:1

Os estudiosos ainda não são uníssomos sobre a identidade dos *elohim* em Salmo 82:1. Por exemplo, Michael S. Heiser (2020), baseado em sua análise da expressão hebraica אֱלֹהִים (*elohim* /Deus) em Salmo 82:1 e em outros textos bíblicos, sugere que essa palavra abrange uma ampla variedade de entidades divinas. Ele destaca que, em Salmo 82:1, as traduções modernas em inglês tendem a obscurecer o plural do termo “אֱלֹהִים” (*elohim*), optando por traduções como “governantes” ou “seres divinos” por receio de comprometer a crença no monoteísmo. No entanto, Heiser (2020) argumenta que essa tradução não reflete a riqueza teológica presente na passagem. Ele observa que, à luz de outros textos (Gn 35:7; Dt 32:17; 1Rs 11:33; Sl 89:5-8), é possível identificar uma variedade de entidades mencionadas como אֱלֹהִים (*elohim*) na Bíblia Hebraica. Portanto, no contexto do Salmo 82, segundo o autor, os אֱלֹהִים não são governantes humanos, mas sim seres divinos que fazem parte do conselho celestial de Yahweh. Heiser (2020) diz:

Os “אֱלֹהִים” (*elohim*) do conselho de Yahweh no Salmo 82 são seres divinos, não governantes humanos. Isso é óbvio na passagem paralela do Salmo 89:5-8. No Salmo 82:6, o plural “אֱלֹהִים” (*elohim*) é chamado de “filhos do Altíssimo”. Esses “אֱלֹהִים” (*elohim*) não são humanos, pois o Salmo 89:6 (Sl 89:7 em hebraico) localiza sua assembleia ou conselho nas nuvens ou no Céu (בְּשָׁחַק, *vashshachaq*) não na Terra (2020).

Já Kidner (1980, p. 323-324), em seu comentário sobre o Salmo 82, apresenta três interpretações sobre a identidade dos “*elohim*”. A primeira sugere que esses “*elohim*” são juízes humanos, com base em passagens do Antigo Testamento que mencionam presença diante de “Deus” em procedimentos legais (Êx 21:6; 22:8-9, 28; 18:15-16). A segunda interpretação considera que esses “*elohim*” são “principados e potestades”, poderes espirituais, mais frequentemente chamados de príncipes, presentes tanto no Antigo quanto no Novo Testamento (Is 24:21; Dn 10:13, 20-21; 12:1; Sl 8:5; Jó 1:6; 38:7; Ef 6:12; Ap 12:7). A terceira interpretação poderia ser remanescente do politeísmo, e esta é estranha segundo o autor, pois “fazer com que

Javé autenticasse as reivindicações deles com as palavras: 'Eu disse: Sois *elohim*' (6) seria totalmente fora de harmonia com o caráter Dele".

Em seu comentário, Adeyemo (2010, p. 708, 709) discute a identidade dos "*elohim*" e também apresenta três interpretações possíveis: a primeira sugere que estes são *elohim* das nações vizinhas; a segunda os considera como seres espirituais angelicais ou juizes e governantes humanos; e a terceira propõe que representam os juizes humanos de Israel. Adeyemo (2010) argumenta que, dada a ênfase no julgamento ao longo do Salmo, a interpretação mais provável é que esses "*elohim*" se refiram aos juizes humanos de Israel, já que eles perverteram a justiça (Êx 21:6; 22:7-8; Js 10:32-36).

Meyer (2002, p. 303) sugere que esses "*elohim*" são "juizes e magistrados de Israel". De acordo com o autor, a intenção de Deus era que eles atuassem como Seus "porta-vozes e representantes" (Meyer, 2002, p. 303). Da mesma forma, Macdonald (2001, p. 454) sugere que esses líderes são considerados "*elohim*" porque "atuam como representantes de Deus para manter a ordem na sociedade". Wiersbe (2006, p. 228) aprofunda esse ponto de vista, destacando que o termo "*elohim*" (v. 1, 6) não está conectando com os falsos *elohim* pagãos, pois essas "divindades inexistentes não são representantes judiciais de Jeová na Terra". Também não se trata de anjos, pois os anjos não são suscetíveis à morte (v. 7). Em vez disso, o termo "deuses" (*elohim*) se refere a pessoas que receberam a significativa responsabilidade de representar o Senhor na Terra e de interpretar e aplicar Sua lei (por ex., Êx 18:13-17; 21:6; Dt 16:18-20; 17:2-13; 19:15-20; 21:2). Isso é corroborado pela citação de Jesus do versículo 6 em João 10:34-36.

Portanto, a discussão sobre quem seriam os *elohim* permanece em aberto, e as possibilidades exegéticas, sejam elas gramaticais ou argumentativas, têm sua força e relevância, mas ainda não oferecem uma resposta definitiva. Tendo em vista que o posicionamento acadêmico a respeito dos *elohim* não é consensual, as maneiras comuns de compreender essa passagem podem indicar a perspectiva do leitor ao fazer uma análise exegética seletiva, desconsiderando o contexto geral da perícopes. Um elemento que contribuiria para lançar mais luz sobre a compreensão de Salmo 82:1 em relação aos *elohim* é examinar tanto a expressão hebraica "אֱלֹהִים" (*elohim*), que apresenta uma variação de significado, quanto às argumentações apresentadas por outros autores para buscar um possível contexto histórico que evidencie o período que seu autor Asafe viveu. Por esse motivo, no tópico a seguir será explorado um possível contexto histórico para Salmo 82:1.

4. Um possível Contexto Histórico

Em relação ao contexto histórico, este artigo não tem a intenção de apresentar uma resposta final ao tema de Salmo 82:1. Contudo, busca oferecer uma nova perspectiva que destaca a importância de uma pesquisa mais aprofundada sobre o possível momento histórico em que o autor estava inserido. Essa nova abordagem fornece uma configuração diferente ao Salmo, levantando a possibilidade de que o autor, Asafe, esteja ironizando os líderes de Israel e comparando a falta de justiça deles com os deuses injustos de outras nações.

4.1. Argumento 1: Experiências Pessoais e Eventos Históricos em Salmos

Do mesmo modo como em qualquer texto bíblico, os autores dos Salmos, ao comporem suas poesias, o fizeram intrinsecamente imersos no contexto histórico e nos eventos pessoais

que marcaram suas vidas. Assim, Mayer (2002, p. 270) sugere que a essência da maioria dos Salmos reside na experiência pessoal dos autores, enfatizando que essas composições não representam meramente uma formalidade de devoção, mas são reflexos autênticos de indivíduos que; nas palavras do autor, "não poderiam viver sem Deus". Por isso, os Salmos não são apenas manifestações poéticas de piedade, mas testemunhos genuínos da necessidade espiritual profunda que permeou a vida dos escritores. Macdonald (2001, p. 371, 372) amplia essa compreensão ao categorizar diversos Salmos em diferentes tipos, incluindo expressões individuais ou coletivas de louvor e estímulo, bem como narrativas que delineiam a relação de Deus com Seu povo. Essa variedade de formas sugere que os Salmos não se restringem a uma única função devocional, mas abrangem um amplo espectro de experiências humanas e interações com o divino.

Na análise de Walton (2018, p. 66, 667), destaca-se a perspectiva de que os autores dos Salmos tinham uma ligação profunda com o seu ambiente cultural e que suas composições não se baseavam exclusivamente em revelações divinas, mas também refletiam as concepções comuns do mundo antigo. Isso implica que as palavras, imagens e ideias apresentadas nos Salmos não eram simplesmente elementos de linguagem poética, mas sim representações da realidade tal como foram percebidas pelos leitores da época.

Nichol (2004) em diferentes momentos de sua obra contextualiza a experiência do autor conforme relatado a seguir, realçando a importância crucial de compreender os Salmos à luz de seus contextos históricos e eventos pessoais dos autores. Atribuindo ao Salmo 3 a autoria de Davi durante sua fuga de Absalão, o autor demonstra como o contexto pessoal influenciou a composição (NICHOL, 2004, p. 716). O Salmo 8, mesmo sem contexto explícito, é imaginado como uma possível reflexão de Davi sobre suas experiências pastorais e conexão com a natureza (NICHOL, 2004, p. 729-730). O Salmo 9, embora não mencione eventos específicos, é sugerido como relacionado a 2 Samuel (NICHOL, 2004, p. 733). O Salmo 11 é associado ao período de fuga de Davi e à visita de Jônatas, enquanto o Salmo 13 é interpretado como resposta às provas de Davi nas mãos de Saul (NICHOL, 2004, p. 733, 743). Outros Salmos, como o 23, refletem as experiências de Davi como pastor e líder, enquanto o 27 é conectado ao período em que Davi era um fugitivo procurado (NICHOL, 2004, p. 772, 783). Salmos como o 32 (referente ao pecado com Bate-Seba), o 35 (conspirações de Absalão e Aitofel), o 51 (penitencial) e o 54, 57, 60, 61, 63, 72 e 74 estão associados a contextos históricos específicos da vida de Davi, desde exílios até guerras e eventos relacionados ao seu reinado (NICHOL, 2004, p. 795, 805, 849, 857, 863, 870, 876, 898, 906). Essa abordagem evidencia a relevância de compreender os Salmos não apenas como expressões poéticas, mas como respostas autênticas dos salmistas a eventos, emoções e experiências pessoais em suas vidas.

Assim, esta argumentação ressalta que os autores dos Salmos não eram meros adoradores formais, mas indivíduos profundamente envolvidos numa jornada espiritual e emocional. Escrevendo a partir de suas experiências e necessidades intrínsecas, esses salmistas ofereceram ao mundo não apenas poesia devocional, mas relatos autênticos de uma fé que permeou todos os aspectos de suas vidas. Essa perspectiva enfatiza a importância de interpretar o Salmo 82:1 considerando um possível contexto histórico e as experiências pessoais que moldaram o autor Asafe.

4.2. Argumento 2: Desenvolvimento da Preeminência do nome de Asafe

Asafe, uma figura proeminente nos relatos bíblicos, desempenhou um papel significativo como músico durante a era de Davi. Como líder dos asafitas, um renomado clã de músicos e cantores no templo de Jerusalém, ele é mencionado em várias passagens, incluindo 1 Crônicas 6:39; 25:1-2 e 2 Crônicas 5:12. A designação “chefe” dos levitas (1Cr 16:1-6, 37-42) destaca a importância de Asafe na liderança das atividades musicais diante da arca em Jerusalém, embora sua genealogia seja vinculada a Gérson, filho de Levi, e sua associação com Davi seja encontrada nas narrativas cronísticas (1Cr 6:16-33; 6:31-48; 15:16-19). A teoria de que a tradição dos asafitas teve origem no norte de Israel é discutível, mas sua influência nas práticas culturais pós-exílicas é evidente. O papel de Asafe como “o vidente” (2Cr 29:30) sugere uma função profética nos clãs musicais, de acordo com Mowinckel e Johnson (Freedman, 1992, p. 747-748).

Um possível contexto histórico para a atividade de Asafe em Israel é o seu aparecimento conectado com um momento específico da história de Davi, onde o rei traz a arca para Jerusalém (1Cr 15:16-17; 16:7). Longman (2008, p. 24-26) delinea a influência marcante de Asafe como líder de uma corporação musical no templo, destacando seu papel ao liderar a música durante a entrada da arca no templo de Salomão, conforme registrado em 2 Crônicas 5:12. Isso leva à possibilidade que Asafe inicia seu ministério com Davi e o desenvolve até o período do reinado de Salomão.

Outro ponto significativo é o desenvolvimento da preeminência do nome de Asafe. As expressões “Asafe é filho”, “Asafe e seus irmãos”, “Asafe” e “filhos de Asafe” podem indicar uma transição de importância de Asafe. Assim, sua presença no reino é gradativamente substituída por seus filhos. Isso pode ser observado no quadro 2.

Quadro 2: O quadro do desenvolvimento do nome de Asafe:

Texto	Nomes	Período ou Ano
1Cr 6:39	Asafe, filho de Berequias	Reinado de Davi
1Cr 15:17	Asafe, filho de Berequias	Reinado de Davi
1Cr 15:19	Asafe	Reinado de Davi
1Cr 16:7	Asafe e seus irmãos	Reinado de Davi
1Cr 16:37	Asafe e seus Irmãos	Reinado de Davi
1Cr 25:1	Filhos de Asafe	Reinado de Davi
1Cr 25:2	Filhos de Asafe	Reinado de Davi
1Cr 25:6-8	Asafe, um dos três chefes	Reinado de Davi
1Cr 22:1-29:25	Os preparativos de Davi para o reinado de Salomão	Transição do reino
2Cr 5:12	Inauguração do templo; Asafe e seus filhos estavam presentes	Reinado de Salomão
2Cr 9:29-31; 10:1-36:21	O fim do reinado de Salomão e início e trocas dos Reis em Judá	Transições de reinado
2Cr 20:14	Filhos de Asafe	Reinado de Josafá
2Cr 29:13	Dos filhos de Asafe	Reinado de Ezequias
2Cr 35:15	Filhos de Asafe	Reinado de Josias

Fonte: Os autores (2023).

O Quadro 2 mostra que o auge do ministério de Asafe está nos reinados de Davi e Salomão, pois seu nome é preeminentemente utilizado sozinho por textos que se referem a esses períodos históricos. Assim, após o reinado de Salomão, seu nome só aparece ligado aos seus filhos, indicando que sua descendência continuou a servir os reis e seus sucessores (2Cr 20:14; 29:13; 35:15). Nichol (2012, p. 58-59) data o reinado de Davi como “1011-971 a.C”,

totalizando 40 anos, sendo “sete anos em Hebron e trinta e três em Jerusalém” (1Cr 29:26-28). Nichol também data o reinado de Salomão como “971-931 a.C.”, afirmando que “Salomão reinou sobre todo o Israel, em Jerusalém, durante quarenta anos” (2Cr 9:30).

Dessa forma, é possível conjecturar que a vida de Asafe está conectada ao período dos reinados de Davi e Salomão. Tal perspectiva histórica levanta possibilidades interpretativas para o Salmo 82. Assim, o próximo argumento sugere uma resposta à seguinte questão: Qual momento histórico da vida de Davi ou Salomão poderia lançar luz sobre a expressão “Deus toma o Seu lugar na congregação divina; no meio dos deuses, Ele julga”?

4.3. Argumento 3: Salomão e os Templos Pagãos

A aceitação de Asafe como o autor do Salmo 82, com sua conexão com os reinados dos reis Davi e Salomão, sugere a possibilidade da existência de um período crítico durante os reinados destes reis para a composição do poema. Este artigo propõe que o reinado de Salomão é descrito com características específicas que aparentam estar conectadas com a crítica levantada por Asafe no Salmo 82. Dessa forma, ao explorar o reinado de Salomão, torna-se necessário examinar não apenas suas grandiosas realizações, mas também as escolhas que o conduziram a uma trajetória decadente, notadamente expressa na construção de templos pagãos (1Rs 11:1-11).

Segundo Walton (2018), a prática de Salomão de casar-se com 700 princesas estrangeiras (1Rs 11:3), à luz das tradições diplomáticas da época, buscava consolidar alianças políticas. No entanto, a multiplicidade de suas esposas teve impacto direto sobre suas decisões religiosas (1Rs 11:4). As divindades estrangeiras adoradas por Salomão, como Astarote, Moloque e Quenos (1Rs 11:5-7), são oriundas da diversidade cultural e teológica presente na região durante seu reinado. A construção de templos para essas divindades, em paralelo ao Templo em Jerusalém, destaca a ambivalência de Salomão entre suas responsabilidades políticas e a preservação da fé monoteísta. Essa interconexão entre casamentos, culturas e cultos lança luz sobre os desafios espirituais alimentados e enfrentados por Salomão e sobre suas decisões que moldaram significativamente o destino de Israel (Walton, 2018, p. 473-475).

O relato de Salomão, conforme delineado por Nichol (2012, p. 862-863), revela um ponto crucial em sua trajetória, evidenciando não apenas sua riqueza material, mas também suas fraquezas morais. O acúmulo desenfreado de ouro e prata, assim como a multiplicação de cavalos, representavam violações diretas das advertências de Moisés (Dt 17:16-17). No entanto, é a menção específica às “mulheres estrangeiras” que destaca a queda notável de Salomão (1Rs 11:3). Apesar de sua sabedoria inicial (1Rs 3:9-14), o rei caiu em uma armadilha moral, permitindo que suas numerosas esposas estrangeiras o desviassem do caminho da fidelidade a Deus. Como resultado, ele investiu na construção de santuários pagãos e marcou uma triste reviravolta em sua trajetória que iniciou com promessas de sabedoria. A indignação divina diante dessas ações culmina na retirada da bênção e na advertência de que o reino será dividido, apesar da misericórdia divina concedida por amor a Davi (1Rs 11:9-13).

Conforme observado por Adeyemo (2010, p. 432-433), Salomão cedeu ao amor por suas esposas estrangeiras. Essa foi uma prática que, ao longo do tempo, o afastou dos preceitos divinos, resultando na adoração a deidades pagãs como Astarote e Milcom. Não apenas Salomão se curvou a essas divindades, mas, sob a influência de suas esposas, também construiu templos para Moloque e Quenos (1Rs 11:7-8). Macdonald (2001, p. 248) enfatiza que o construtor do magnífico templo de Jerusalém mergulhou na construção de lugares de adoração a divindades pagãs. Meyer (2002, p.187) diz: “Ao redor de toda cidade Santa se ergueram templos pagãos.”

Ellen G. White (2007, p. 53-59) comenta as alianças políticas que resultaram na queda do rei Salomão como armadilhas de Satanás. Essas alianças incluíram casamentos com princesas pagãs e transações comerciais. A perda gradual de visão espiritual levou Salomão a confiar mais em suas próprias habilidades do que na orientação divina. Assim, embora as alianças comerciais com nações pagãs tenham trazido riquezas materiais, o caráter de Salomão se corrompeu. Em vez de usar o dinheiro para beneficiar os necessitados, canalizou-o para projetos egoístas. O orgulho, a ambição e a grande abundância transformaram Salomão de um rei sábio e misericordioso em um tirano opressor, cujas práticas resultaram em “frutos da crueldade e da extorsão”. Tributo após tributo era lançado sobre o povo, a fim de serem levantados meios que sustentassem a luxuosa corte. “O povo começou a queixar-se.” Mas o pior estava por vir. White (2007, p. 58-59) comenta:

Na elevação sul do Monte das Oliveiras – oposto ao Monte Moriá onde se erguia o belo templo de Jeová – Salomão ergueu um imponente bloco de edifícios para serem usados como santuários idólatras. Para satisfazer suas esposas, colocou enormes ídolos – desproporcionadas imagens de madeira e pedra – entre as alamedas de murta e oliveiras. Aí, diante dos altares das deidades pagãs – “Camos, a abominação dos moabitas”, e “Moloque, a abominação dos filhos de Amom” (1Rs 11:7) foram praticados os mais degradantes ritos do paganismo.

Ainda nessa mesma linha de pensamento White (2007, p. 59) comenta:

Aquele que no início de seu reinado havia demonstrado tanta sabedoria e simpatia em restituir um desamparado bebê a sua desafortunada mãe (1Rs 3:16-28), caiu tão baixo a ponto de consentir na construção de um ídolo ao qual se ofereciam em sacrifício crianças vivas [...] em seus últimos anos afastou-se tanto da pureza a ponto de favorecer ritos licenciosos e revoltantes relacionados com a adoração de Camos e Astarote.

Portanto, esse período da história de Salomão marca uma queda moral degradante naquele que deveria cuidar do povo, explorando-os ao ponto em que os recursos destinados a ajudar os pobres e necessitados foram utilizados para erguer obras egoístas e ímpias. Ao redor do templo do Senhor, vários templos de deuses pagãos foram erguidos para adoração pagã. Por isso, esse momento histórico pode ter sido o pano de fundo para a expressão escrita por Asafe: “No meio dos deuses, Ele julga” (Sl 82:1).

5. Considerações Finais

Neste estudo, foram exploradas diversas interpretações propostas por estudiosos para a interpretação de Salmo 82:1, sejam elas relacionadas ao conselho divino, aos deuses (*elohim*) pagãos ou aos juízes de Israel no contexto da comunidade de fé. Todas essas abordagens direcionaram a discussão central sobre a identidade dos “*elohim*” mencionados no Salmo 82:1 à luz de um possível contexto histórico, proporcionando uma perspectiva que abre espaço para uma nova interpretação.

Dessa forma, ao explorar um possível contexto histórico para a passagem, o estudo propõe o reinado de Salomão como o ambiente de produção do texto. A análise sugere que Asafe pode ter utilizado o Salmo 82 como uma forma de crítica irônica aos líderes de Israel, comparando a falta de justiça deles com os deuses de outras nações. Nesse sentido, é possível conjecturar que os versículos 1 e 8, atuando como estrofes de abertura e conclusão do poema, constituem uma espécie de invólucro e delineiam o desenvolvimento da temática central que envolve a injustiça desses líderes de Israel.

Por esse motivo, uma nova estrutura para a compreensão do Salmo é proposta. Nela, compreende-se que o versículo 1 retrata Deus julgando entre os *elohim* das nações (imagens de escura nos montes em Jerusalém), enquanto o versículo 8 convoca-O para julgar toda a Terra, pois Ele é o Deus de todas as nações (o invólucro). O cerne do Salmo, que se estende do versículo 2 ao versículo 7, aborda os líderes considerados *elohim* (juízes), incumbidos de zelar pela justiça como representantes de Deus, mas, na prática, agindo com injustiça. Assim, é possível harmonizar o Salmo da seguinte forma:

Figura 3: O quadro abaixo mostra uma possível estrutura:

Texto bíblico: Salmo 82:1-8	Possível interpretação
Assembleia divina (v 1)	Seres celestiais e profetas (vidente Asafe)
No meio dos deuses (<i>elohim</i>) (v. 1)	Os deuses pagãos (templos e estatuas de pedras) nos montes de Jerusalém preliminarmente equivalidos aos juízes e magistrados de Israel
“vós sois deuses” (v. 6)	Juízes e magistrados de Israel

Fonte: Os autores (2023).

Dessa maneira, os *elohim* mencionados no versículo 1 não participam do concílio divino no Céu, pois são estátuas. Eles estão apenas sendo destacados como personagens dentro de um possível elemento poético, a partir do contexto histórico, para equivaler essas divindades pagãs à atuação dos líderes da nação judaica. Esse destaque fortalece um paralelo onde os líderes de Israel assemelham-se a esses *elohim* (estátuas), têm boca e não falam em defesa dos fracos e órfãos; têm olhos e não veem a injustiça contra os aflitos e desamparados; têm ouvidos e não ouvem o clamor dos necessitados, têm mãos e pés, mas não os libertam das mãos dos ímpios (e.g., Sl 115:5-8). Por esse motivo, os líderes de Israel ao proferirem julgamentos injustos, acolherem pessoas ímpias e negligenciam a justiça para com o pobre, o órfão, o aflito e o necessitado são semelhantes a essas estátuas pagãs (*elohim*).

É importante ressaltar que este estudo não busca oferecer uma resposta final, mas sim estimular a academia a continuar investigando esse tema histórico. O Salmo 82:1, quando contextualizado no período de Salomão, oferece uma rica fonte de reflexão sobre os desafios morais enfrentados por Israel e a relação entre as escolhas dos líderes e o destino da nação. Os pesquisadores são encorajados a aprofundar as conexões entre os eventos históricos, a teologia do Salmo e as implicações para uma compreensão mais ampla da espiritualidade israelita. Em um mundo acadêmico em constante evolução, novas perspectivas e descobertas têm o potencial de lançar luz sobre questões antigas. Este estudo, ao enfatizar a importância do contexto histórico, fomenta a continuidade da pesquisa para alcançar uma compreensão mais completa do Salmo 82:1.

Referências

ADEYEMO, T. **Comentário bíblico africano**. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

ALLEN, L. **Psalms 51-100**. Dallas, TX: Word, 2002. (Word biblical commentary).

ALMEIDA, J. **Bíblia Sagrada João Ferreira de Almeida**: Nova Almeida Atualizada. Barueri, SP. Sociedade Bíblica do Brasil, 2019.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BUSH, F.; HUBBARD, D.; LASOR, W. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

CARSON, D. et al. (Eds.). **Comentário bíblico Vida Nova**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

DILLARD, R.; LONGMAN III, T. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo, SP: Vida Nova, 2006.

FEE, G.; STUART, D. **Entendes o que lêes?:** um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica. São Paulo: Vida Nova, 2008.

FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible dictionary**. Nova York: Doubleday, 1992.

HENRY, M. **Commentary on the Whole Bible**. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1706-1721. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/henry/mhc3.html>. Acesso em: 8 out. 2023.

HEISER, M. A. **The divine council in late canonical and non-canonical Second Temple Jewish Literature**. 2004. Tese (Doutorado em Teologia) – University of Wisconsin, Madison, 2004.

HILL, A.; WALTON, J. **Panorama do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida, 2007.

LONGMAN III, Tremper (Ed.). **Dictionary of the Old Testament: wisdom, poetry & writings**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008.

KIDNER, D. **Salmos 1–72: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1980. (Série Cultura Bíblica).

KIDNER, D. **Salmos 73–150: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1980. (Série Cultura Bíblica).

MACDONALD, W. **Comentário bíblico popular do Antigo Testamento**. São Paulo: Mundo Cristão, 2001.

MATTHEWS V.; Mark W. **Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

MEYER F. **Comentário Bíblico F. B. Meyer: Antigo Testamento**. Belo Horizonte, MG: Betânia, 2002.

MILLER, Patrick D. Cosmology and world order in the Old Testament divine council as cosmic-political symbol. **Horizontes na Teologia Bíblica**, janeiro de 1987.

NICHOL, F. D. (Ed.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**. V. 3. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014. (Série Logos, v. 3).

NICHOL, F. D. (Ed.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012. (Série Logos, v. 2).

PARKER, Simon B. The beginning of the reign of God: Psalm 82 as myth and liturgy. **Revue Biblique**, v. 102, n. 4, 1995, p. 532-559.

SUMNER, P. B. **Visions of the divine council in the Hebrew Bible: Ancient Near Eastern backgrounds**. Malibu, CA: Pepperdine University, Religion Division, 2013.

SMITH, M. S. **The origins of biblical monotheism: Israel's polytheistic background and the ugaritic texts**. Nova York: Oxford University Press, 2003.

WHITE, Ellen G. **Profetas e reis**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WALTON J. **Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WALTON J. **O pensamento do antigo Oriente próximo e o Antigo Testamento: introdução ao mundo conceitual da Bíblia Hebraica**. São Paulo: Vida Nova, 2021.

WALTON J. **Zondervan illustrated Bible backgrounds commentary: Psalms, Proverbs, Ecclesiastes & Song of Songs**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009.

WIERSBE, W. **Comentário bíblico expositivo: Antigo Testamento, v. 2 – Poéticos**. Santo André, SP: Geográfica editora, 2006.

YOUNG, E. **An introduction to the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1949.

REFLEXÕES SOBRE MORDOMIA, SEUS DESDOBRAMENTOS E SUA INFLUÊNCIA PARA O CRISTÃO CONTEMPORÂNEO

JOÃO LUIZ MARCON¹
MICHEL MARCOLINO DE QUEIROZ²

Resumo: A mordomia é um tema fundamental nas narrativas e teologia do AT e do NT. Seus valores desdobram-se, sobretudo, no modo de vida dos crentes de todas as eras. Para aqueles que vivem nos dias atuais, a mordomia pode ser uma chave para uma vida contracultural que manifeste o senhorio de Jesus Cristo. O presente artigo, por meio de uma revisão bibliográfica, objetiva refletir na maneira como os princípios de mordomia podem contribuir ao modelo cristão contemporâneo, demonstrando exemplos, problemas e soluções apontados na Bíblia Sagrada, bem como na teologia, sociologia e filosofia. Para tanto, perpassaram-se os aspectos centrais da mordomia e sua relação com os exemplos de Adão, Cristo e sua relação com as riquezas; a importância da mordomia em uma sociedade marcada pelo desempenho; o papel do sábado no exercício da mordomia e sua função contemplativa; padrões familiares e, por fim, a aplicabilidade dos valores de mordomia à luz da Bíblia.

Palavras-chaves: Mordomia. Cristão. Contemporâneo.

REFLECTIONS ON STEWARDSHIP, ITS DEVELOPMENTS AND ITS INFLUENCE ON THE CONTEMPORARY CHRISTIAN

Abstract: Stewardship is a fundamental theme in the narratives and theology of the Old Testament and New Testament. Its values unfold, above all, in the way of life of believers of all

¹ Mestre em Teologia (EST, São Leopoldo). Doutorando em Teologia (Universidad Adventista del Plata, Argentina). Diretor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Faculdade Adventista do Paraná. joao.marcon7@gmail.com

² Bacharel em Teologia. Faculdade Adventista do Paraná. michelmqueiroz@hotmail.com

ages. For those living today, stewardship can be a key to a countercultural life that manifests the Lordship of Jesus Christ. This article, through a bibliographical review, aims to reflect on the way in which the principles of stewardship can contribute to the contemporary Christian model, demonstrating examples, problems and solutions highlighted in the Holy Bible, Theology, Sociology and Philosophy. To this end, the central aspects of stewardship and its relationship with the examples of Adam, Christ and their relationship with riches were covered; the importance of stewardship in a society marked by performance; the role of Saturday in the exercise of stewardship and its contemplative function; family patterns and, finally, the applicability of stewardship values in light of the Bible.

Keywords: Stewardship. Christian. Contemporary.

1. Introdução

O tema mordomia é, ao mesmo tempo, um fundamento e um pano de fundo para várias histórias e preceitos bíblicos. Ele norteia o modo de vida cristão, relacionando-se à integralidade da vida e desdobrando-se na gestão do tempo, dos talentos, do templo (corpo) e dos tesouros. Tiago 1:17 afirma que “toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm do alto, descendo do Pai das luzes, que não muda como sombras inconstantes”. Esses elementos, comissionados pelo Criador ao formar a humanidade, devem ser administrados em harmonia por aqueles que caminham em direção à semelhança de Cristo.

Cada indivíduo é constantemente afetado por comportamentos e tendências incompatíveis ao princípio ideal de mordomia, como excessivo uso de tecnologias, apelo ao consumismo, relações fragmentadas, etc. Tais influências, por vezes, ultrapassam a individualidade e desdobram-se no ambiente familiar.

A mordomia é um conceito fundamental para os estudos teológicos, relacionando-se com diversas esferas sociais como as finanças, o corpo e existência, o tempo e os relacionamentos. Sendo assim, este artigo se concentrará na seguinte problemática: Qual é a importância da compreensão da mordomia, seus desdobramentos e sua influência no modelo cristão contemporâneo?

A justificativa deste estudo se dá pela necessidade da aplicação de verdades bíblicas e doutrinárias acerca da mordomia como um alento às demandas da sociedade atual, tanto no indivíduo quanto na família, base fundamental para o tecido social.

O presente artigo tem o objetivo de refletir na maneira como os princípios de mordomia podem contribuir ao modelo cristão contemporâneo, demonstrando exemplos, problemas e soluções apontados na Bíblia Sagrada, bem como na teologia e na sociologia. Para tanto, será dispensado maior tempo desdobrando a mordomia e suas implicações para a sociedade atual, indicando o valor do tema para o crescimento individual e coletivo.

Como parte da metodologia, as reflexões apresentadas neste trabalho foram obtidas por meio de revisão bibliográfica. Realizaram-se consultas em livros disponibilizados em formato impresso e digital. Publicações oficiais do Departamento de Mordomia da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia foram consultadas para o estabelecimento da cosmovisão que norteará a pesquisa. Foram utilizadas duas versões da Bíblia Sagrada: Almeida Revista e Atualizada (ARA) e Nova Versão Internacional (NVI). As fontes mencionadas nortearam a pesquisa para aprofundamento de áreas aplicadas para a mordomia, percorrendo as seguintes reflexões: os princípios de mordomia nos exemplos de Adão, Cristo e sua relação com as riquezas; a importância da mordomia em uma sociedade marcada pelo desempenho; o papel do sábado no exercício da mordomia e sua função contemplativa; padrões familiares e a

aplicabilidade dos valores de mordomia à luz da Bíblia, da sociologia e de textos doutrinário-religiosos. A composição bibliográfica enriquece a discussão e amplia a experiência do leitor na formação de suas ideias e fortalecimento da cosmovisão.

2. Mordomia, seus Desdobramentos e sua Influência para o Cristão Contemporâneo

O termo mordomo, quando deslocado do ambiente cristão, refere-se primariamente ao administrador de uma residência e dos bens de outrem. Semelhantemente, no contexto bíblico, o mordomo é aquele que administra as dádivas de Deus (Bradford, 2011). A mordomia não se apresenta como uma parte ou divisão da vida, mas como a própria vida. Aquilo que o ser humano é e o que ele faz tem relação com a mordomia (Lima, 2017).

A Bíblia Sagrada, por meio de suas histórias, registros, conselhos, cânticos e profecias, desdobra o tema mordomia a todo instante, seja direta ou indiretamente. Dessa forma, “o conceito de mordomia permeia toda a Bíblia. De acordo com a Palavra de Deus, nossa vida e nossos bens são dons de Deus e devem ser devolvidos a ele mediante o serviço aos outros” (Kinnaman, 2014, p. 141). Na perspectiva bíblica, “um mordomo é um administrador, e mordomia é a administração das posses e dons em favor dos outros” (Bradford, 2011, p. 721).

A história de José, apresentada no livro de Gênesis, traz um exemplo do que é ser um mordomo. Após ser vendido por seus irmãos a mercadores ismaelitas e chegar ao Egito, José é comprado por Potifar, capitão da guarda do faraó, e levado para trabalhar em sua casa. Pela presença de José, Deus abençoa a casa de Potifar e este o coloca como administrador de seus bens. Conta o autor de Gênesis 39:3-6 que:

Quando este percebeu que o Senhor estava com ele e que o fazia prosperar em tudo o que realizava, agradou-se de José e tornou-o administrador de seus bens. Potifar deixou a seu cuidado a sua casa e lhe confiou tudo o que possuía. Desde que o deixou cuidando de sua casa e de todos os seus bens, o Senhor abençoou a casa do egípcio por causa de José. A bênção do Senhor estava sobretudo o que Potifar possuía, tanto em casa como no campo. Assim, deixou ele aos cuidados de José tudo o que tinha, e não se preocupava com coisa alguma, exceto com sua própria comida.

Percebe-se que a mordomia de José trouxe melhoria em sua condição de escravo. Porém, proporcionalmente, seu senhor também se beneficiava de seu progresso. Os efeitos positivos da mordomia resultam em bênçãos tanto ao mordomo quanto aos que estão ao seu redor.

A narrativa de José, entretanto, sofre uma quebra de expectativa quando ele, inocentemente, é lançado na prisão por seu senhor. Novamente, seu chefe imediato, o carcereiro, reconhece os valores de mordomia que acompanhavam as atitudes do jovem, conforme Gênesis 39:21-23:

Mas o Senhor estava com ele e o tratou com bondade, concedendo-lhe a simpatia do carcereiro. Por isso o carcereiro encarregou José de todos os que estavam na prisão, e ele se tornou responsável por tudo o que lá sucedia. O carcereiro não se preocupava com nada do que estava a cargo de José, porque o Senhor estava com José e lhe concedia bom êxito em tudo o que realizava.

Mesmo em meio a tão desconfortável situação, José mantém seus valores e, por isso, opera novamente como administrador digno de confiança de seu chefe. Uma reviravolta se dá quando, de escravo e prisioneiro, José assume o mais alto posto de mordomia disponível no Egito, o de governador. Gênesis 41:40, 41 e 43 relata o fato:

‘Você terá o comando de meu palácio, e todo o meu povo se sujeitará às suas ordens. Somente em relação ao trono serei maior que você.’ E o faraó prosseguiu: ‘Entrego a você agora o comando de toda a terra do Egito’. [...] Assim José foi colocado no comando de toda a terra do Egito.

A mordomia, sob a perspectiva bíblica, apresenta um convite de honra, responsabilidade e cuidado. O ser humano é responsável por tudo aquilo que o Criador deposita em suas mãos, como é dito: “Foste fiel no pouco, sobre o muito te colocarei” (Mt 25:21). Da mesma forma como José mostrou-se responsável por tarefas de diferentes proporções de importância, cabe ao cristão assumir-se como um administrador dos bens divinos. Essa responsabilidade é independente da prosperidade financeira, por exemplo. É, na verdade, uma questão de fidelidade: “Ainda que a figueira não floresça, nem haja fruto na vide; [...] todavia eu me alegro no Senhor e exulto no Deus da minha salvação” (Hb 3:17-18).

Acerca da importância da compreensão da mordomia, comenta Rodríguez (2016, p. 7):

Uma compreensão adequada de mordomia deve estar baseada na convicção de que Deus é eterno e autossuficiente e que nossa administração daquilo que Ele nos confiou não tem o propósito de enriquecê-lo de nenhum modo. A mordomia oferece a oportunidade do companheirismo com esse misterioso Deus que existiu desde a eternidade.

Ao exercer a mordomia como um princípio de vida, a humanidade passa a desenvolver um relacionamento com Deus. Passa a valorizar o que o Criador valoriza, levantando seus olhos para além de si mesmo.

Utilizando a influência em favor de outros, o ser humano dignifica ao Senhor e reafirma o valor da mordomia onde está inserido. Assim comenta Riddler (2021, p. 148):

Como crentes, somos responsáveis por todas as coisas que nos foram dadas. Portanto, tudo requer boa mordomia. Até mesmo nossa influência. A única maneira de administrar com eficácia o que temos é entendendo o propósito de Deus. [...] A Bíblia não se silencia quanto ao propósito da notoriedade de um crente, mas nossa ignorância acerca disso é evidente. Muito do que os cristãos fazem em prol do maior reconhecimento apenas imita o mundo e anula nossa influência.

O princípio da mordomia é reconhecer quem é o supremo Administrador. Por isso, “jamais devemos nos esquecer de que somos colocados sob prova no mundo a fim de determinar nossa habilitação para a vida futura” (White, 2007, p. 22). José prosperou ao colocar-se como mordomo de Deus, comissionado para a fidelidade, independentemente das circunstâncias externas à sua vontade.

2.1. Adão, Cristo e as Riquezas

Ao ser criado, o ser humano foi colocado no jardim do Éden (Gn 2:15), recebendo a responsabilidade e autoridade para administrar toda a criação de Deus: “Então disse Deus: ‘[...] Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais grandes de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão.’” (Gn 1:26). Esse foi o pacto de mordomia firmado entre o Criador e a criatura, marca identitária da humanidade.

A palavra dominar, ou *rdh* na raiz hebraica, evoca o pensamento de mordomia pactual e significa governar, reinar, supervisionar, administrar. De forma específica em Gênesis 1:26, a palavra indica o ato de subjugar ou administrar com responsabilidade as criaturas da terra (Nel,

2011; Holladay, 2010). Esse termo é de especial importância, pois apresenta a mordomia como uma participação humana no governo divino. Tal participação, com caráter de corregência, caracteriza o ser humano como um rei vassalo responsável por seus atos diante de Deus e do mundo criado, sublinhando o conceito implícito de aliança entre Deus e a humanidade. Logo, a mordomia bíblica é uma experiência factual marcada pela relação entre Deus e a humanidade, e entre a humanidade e toda a criação.

No jardim do Éden, Adão e Eva estavam cercados de tudo o que poderia dar-lhes felicidade. O casal reconheceu a Deus como possuidor de todas as coisas (White, 2007), assumindo o papel de cuidadores ou mordomos dos bens confiados pelo Criador.

Rodríguez (2016, p. 8), acerca da definição dos papéis de Deus e do homem na relação de mordomia, explica:

Deus como Criador é um conceito indispensável no fundamento da teologia de mordomia. A incomparabilidade de Deus, Sua singularidade, identificam-no como o único a quem nós somos encarregados de servir como mordomos. [...] Existe apenas um Criador e Ele espera por nossa exclusiva lealdade.

O papel de Jesus Cristo enquanto aqui esteve foi vencer onde o Adão infiel havia sido irresponsável, vivendo em perfeita mordomia. Deus necessitou de um mordomo que representasse adequadamente Sua imagem (Rodríguez, 2016). Cristo foi leal a Deus quando Adão e Eva falharam. Enquanto os primeiros seres humanos falharam, procurando administrar suas vidas à própria maneira, Cristo, “embora sendo Deus, não considerou que o ser igual a Deus era algo a que devia apegar-Se; mas esvaziou-Se a Si mesmo, vindo a ser servo, tornando-Se semelhante aos homens” (Fp 2:6, 7). Vindo a ser homem, porém, não Se assemelhou ao deturpado comportamento humano, mas restaurou em Si mesmo o conceito de mordomia. Sua vida e Seus ensinamentos são o puro modelo do que significa ser um mordomo.

Mateus 6:19-21 apresenta um importante discurso de Jesus a esse respeito:

Não acumulem para vocês tesouros na terra, onde a traça e a ferrugem destroem, e onde os ladrões arrombam e furtam. Mas acumulem para vocês tesouros no céu, onde a traça e a ferrugem não destroem, e onde os ladrões não arrombam nem furtam. Pois onde estiver o seu tesouro, aí também estará o seu coração.

Cristo utiliza os exemplos da traça, ferrugem e ladrões para definir a fragilidade dos tesouros terrenos. Ainda nos dias de hoje, esses elementos caracterizam satisfatoriamente a forma como os bens podem ser consumidos, tomados ou levados. A condenação de Cristo, porém, não se concentra no ter, mas no acumular. A censura se dá no amor à conquista de tesouros como um fim em si mesma. Heschel (2014, p. 12) afirma: “Há felicidade no amor ao trabalho, há desgraça no amor ao ganho.”

Para os cristãos da contemporaneidade, o consumismo tem sido uma das grandes barreiras para a aplicação da verdadeira mordomia. Carmo e Follis (2017, p. 235) refletem:

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, o processo de globalização se intensificou, cristalizando-se cada vez mais em torno do fenômeno do consumismo. Principalmente a partir da década de 1980 e, sobretudo, de 1990, o comportamento consumista passou a receber tamanho estímulo, que hoje praticamente se difundiu por toda a estrutura social.

Esse modelo voltado para o hiperconsumo é tão frequente nos dias atuais como é diametralmente oposto aos valores da mordomia. Grande parte da dificuldade de ser um

mordomo numa sociedade do consumo se dá pelo fato de que “ter” e “ser” são termos cambiáveis. Bauman (2014, p. 67) destaca:

A vida consumista favorece a leveza e a velocidade. E também a novidade e a variedade que elas promovem e facilitam. É a rotatividade, não o volume de compras, que mede o sucesso na vida do homem. [...] Aqueles que não precisam se agarrar aos bens por muito tempo e, decerto não por tempo suficiente para permitir que o tédio se instale, são os bem-sucedidos.

No modelo contemporâneo há uma sedução por tornar a vida um produto descartável. Com produtos que estão disponíveis a um clique de distância, o ser humano compra e adquire com grande velocidade. Procurando encontrar algo como a felicidade perdida, acredita que encontrará no dinheiro – e naquilo que o dinheiro pode comprar – a chave da vida.

A mordomia nos ensina que a vida de um adorador abrange todas as áreas de sua existência, inclusive em seu dinheiro:

Vivemos numa época onde muitos adoram o dinheiro. É a sua fonte suprema de segurança, identidade e propósito para a vida. Todavia, nesta mesma época, Deus convida o Seu povo a adorá-lo com o seu dinheiro. Isto significa que, como seguidores de Cristo, não somos chamados a adorar a Deus apenas com os nossos lábios, através de cânticos, oração e pregação. Somos convidados a adorar a Deus também com dádivas materiais. Dar não é opcional ao adorador, porque os dízimos e as ofertas são um elemento essencial da adoração a Deus (Coralie, c. 2020).

De forma clara, a percepção que o mordomo tem de sua vida, finanças e bens se difere do modo convencional ou cultural (Carmo; Follis, 2017). Administrar os bens com a percepção de que, na verdade, pertencem a Deus e exercer o cuidado responsável e amor ao próximo são comportamentos contraculturais.

O perfeito mordomo, Jesus Cristo, convidou cada criatura disposta a viver em mordomia para procurar tesouros celestiais (Mt 6:20). Mas quais seriam esses tesouros que serão encontrados no Céu? De forma interessante, Pease (1970, p. 38) sugere:

Os tesouros dos pais são os filhos [...]. Os tesouros dos professores são os alunos [...]. Os tesouros dos ministros serão almas ganhas para Cristo e nutridas na fé cristã. Os tesouros do filantropo serão as pessoas que encontraram a salvação em resultado das dádivas por ele feitas. E todo cristão comum pode constituir um depósito no Céu ao testemunhar em favor de Cristo e, influenciar outros para a Ele se entregarem.

Há um convite de Jesus Cristo para que o ser humano descubra os verdadeiros tesouros celestiais. Em uma sociedade altamente consumista e que possui a tendência de amar coisas e usar pessoas, os mordomos são convocados para um olhar cuidadoso e responsável para com os seus semelhantes.

Para Rodríguez (2017, p. 9), “nossa existência pode estar por um fio. No entanto, embora a preservação da nossa existência esteja além de nós mesmos, espera-se que trabalhem com o Criador na preservação de nossas vidas. Somos, portanto, mordomos da vida”. Aquele que busca uma vida de mordomia, mesmo em meio a uma sociedade movida pelo amor ao dinheiro, deve diariamente escolher os valores que vêm do Senhor, confiados ao ser humano para que fosse o seu mordomo.

Jesus Cristo continua a instruir propondo um dilema: “Ninguém pode servir a dois senhores; pois odiará a um e amará o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Vocês não podem servir a Deus e ao Dinheiro” (Mt 6:24). Os servos de Deus não podem ter outro

senhor. Os mordomos de Deus entendem que há coisas importantes na vida, mas incomparáveis à posição que Deus deve ocupar em seu viver (Pease, 1970).

“É impossível ser mordomo e ao mesmo tempo servir a si mesmo; assim como é impossível adorar a Deus e a si próprio, ao mesmo tempo” (Lima, 2017, p. 248). Aquele que procura entender a profundidade da mordomia deve desenvolver em sua vida a abnegação, colocando ao Senhor acima de tudo e de todos.

2.2. Sociedade do Desempenho

Uma das funções da mordomia é a restauração do ser humano à imagem de Cristo. A cada geração, a humanidade é gradativamente desconfigurada pelos efeitos do pecado. O ser humano do tempo contemporâneo tem singulares características, observadas por teólogos, sociólogos, humanistas e filósofos.

Uma dessas características sublinhadas nos dias atuais é a tendência de atribuir valor a alguém por meio de sua utilidade presente. Sobre esse comportamento, Kis (2011, p. 767) reflete:

Numa civilização em que o valor do ser humano tende a ser medido pela utilidade, sucesso e contribuições, os fracos e os velhos são desprezados. Muitas vezes, pais amorosos sentem-se menosprezados, longe do aconchego do lar de seus filhos, em instituições onde as visitas pouco frequentes dos filhos geram inexprimível angústia.

Mordomos de Deus negam-se a tratar como descartável aquilo e aqueles que vieram das mãos do Criador. Sentem-se pessoalmente preocupados e responsáveis por tudo o que é de interesse de seu Senhor. Na mentalidade bíblica, Deus não avalia o ser humano por meio de sua capacidade. A graça é a medida divina, é o filtro como o Céu enxerga o indivíduo. Por esse motivo, “o amor de Deus por nós jamais se baseia em nossa capacidade, nosso desempenho ou nossa obediência. Se fosse assim, o amor de Deus seria tão variável quanto variável é nosso desempenho” (Alves, 2021, p. 29).

Essa é uma importante mensagem para os cristãos contemporâneos, pois o pensamento vigente formata o ser humano a desenvolver a autoconfiança como requisito para o aperfeiçoamento e super desempenho.

Em seu livro *Sociedade do Cansaço*, Han (2017, p. 23) reflete:

A sociedade disciplinar [...], feita de hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas não é mais a sociedade de hoje. Em seu lugar, há muito tempo, entrou uma e outra sociedade, a saber, uma sociedade de academias de fitness, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, shopping centers e laboratórios de genética. A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho.

Fica evidente que os nossos dias exaltam o ego, ao passo que vendem uma receita de possibilidade e sucesso. Enquanto a sociedade disciplinar, retrato do passado, gerava loucos e delinquentes, a atual, marcada pelo desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados (Han, 2017).

Os mordomos de Deus entendem que nada podem fazer sem a capacidade que vem do alto: “Sem Mim vocês não podem fazer coisa alguma” (Jo 15:5). O resultado da confiança própria é o fracasso, enquanto a saudável dependência de Deus resulta em frutos eternos.

Várias ciências (psicologia, sociologia, antropologia) nos ajudam a entender e explicar o estilo de vida humano, mas a ética cristã transcende as descrições do comportamento.

Valendo-se dos dados revelados sobre a natureza, a condição e o destino dos seres humanos, ela oferece orientação para a vida diária. Essas orientações definem o que é bom e o que está em harmonia com a humanidade ideal (Kis, 2011, p. 748).

A ética cristã sobrepuja às demais cosmovisões e modelos de pensamento por não se bastar em si mesma. Recorre ao transcendente poder de Deus que ilumina a Sua Palavra, guiando a conduta de cada mordomo.

A contraculturalidade da mordomia desvincula-se do pensamento dominante, reconhecendo a limitação humana e aceitando o convite divino para uma vida servil, abnegada e rendida aos planos do verdadeiro Senhor.

2.3. Tempo e Espaço

O modelo contemporâneo de vida é pautado pela aquisição de espaço. A humanidade é ensinada a viver em busca de amplitude de espaço e a preenchê-lo com elementos observáveis apenas no campo espacial. Bauman (2007, p. 64) pondera: “Os seres humanos, individualmente, viram revelar-se diante de si espaços excitante e sedutoramente amplos, onde as artes recém-descobertas da autoconstituição do autoperfeccionamento poderiam ser experimentadas e praticadas.” Fenômenos dessa natureza marcam a passagem do modelo sólido (pós-guerra) para o estágio da sociedade líquida contemporânea (Bauman, 2007).

Há, porém, propriedades da vida que não se preenchem no espaço, mas no tempo:

Há um reino do tempo em que a meta não é ter, mas ser; não possuir, mas dar, não controlar, mas partilhar; não submeter, mas estar de acordo. A vida vai mal quando o controle do espaço, a aquisição de coisas do espaço, torna-se a nossa única preocupação (Heschel, 2014, p. 9).

Descobrir o valor do tempo é um comportamento desafiador ao ser humano atual, pois sua noção de riquezas é configurada para a percepção visível, tátil, espacial. Aqui jaz um aspecto sensível àqueles que desejam viver em mordomia, pois o relacionamento da humanidade com seu Criador depende também do tempo.

Administrar o tempo e oferecer tempo ao Senhor mostra-se, atualmente, uma grande tarefa:

O tempo tornou-se uma mercadoria preciosa para esta geração, e eles têm muitas escolhas a fazer sobre onde e como investi-lo. Quer sejam ricos ou pobres, famosos ou desconhecidos, espertos ou de inteligência mediana, eles só dispõem de 24 horas a cada dia. (Matlock *apud* Kinnaman, 2014, p. 230)

É plano de Deus que a humanidade use o tempo a fim de conquistar o seu sustento, para realizar o seu descanso, bem como para todas as outras atividades básicas da vida. Porém, “tão acostumados estamos a usar desse tempo, que com facilidade nos esquecemos de que ele não é nosso e, sim, um depósito sagrado” (Kaschel, 2015, p. 24).

A restauração do tempo é parte da obra de mordomia que deve ser aprimorada por meio do Espírito Santo. É na esfera do tempo que Deus revela-Se à humanidade. Na criação, o Eterno planejou um encontro regular e periódico com o ser humano. O mordomo Adão era convidado a adentrar na santidade temporal, rememorando sua origem e o Autor dela. O sábado é o princípio de transcendência, a abertura para a presença de Deus na estrutura da criação. Tal pensamento dialoga com Heschel (2014, p.19):

O significado do Schabat é, antes, o de celebrar o tempo, e não o espaço. Seis dias da semana vivemos sob a tirania das coisas do espaço; no Schabat tentamos nos tornar harmônicos com a santidade no tempo. É um dia em que somos chamados a partilhar no que é eterno no tempo, para fugir dos resultados da criação para os mistérios da criação; do mundo da criação para a criação do mundo.

Deus deu cada dia ao ser humano para que ele, como mordomo e administrador, exercesse seu domínio no espaço. Mas deixou o sábado para que ele contemplasse aquele que está além das esferas espaciais e temporais, como está escrito: “Trabalharás seis dias e neles farás todos os teus trabalhos, mas o sétimo dia é o sábado dedicado ao Senhor, teu Deus. Nesse dia não farás trabalho algum” (Êx 20:9-10). Heschel (2014, p. 23) afirma: “Seis dias na semana procuramos dominar o mundo, no sétimo dia nós tentamos dominar o eu.”

Sobre o conflito entre a contemplação e a atividade, pode-se observar que:

Por falta de repouso, nossa civilização caminha para uma nova barbárie. Em nenhuma outra época os ativos, isto é, os inquietos, valeram tanto. Assim, pertence às correções necessárias a serem tomadas quanto ao caráter da humanidade fortalecer em grande medida o elemento contemplativo (Nietzsche, 1967, *apud* Han, 2017, p. 37).

Milênios depois dos encontros sabáticos entre Adão, Eva e o Criador, progressivamente a humanidade desaprendeu a parar e contemplar o tempo. Absorto nas conquistas do espaço, substituiu o caminhar pelo correr, o desfrutar pelo executar, a jornada pelo destino. Há, hoje, uma geração que louva a eficiência e a rapidez.

Na contramão disso, sob a perspectiva da ética bíblico-cristã, o princípio da mordomia do tempo sagrado dignifica e aprofunda primeiramente a relação entre Deus, o doador de todos os dons, inclusive e principalmente a vida, e o ser humano (Gn 2:1-3; Is 58:13-14; 66:23; Lc 4:16; Finley, 2009, 15). Isso afeta positivamente tanto o indivíduo quanto o coletivo (Dederen, 2011, p. 571-572). Também a santidade do tempo dignifica e ampara a vida humana e de todos os seres que existem neste mundo (Êx 20:8-11; Dt 5: 12-15; Is 56:1-12; 58; Mt 12:12; Mc 12:27; Lc 4:16-19; 13:16; Xavier, 31-42). Por fim, ela dignifica e protege a vida como família e especificamente o casamento, pois, o tempo sagrado junto, permite a construção de um relacionamento duradouro e estável (Gn 2:1-3; Lv 23:3; Mt 19:3-6; Finley, 2009, 83). Nesse aspecto, o tempo junto com pessoas que se amam está entre os princípios da felicidade (Buettener, 2019, p. 150-153) e da longevidade humana (Buettener, 2005, p. 57, 70-74).

2.4. Relações Fragmentadas

A esfera da mordomia também diz respeito aos relacionamentos e à formação de laços profundos. Deus é um ser relacional e dotou o ser humano de tal característica. Gênesis 2:18, 21-24 narra a formação do primeiro casal humano, criados no sexto dia:

Então o Senhor Deus declarou: ‘Não é bom que o homem esteja só; farei para ele alguém que o auxilie e lhe corresponda’. Então o Senhor Deus fez o homem cair em profundo sono e, enquanto este dormia, tirou-lhe uma das costelas, fechando o lugar com carne. Com a costela que havia tirado do homem, o Senhor Deus fez uma mulher e a trouxe a ele. Disse então o homem: ‘Esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne! Ela será chamada mulher, porque do homem foi tirada’. Por essa razão, o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher, e eles se tornarão uma só carne.

O modelo relacional entre o par homem e mulher forma a base de todos os outros relacionamentos. “Sem humildade e coragem não há amor” (Bauman, 2004, p. 22). É da corajosa aproximação e envolvimento de ambos que a experiência alcança o amor.

Kis (2011, p. 765) destaca a profundidade que o ser humano pode alcançar quando decide pelo matrimônio:

O mais rico e o mais profundo de todos os vínculos humanos remonta à criação. Apesar da beleza e harmonia de seu ambiente, Adão sentiu inicialmente solidão no jardim. Deus resolveu isso ao criar Eva. A narrativa de Gênesis 2 nos faz lembrar que, por sua natureza, o casamento é mais do que uma instituição formal que define direitos, deveres e condições para a união de dois seres humanos de gêneros diferentes. Mais importante: o casamento é uma relação íntima e pessoal em que dois adultos consentem em baixar a guarda, permitindo o acesso ao recôndito de seu ser físico, psíquico e espiritual. No casamento, ambos estão dispostos a se tornar vulneráveis como em nenhuma outra associação humana.

Porém, o mordomo para a sociedade contemporânea encontra resistência ao apregoar a valorização em instituições formais, como o casamento. Kinnaman (2014, p. 47) alerta:

Um conjunto paralelo de mudanças envolve a alienação em relação à instituição do casamento. Os jovens adultos estão deixando para se casar e ter filhos bem mais tarde (ou nunca). Em 1970, mais de quatro em cada cinco adultos entre 25 e 29 anos eram casados; em 2010, menos da metade das pessoas nessa faixa etária eram casadas. Nas últimas três décadas, a média de idade em que as pessoas se casam tem aumentado de forma constante, passando de cerca de 20 para cerca de 25 anos.

O abandono do casamento é uma marca de uma sociedade que desprestigia o compromisso, preferindo o prazer. Segundo Bauman (2014, p. 68), “graças a um inteligente estratagema publicitário, o significado do vernáculo de ‘sexo seguro’ foi recentemente reduzido ao uso de preservativos”. Com uma cosmovisão mercadológica e consumista, o modelo contemporâneo revela um grupo cada vez maior de pessoas dispostas a renunciar ao compromisso em nome do prazer:

E assim é numa cultura consumista como a nossa, que favorece o produto pronto para uso imediato, o prazer passageiro, a satisfação instantânea, resultados que não exijam esforços prolongados, receitas testadas, garantias de seguro total e devolução de dinheiro. A promessa de aprender a arte de amar é a oferta [...] de construir a ‘experiência amorosa’ à semelhança de outras mercadorias, que fascinam e seduzem exibindo todas essas características e prometem desejo em ansiedade, esforço sem suor e resultado sem esforço (Bauman, 2014, p. 21).

O ideal proposto pela ética cristã torna-se desafiador frente ao *status quo*. Nasce, então, maior urgência para que os mordomos de Deus vivam e, concomitantemente, promovam a santidade e compromisso das relações. Sem possuir uma mentalidade que provém da mordomia bíblica, o ser humano torna-se refém de seus prazeres, de sua carne, estando assim em rebelião com o Senhor. Como salienta White (2014, p. 127):

Os desejos imorais têm sua sede no corpo e operam por intermédio dele. As palavras ‘carne’ ou ‘carnal’ ou ainda ‘concupiscência’ da carne envolvem a natureza inferior, corrupta. A carne por si mesma não pode agir em oposição à vontade de Deus.

O pensamento acima conjectura que o conceito de “carne” na Bíblia, em sua relação com a concupiscência, tem o sentido de natureza caída devido ao pecado (Dicionário bíblico, 2016, p. 239). Tal termo expressa o desejo mais egoísta e vil que procura ver em si mesmo a única razão da existência plena e por isso desvaloriza, menospreza, afronta e profana as outras existências plenas.

Refletindo sobre os autores anteriores, propõem-se que sob o olhar do indivíduo carnal, os seres humanos são meramente objetos de suas paixões concupiscentes e descontroladas que, por fim, levam a ruína espiritual, moral, física, social, psicológica do próprio indivíduo e daqueles que fazem parte do seu convívio. A perspectiva carnal afeta toda uma sociedade e gerações vindouras. Ela é contrária à ética bíblico-cristã devido ao fato de que, nas Escrituras, cada ser humano tem um valor intrínseco, como se fosse único diante do Criador, à luz do sacrifício de Jesus Cristo (Lc 15; Jo 3:16).

A obra de mordomia é completa, transforma o pensar e o agir por meio de seus princípios que estratificam os valores cristãos em relação à vida nos relacionamentos interpessoais. Ela refina as vontades e intenções e transforma homens e mulheres que, anteriormente eram guiados pela carne, em mordomos guiados pelo Espírito. Como ensina a Bíblia: “Quem é dominado pela carne não pode agradar a Deus. Entretanto, vocês não estão sob o domínio da carne, mas do Espírito, se de fato o Espírito de Deus habita em vocês” (Rm 8:8-9).

A presença do Espírito Santo na vida daqueles que aceitaram a Cristo como seu Senhor faz com que os princípios da mordomia provoquem uma reação que aguça o desejo por refinamento e santidade. Afasta-se do contentar-se e regredir – marca da condição pecaminosa – e reveste a cada um com a convicção da filiação real (Ap 1:5-6; 5:9-10), enobrecendo o caráter e delimitando as arestas morais (Rm 12:1-2, 9-21; 13:8-10; Cl 3:5-11; Ef 2:1-10; 4:1-4, 17-5:21).

Entre diferentes fontes, autores e citações, as palavras inspiradas de Paulo encontradas na Bíblia Sagrada, em 1 Coríntios 6:19-20, dão o tom final ao presente estudo: “Acaso não sabem que o corpo de vocês é santuário do Espírito Santo que habita em vocês, que lhes foi dado por Deus, e que vocês não são de si mesmos? Vocês foram comprados por alto preço. Portanto, glorifiquem a Deus.”

O cristão é mordomo do templo do Espírito Santo, sua vida é pautada por valores éticos que testificam do senhorio de Deus sobre sua vida e que essa será devolvida para honra e glória de Deus (1 Co 10:31), inclusive no santo matrimônio.

3. Considerações Finais

Compreender o significado, profundidade e relevância da mordomia é uma importante tarefa para os cristãos que vivem nos tempos atuais. Assim, a mordomia apresenta-se como um princípio bíblico amplo que toca em variados aspectos da existência, como as riquezas, o corpo e o desenvolvimento, o olhar cuidadoso e responsável para com o tempo e os relacionamentos. Por meio dessa compreensão, preservam-se os valores bíblico-cristãos, mesmo em meio a uma sociedade permeada por hábitos de hiperconsumo, relativização de verdades, abandono de estruturas formais e voltada para o desempenho.

No trajeto deste estudo, ideias e autores corroboraram para o cumprimento do objetivo do presente artigo, que devem, agora, pontualmente serem revisitadas e fixadas.

Em seu desenvolvimento, o trabalho destinou-se, inicialmente a conceituar a mordomia e suas especificações na mentalidade bíblica. O exemplo do patriarca José e sua história de vida até tornar-se o importante governador do Egito demonstrou o poder da mordomia para benefício do indivíduo, daqueles que o cercam e da sociedade como um todo.

Analisando a relação entre Adão e Cristo, exemplos distintos de mordomia, verificou-se que em sua criação, o ser humano já fora dotado da tarefa de ser um mordomo. Havendo ocorrido a entrada do pecado, Cristo substituiu a Adão para aplicar com Sua vida a verdadeira e pura mordomia. Enquanto esteve na Terra, Ele ainda ensinou acerca do perigo do acúmulo de riquezas, motivando Seus seguidores a alcançarem o próximo em amor, como verdadeiros tesouros que poderão ser encontrados no Reino dos Céus.

Teólogos e sociólogos dialogaram na seção acerca da sociedade do desempenho. De forma especial, o tópico categorizou as demandas contemporâneas que se centram no ser humano como único responsável por suas conquistas e vitórias. Como um antídoto para tal comportamento, a mordomia centraliza as necessidades e possibilidades humanas no poder do Senhor. Como mordomo, o ser humano não deposita a sua confiança em suas próprias mãos.

Refletindo acerca do valor do tempo, o trabalho destacou a visão da sociedade contemporânea que se concentra na vida e nas conquistas no reino do espaço. Em oposição, faz parte dos aspectos da mordomia a valorização do tempo. E, por meio dele, a restauração e propagação do sábado, como instituição eterna entre o Senhor e Seus mordomos.

O artigo ainda elaborou acerca das relações fragmentadas no modelo contemporâneo. Instituições tradicionais e bíblicas, como o casamento, têm sido trocadas, descartadas e profanadas, dando lugar a modelos de relacionamentos que priorizam o prazer ao compromisso, a satisfação imediata à alegria duradoura. A mordomia tem a capacidade de contribuir por meio dos seus princípios na restauração dos relacionamentos e do indivíduo, a fim de que viva como representante digno do Criador da vida.

A bibliografia possibilitou um panorama mais abrangente dos aspectos da mordomia e das demandas da sociedade atual, contribuindo com a experiência do leitor na formação de suas conclusões.

As reflexões contidas neste artigo de revisão bibliográfica visaram instigar o leitor a ressignificar os limites das atribuições da mordomia. A visão da ética cristã à luz da mordomia bíblico-cristã mostra-se indispensável para a restauração da humanidade inserida em tempos moralmente decadentes. Conclui-se que os princípios da mordomia cristã tocam diretamente nos aspectos do viver contemporâneo, contribuindo em diferentes áreas da vida – as riquezas, o tempo, o corpo e os relacionamentos – e convidando o ser humano para uma jornada de responsabilidade e abnegação, sendo o administrador da vida que emana diretamente do Senhor.

Os autores aqui apresentados não esgotam as reflexões já produzidas sobre o tema desta pesquisa, e as ideias aqui lançadas não satisfazem todas as possibilidades de aplicações ao vasto tema da mordomia. Sugere-se aos leitores que mais pesquisas sejam realizadas para que se alcance uma visão mais ampla de todos os tópicos em que a mordomia pode contribuir, tanto para o fortalecimento das raízes bíblico-cristãs quanto para os cristãos que têm, pela fé, buscado uma vida de adoração e santificação.

Referências

ALVEZ, J. **Primeiro o reino**: como uma viúva pobre nos ensina os princípios da verdadeira adoração. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2021.

BAUMAN, Z. **Tempos líquidos**. Tradução de Carlos Alberto de Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BAUMAN, Z. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução de Carlos Alberto de Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BÍBLIA. Almeida Revista e Atualizada. **Bíblia de Estudo Andrews**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Nova Versão Internacional**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, Brasil, 2017.

BRADFORD, C. Mordomia. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011. (Série Logos, v. 9).

BUETTENER, D. **As zonas azuis da felicidade**: lições das pessoas mais felizes do planeta. Tradução de Thais Costa. São Paulo: nVersos, 2019.

BUETTENER, D. Os segredos da longa vida. **National Geographic**, novembro de 2005.

CARMO, F; FOLLIS, R. O dízimo e a construção de uma contracultura adventista. In: FOLLIS, R. (Org.). **Santo ao Senhor**: estudos escolhidos sobre o dízimo. 3. ed. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2017.

CORALIE, A. G. Dar e a adoração: um pacote inseparável. **Stewardship Ministries**, c. 2020. Disponível em: <https://stewardship.adventist.org/dar-e-a-adora%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 4 out. 2023.

DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

Dicionário bíblico adventista do sétimo dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2016. (Série Logos, v. 8).

FINLEY, M. **Tempo de esperança**: 24 horas para você renovar suas energias. Tradução de Cecília Eller Nascimento. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

FOLLIS, R. (Org.). **Santo ao Senhor**: estudos escolhidos sobre o dízimo. 3. ed. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2017.

HAN, B. C. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HESCHEL, A. J. **O Shabat**: seu significado para o homem moderno. Tradução de Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2014.

HOLLADAY, W. L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

KASCHEL, Walter. **Lições de mordomia**: servindo a Deus com excelência. Belo Horizonte, MG: Editora Betânia, 2015.

KINNAMAN, D. **Geração perdida**: por que os jovens estão abandonando a igreja e repensando a fé. Tradução de Aline de Paula Lima Monteiro. Pompeia, SP: Universidade da Família, 2014.

KIS, M. Estilo de vida e conduta cristã. *In*: DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011. (Série Logos, v. 9).

LIMA, V. S. Mordomia cristã: agregando significado. *In*: FOLLIS, R. (Org.). **Santo ao Senhor**: estudos escolhidos sobre o dízimo. 3. ed. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2017.

NEL, P. J. "שלם" *In*: VANGEMEREN, W. A. (Ed.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento**. v. 4. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2011.

PEASE, N. **Pensai nestas coisas**: pensamentos dos evangelhos. Tradução de Isolina Waldgovel e Luís Waldvogel. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1970.

RIDDLE, J. **De volta à essência**: retornando ao fundamento da adoração e de uma vida de devoção radical. Tradução de Mara Eduarda Garro. São Paulo, SP: Quatro Ventos, 2021.

RODRÍGUEZ, A. M. **Raízes da mordomia cristã**. Tradução de Luciano Correa Auricchio e César Guandalini. São Paulo: União Central Brasileira, 2016.

WHITE, E. G. **Conselhos sobre mordomia**: vivendo de acordo com o plano de Deus. Tradução de Renato A. Bivar. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WHITE, E. G. **Fundamentos do lar cristão**: você pode ser mais feliz em família. Tradução de Isolina Waldgovel. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

WHITE, E. G. **O lar adventista**. Tradução de Carlos A. Trezza. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

XAVIER, E. T. **Os adventistas do sétimo dia e o meio ambiente**. Blumenau, SC: Nova Letra Gráfica, 2016.



ORIGEM E ATUAÇÃO DOS FARISEUS NO JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO: UM ESTUDO HISTÓRICO E ARQUEOLÓGICO

CHANDLER TIAGO DOS S. SANT'ANA¹

Resumo: Os fariseus figuraram como uma das principais seitas do judaísmo do Segundo Templo, tendo participação ativa na vida religiosa e política dos judeus daqueles dias. O presente artigo busca, por meio de pesquisa histórica e arqueológica, discutir o surgimento desse grupo bem como sua relevância no cenário religioso e político do Segundo Templo.

Palavras-chave: Fariseus. Judaísmo. Política. Religião.

ORIGIN AND AGENCY OF THE PHARISEES IN SECOND TEMPLE JUDAISM: A HISTORICAL AND ARCHAEOLOGICAL STUDY

Abstract: The Pharisees emerged as one of the main sects of Judaism during the Second Temple period, playing an active role in the religious and political life of the Jews of that time. This article aims, through historical and archaeological research, to discuss the emergence of this group as well as its relevance in the religious and political landscape of the Second Temple.

Keywords: Pharisees. Judaism. Political. Religious.

¹ Especialista em História e Arqueologia do Antigo Oriente Próximo e Mediterrânea pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Especialização em Antigo Testamento pela Escola Superior de Teologia (EST). Bacharel em Teologia pelo Seminário Adventista Latino Americano de Teologia – Faculdade Adventista da Bahia. Graduando em Estudos Judaicos pelo Seminário Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer. Contato: chandlertiagosantana@gmail.com

1. Introdução

As origens do farisaísmo ainda são amplamente discutidas entre os especialistas devido à relativa ausência de fontes no que tange aos fariseus em seus primórdios. Essa seita desempenhou um papel político-religioso importante no judaísmo do Segundo Templo,² exercendo ampla influência entre os governantes e o povo comum. Nossa pesquisa visa a apresentar um panorama histórico e arqueológico do período do Segundo Templo com a finalidade de identificar o momento do surgimento do farisaísmo bem como sua influência.

A Judeia foi objeto de desejo dos grandes impérios por conta de sua localização no corredor siro-palestino. Essa realidade fez com que império após império buscasse dominá-la. Como consequência disso, essa região conheceu diferentes tipos de políticas estrangeiras que mexiam com o povo local. Uma pesquisa que busque compreender a influência dos fariseus na sociedade palestina do Segundo Templo precisa atentar para essas mudanças políticas.

História e arqueologia são ciências interdisciplinares que, por meio de seus objetos de pesquisa, podem nos levar a exibir um retrato adequado do passado (Funari, 2022, p. 85-98). Neste artigo laçaremos mão de documentos históricos disponíveis e da evidência material para reconstruir, na medida do possível, o farisaísmo daqueles dias.

2. As Origens do Farisaísmo

As origens do farisaísmo são incertas. Para alguns estudiosos as raízes desse partido devem ser buscadas na época de Esdras e Neemias no século 4º AEC (Strange, 2007, p. 237-238; Schaper, 2008, p. 403-405; Bolotnikov, 2019). Por outro lado, outros sugerem que os fariseus surgiram dos hassidim, um grupo de judeus piedosos do século 2º AEC (Evans, 2002, p. 2; Weiss, 2013, p. 647-648; Scardelai, 2014, p. 90; Murphy, 2008, p. 75).³ Há uma tendência de se estabelecer a origem dos fariseus nos hassidim, e alguns autores chegam a salientar que fariseus, saduceus e essênios⁴ tiveram origem nos hassidim (Gribble, 2008, p. 754-755; Kampen, 2007, p. 12-13). Porém, o suposto vínculo não é nada claro e carece de uma argumentação sólida (Babota, 2021, p. 45-46).

As origens do farisaísmo durante o governo de Jônatas (152 AEC), irmão e sucessor de Judas Macabeus, estão fundamentadas em um texto do historiador Flávio Josefo.

Por esta época havia três seitas judaicas, que tinham opiniões diferentes sobre os problemas humanos: os fariseus, os saduceus e os essênios. Os fariseus diziam que algumas coisas, não todas, são devidas ao destino; outras dependem de nossa vontade, sejam elas cumpridas ou não (Josefo, Antiquidades, 2013, XIII: V. 9).

² Judaísmo do Segundo Templo é o período da história judaica que se estende de Esdras até a queda do Templo de Jerusalém no ano 70 EC. Nicholas Wright (2009, p. 20) faz o seguinte comentário sobre esse período: "O judaísmo do Segundo Templo era uma mistura múltipla e vibrante daquilo que hoje poderíamos chamar de religião, fé, cultura e política (ainda que estas distinções não fossem admitidas na época). No entanto, mesmo os elementos conflitantes eram conflitantes sobre as mesmas questões: o que significava fazer parte do povo de Deus, ser fiel à Torá, manter a identidade judaica em face do mundo pagão que invadia de todos os lados e (acima de tudo e na opinião de alguns) esperar a vinda do reino de Deus, do 'século futuro' prometido pelos profetas, da redenção de Israel, esperando que ao raiar aquele dia fosse possível participar da justificação e da bênção futuras."

³ Para mais detalhes acerca desta visão, ver Saldarini (1988, p. 85-89); Yinger (2022, p. 30-34).

⁴ Sobre os saduceus e essênios, ver Sant' Ana e Fridman (2021, p. 79-82).

No entanto, a expressão grega “Κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον, por esta época havia[...]” não indica certeza. Vasile Babota (2021, p. 49) bem argumentou que o texto sugere que nem mesmo Josefo soubesse a origem exata dessa seita. O historiador não tinha nenhuma informação dos fariseus para apresentar para seus leitores até então. Outra complicação em relação às origens do farisaísmo em Josefo é que o historiador, em sua obra *Guerras dos Judeus* (2013, I: V, 2), coloca o aparecimento desse grupo apenas no reinado do asmoneu João Hircano (134-104 AEC). Josefo é amplamente citado, mas em poucos casos se discute a precisão das informações e mesmo das fontes usadas por ele (Mason, 1991, p. 40).⁵ Alexei Sivertsev (2005, p. 146-150) bem destacou que as menções de Josefo aos fariseus tanto na época de Jônatas quanto na de Hircano são artificiais. Essas menções são inseridas no texto de forma abrupta, talvez porque o historiador não tivesse as informações; Josefo, nesse caso, teve por fonte Menelau.

Em muitos casos tem se alegado que Josefo era um fariseu por conta de sua autobiografia.

Quando eu tinha cerca de 16 anos, escolhi me especializar nas escolas filosóficas entre nós. Elas são três: a primeira, dos fariseus, a segunda, dos saduceus; e a terceira, essênios, como já dissemos muitas vezes. Dessa forma, pretendia escolher a melhor – se pudesse examiná-las todas. Depois de um esforço considerável, passei pelas três. No entanto, eu não considerei suficiente para mim. Quando descobri que um certo homem pôr nome de Bannus fez sua vida no deserto, tornei-me seu devoto: vestindo roupas feitas de árvores, catando comida que crescia por si mesma e lavando-se frequentemente para purificação – com água gelada, dia e noite! Depois de ter vivido com ele por três anos e assim satisfeito meu desejo, voltei para a cidade. Com dezenove anos, e comecei a me comportar de acordo com as regras da seita dos fariseus, que é mais parecida com a chamada estoica entre os gregos (Josefo, *Life of Josephus*, 1888, 1. 10-12).

No entanto, há uma inconsistência no texto que deixa sérias dúvidas se um dia Josefo foi de fato fariseu. Ele diz que com 16 anos decidiu conhecer as três seitas judaicas, fariseus, saduceus e essênios. Porém, o tempo básico para se tornar um fariseu era de 12 meses, o que é um problema, se considerarmos que, segundo ele, viveu com Bannus no deserto por três anos e com 19 entrou para vida pública. Em outras palavras, se ele passou três anos com Bannus não haveria tempo para nenhuma das demais seitas (Feldman, 2008, p. 901-903).

Steve Mason (2007, p. 31-33) propõe que Josefo não estava falando que fez parte do farisaísmo; na verdade, estava dizendo que passou a viver de acordo com os fariseus quando estava na vida pública. Josefo não fora fariseu, mas, por questão política, teria adotado sua forma de vida para obter apoio da população em geral (Mason, 2001, p. 19-21).

A literatura de Hazal⁶ sugere que os fariseus são os sucessores dos homens da Grande Assembleia (*Knésset ha-Gedolá*) do período de Esdras e Neemias.

Moisés recebeu a Torá no Sinai e a entregou a Josué, Josué aos anciãos e os anciãos aos profetas. E os profetas o transmitiram aos homens da grande assembleia. Esses disseram três coisas: 1) seja prudente no julgamento; 2) façam muitos discípulos e 3) faça uma cerca para a Torá (*Perkei Avot*, 1.1).⁷

⁵ Para um estudo abrangente sobre os fariseus em Josefo, ver Steve Mason (1991).

⁶ O acrônimo חז"ל, Hazal vem de חכמינו זכרונם לברכה, nossos sábios de bendita memória. Essa expressão se refere aos rabinos do período talmúdico (3º séc. AEC a 6º século EC). A literatura de Hazal é uma expressão técnica para “literatura rabínica”.

⁷ Todas as citações da Mishná seguem a numeração de Neusner (1988).

Sustentar historicamente a alegação rabínica de que os fariseus são os homens da Grande Assembleia ou herdeiros do que um dia foi iniciado por eles parece difícil, pois as fontes são escassas (Seltzer, 1990, p. 197). Nossa pesquisa na próxima seção buscará exibir as transformações pelas quais o judaísmo do Segundo Templo passou para compreender onde os fariseus surgem e qual seu protagonismo nesse contexto.

3. Em busca do Cenário Histórico em que surgiu o Farisaísmo

Em 605 AEC, o rei babilônico Nabucodonosor invadia Jerusalém pela primeira vez, e muitos israelitas foram levados cativos para a Babilônia (Peetz, 2022, p. 183). Era o início de um cativeiro de 70 anos que mudaria para sempre as estruturas do Israel até então conhecido.⁸ John Bright (2018, p. 411) bem observou:

A destruição de Jerusalém e o exílio subsequente marcam a grande linha divisória da história de Israel. De um golpe, sua existência nacional terminou e, com ela, todas as instituições sobre as quais sua vida de corporação se tinha expressado: nunca mais Israel seria recriado precisamente da mesma forma. Com o Estado destruído e, como consequência natural, com o culto oficial supresso, chegara ao fim a antiga comunidade de culto nacional. E Israel se tornara, no momento, um aglomerado de indivíduos arrancados de suas raízes e vencidos, não mais um povo por algum sinal externo.

O cativeiro de 70 anos teve seu fim quando Ciro II conquistou a babilônia em 539 AEC (Heródoto, 2019, I: CLXXXIV-CCI; Reinke, 2021, p. 248-249; 2018, p. 79). Em 1879, Hormuzd Rassam descobriu o chamado Cilindro de Ciro, onde se encontra narrada a vitória do rei persa sobre Nabonido, o rei babilônico e como ele libertou os escravos.⁹

Ciro II tinha uma política de governo muito diferente de Nabucodonosor, e sua tolerância para com os governados foi marcante. Os persas não tinham uma política de opressão, antes permitiam que aqueles que estavam sob seu governo tivessem sua própria política interna desde que fossem fiéis ao império (Nodet, 1997, p. 18-19; Peetz, 2022, p. 202; Hess, 2007, p. 433-435). Essa política levou Ciro II a permitir, em 538 AEC, que os judeus voltassem para Jerusalém e reconstruíssem o Templo e a cidade. Josefo (*Antiguidades*, 2013, XI: I.1) registrou o decreto de retorno:

O rei Ciro diz: Visto que o Deus supremo de toda a terra me constituiu rei, creio que esse Deus é aquele a quem os israelitas adoram. Ele, por meio de profetas, predisse que restauraria seu Templo em Jerusalém, na terra de Judá.¹⁰

⁸ Para um estudo histórico e arqueológico de como viviam os exilados israelitas na Babilônia, ver Antonio Frizzo (2022, p. 217-269) e Douglas Pedrosa (2022, 171-187).

⁹ Para mais informações sobre o Cilindro de Ciro, ver Peetz (2022, p. 206-207).

¹⁰ A linguagem desta carta é muito semelhante ao que está no Cilindro; o rei adotava uma postura de respeito as divindades dos povos como uma forma de ganhar o apoio deles. Nas linhas 28-36 do Cilindro é dito: "De [Níniv]e (?), Assur e Susã, Agade, Eshnunna, Zamban, Meturnu, Der, até a região de Gutium, devolvi as imagens dos deuses aos sagrados centros [do outro lado] do Tigre cujos santuários foram abandonados por um longo tempo, e eu os deixei morar em moradas eternas. Reuni todos os seus habitantes e devolvi (para eles) suas moradas. Além disso, sob o comando de Marduque, o grande senhor, estabeleci-os em suas habitações, em moradias agradáveis, os deuses da Suméria e Acádia, que Nabonido, para a ira do senhor dos deuses, trouxera para a Babilônia. Que todos os deuses que estabeleci em seus centros sagrados peçam diariamente a Bel e a Nabu que meus dias sejam longos e que possam interceder por meu bem-estar. Que eles digam a Marduque, meu senhor: 'Quanto a Ciro, o rei que o reverencia, e Cambises, seu filho, [...] um reinado. Eu estabeleci todas as terras em moradas pacíficas'" (PRICE; HOUSE, 2020, p. 167-168).

Três grandes retornos do exílio são descritos em Esdras-Neemias: 1) o retorno inicial, em 537 AEC, sob a liderança de Zorobabel durante o governo de Ciro II; (Ed 1: 8-11); 2) o segundo grupo em 457 AEC, liderado por Esdras no reinado de Artaxerxes I (Ed 7:6-9); e 3) e ainda um terceiro sob Neemias, em 444 AEC, também na época de Artaxerxes I (Ne 2:1-10)¹¹ (Scardelai, 2012, p. 75-76).¹² Segundo o calendário judaico, o primeiro edito saiu em 537 AEC, pois o ano civil judaico começa em 1 de tisri; o povo sai de Babilônia em direção a Jerusalém provavelmente em sivã (maio/julho) e chega no sétimo mês, isto é, tisri (Ed 3:1). Assim o povo chegou a Jerusalém em 536 AEC (Doukhan, 2017, p. 30-31; Lasor *et al.*, 2002, p. 428).¹³

Imagem 1 – Geografia do Levante no período da reconstrução de Judá.



Fonte: Reinke (2018, p. 81).

A reconstrução da cidade acontece em um momento complicado, pois os samaritanos que desejavam ajudar na reconstrução foram impedidos. Josefo relata que uma carta foi escrita e enviada para Cambises, sucessor de Ciro II. Segundo Josefo, argumentava-se na carta que, após a reconstrução do Templo e da cidade, os judeus não pagariam mais impostos e colocariam um

¹¹ As citações bíblicas serão feitas da Bíblia de Jerusalém (2002).

¹² Para um estudo histórico e arqueológico da cronologia dos reis persas, ver Gertoux (2016).

¹³ Esdras exortou o povo a não ter relações com esses; é nesse contexto que surge o termo *judeu* como uma forma de se referir ao reino do sul, isto é, desse momento em diante judeu passa a ser uma nomenclatura distintiva (Reinke, 2021, p. 260).

rei de sua preferência para governar. Quando Cambises tomou conhecimento do conteúdo dessa epístola ordenou que fossem cessados os trabalhos em Jerusalém. Após isso, um escriba e seus associados foram até Jerusalém; eles também levaram consigo uma grande companhia e proibiram os judeus de construir a cidade e o templo (Josefo, *Antiguidades*, 2013, XI: II. 1). Assim, essas obras foram impedidas de continuar até o segundo ano do reinado de Dario, por mais nove anos; pois Cambises reinou seis anos e, naquele tempo, derrubou o Egito e, quando voltou, morreu em Damasco. Anos mais tarde, em meados de 515 AEC, o Segundo Templo fica pronto (Josefo, *Antiguidades*, 2013, XI: IV. 1-9; Schama, 2015).

Com a cidade e o Templo reedificados era necessário reorganizar as próprias estruturas da religião. O rabino Ernesto Yattah (2021) observou em uma aula que uma coisa era a religião de Moisés e outra era o judaísmo. Nesse sentido Esdras foi sobremodo importante, e não é por acaso que ele é considerado o fundador do judaísmo.¹⁴ Acerca de Esdras o que interessa nesta pesquisa é sua dupla função de *sacerdote e escriba*, pois esse status representa uma inovação importante. Afinal, Esdras era um dos importantes líderes da Grande Assembleia (Bartenura, 1482).

Esdras fora treinado na Pérsia, e essa função lhe deu prestígio perante o rei e seus contemporâneos. Jonh Walton (2018, p. 623) explica:

Na Pérsia e na Mesopotâmia, o escriba era uma espécie de comissário encarregado da manutenção da lei e da ordem, mas no mundo antigo, de modo geral, essa função era mais abrangente. Os escribas deveriam conhecer e dominar as diversas línguas conhecidas da época, saber escrever textos (cópias, ditados ou composições), conhecer a literatura tradicional, a literatura internacional (particularmente a literatura de sabedoria) e saber interpretar essa literatura (talvez até mesmo literatura legal ou ritual). Assim, em Israel, os escribas eram especialistas na Lei de Moisés. Uma de suas principais obrigações era estudar as Escrituras. Os escribas se tornaram extremamente importantes para a vida judaica no período pós-exílio.

Neemias 8:1-12 narra uma outra inovação do judaísmo do Segundo Templo: a leitura pública da Torá bem como sua explicação; agora os escribas e levitas eram os professores de Torá do povo. O ensino público democratizou o conhecimento da Torá. Esse conhecimento incentivou e permitiu que leigos perceptivos se dedicassem ao estudo da Torá. Essa classe de professores e exegetas de origem levítica atuou como árbitros da lei em Israel e salvaguardou a transmissão correta dos textos que o incorporaram (Schaper, 2008, p. 404; Josefo, *Antiguidades*, 2013, XI:V, 5-6). Como veremos, essa inovação será mais tarde o gatilho para o surgimento do farisaísmo.

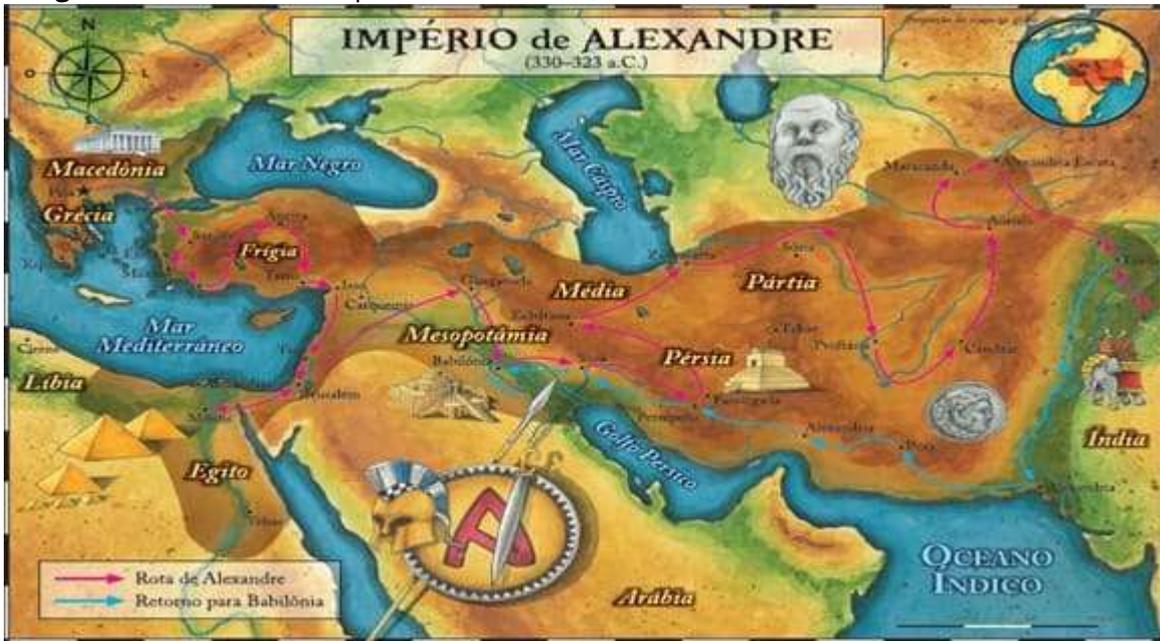
4. Entre Persas e Gregos: O Farisaísmo no Período Helenista

Não muitos anos depois de Esdras, o império persa ruiu frente ao jovem Alexandre III da Macedônia, que ficou conhecido como Alexandre, o Grande, por conta de suas façanhas (Silva, 2014, p. 597). Em 331 AEC, Alexandre derrota o rei persa Dario III em Gaugamela, e o persa, derrotado, fugiu deixando o caminho livre para Alexandre. Um ano mais tarde o macedônio entra em Persépolis, saqueia o tesouro persa; era o fim do Império Aquemênida e o

¹⁴ Um ponto de vista diferente acerca do papel de Esdras como fundador do judaísmo pode ser visto em Scardelai (2012, p. 163).

surgimento do império grego sob Alexandre (Reinke, 2021, p. 294-295; Hoffmeier, 2019, p. 198-201; Magness, 2012, p. 63).¹⁵

Imagem 2 – Extensão do Império de Alexandre, o Grande

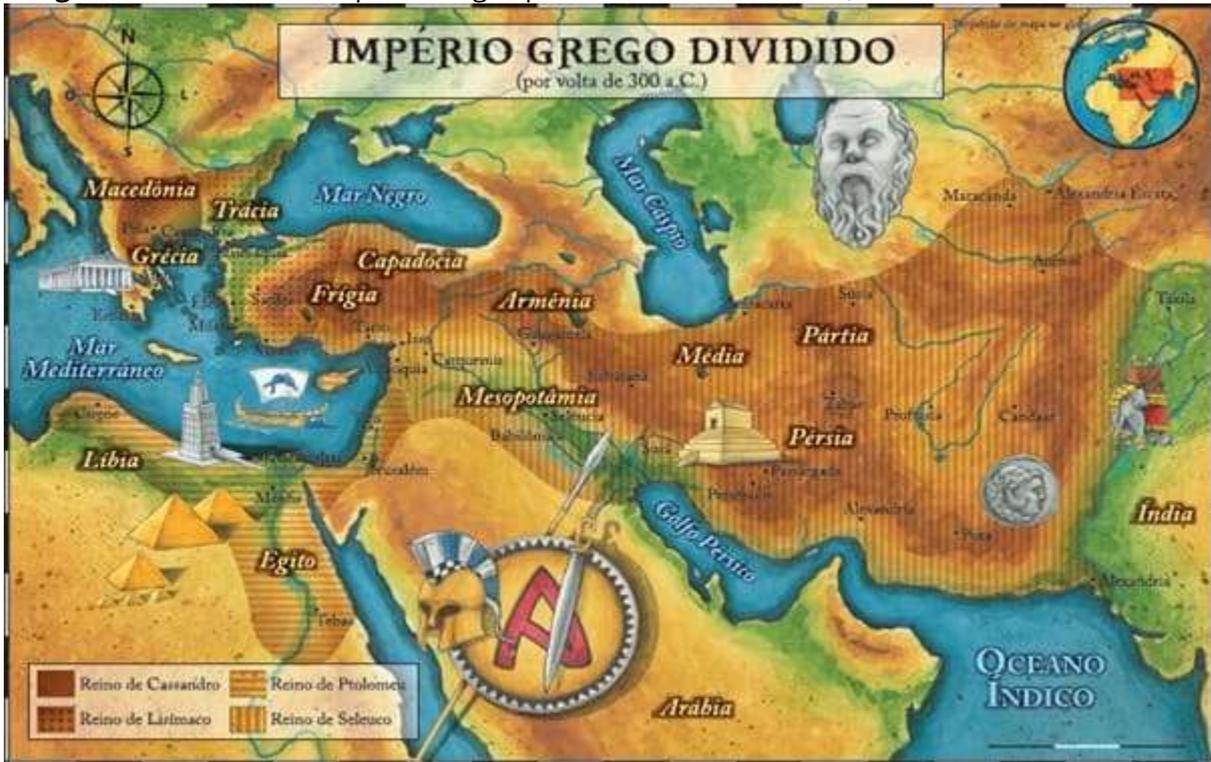


Fonte: (REINKE, 2018, p. 83).

Alexandre teve uma carreira breve como rei, mas deixou marcas na história que nem o tempo pode apagar. Quando Alexandre morreu, em 323 AEC, suas conquistas se estendiam por todo o Mediterrâneo; o rei dera início a uma revolução cultural na antiguidade tanto no âmbito social quanto religioso (Magness, 2012, p. 66). O livro de 1 Macabeus começa com uma síntese dos feitos de Alexandre, o Grande:

Depois que Alexandre, filho de Filipe, macedônio saído da terra de Cetim, venceu Dario, rei dos persas e dos medos, tornou-se rei em seu lugar, começando pela Hélade. Empreendeu, então, numerosas guerras, apoderou-se de fortalezas e eliminou os reis da terra. Avançou até às extremidades do mundo e tomou os despojos de uma multidão de povos, e a terra silenciou diante dele. Assim exaltado, seu coração se elevou. E recrutou um exército sobremaneira poderoso, submetendo províncias, nações e soberanos, que se tornaram seus tributários. Depois disso tudo, caiu doente e percebeu que ia morrer (1Mc 1:1-4).

¹⁵ André Daniel Reinke (2018, p. 82) explica: “Os helenos que os romanos chamavam de Grécia eram povos oriundos dos Balcãs e que invadiram o território no entorno do Mar Egeu a partir do segundo milênio a.C. Eram formados por grupos étnicos chamados aqueus, jônicos, eólios e dóricos. O terreno um tanto acidentado da Grécia e do entorno do mar Egeu privilegiou a separação desses povos em diversas cidades-estados independentes (embora a geografia não fosse fator determinante).”

Imagem 3 – A Divisão do Império Grego após a morte de Alexandre, o Grande

Fonte: (REINKE, 2018, p. 85).

O rei Alexandre era um entusiasta da cultura helênica e buscava levá-la o mais longe possível.¹⁶ David Hinson (1990, p. 182) salientou que Alexandre foi aluno de um dos maiores estudiosos gregos, Aristóteles. Não há dúvida de que Alexandre acreditava que estaria fazendo um bem à humanidade ao espalhar a cultura grega pelo mundo.

A cultura grega foi disseminada através das cidades helênicas: as pólis. Pólis eram cidades espalhadas pelo império. Um de seus objetivos era disseminar a cultura helênica. Os gregos acreditavam que a vida nas pólis era a única referência dentro da qual seria possível a vida humana. Os gregos tinham sua cultura em um padrão muito elevado; aqueles que não haviam sido helenizados eram considerados bárbaros. Todo o judaísmo foi afetado pela cultura grega em maior ou menor medida, tanto os judeus da diáspora quanto os de Jerusalém (Skarsaune, 2004, p. 69-70).

O processo de helenização ocorreu em todos os lugares sob o domínio grego e até mesmo alcançou áreas sobre as quais a lança de Alexandre não se estendeu. Portanto, é complexa a distinção feita por alguns estudiosos entre os judeus na Palestina e os da Diáspora em termos de níveis de helenização; a maioria dos judeus nos anos após a morte de Alexandre se viu sob o domínio de algum dos diádocos de Alexandre; esses não cessaram de levar avante a cultura helênica (Grabbe, 2000, p. 608; Borger, 2003, p. 160).

Na Babilônia, a influência helenística era provavelmente menor do que em outros lugares, já que essa área foi tomada pelos partos após menos de um século de domínio grego. Mas muitos judeus também viviam no Egito, na Síria ou na Ásia Menor, geralmente em cidades de língua grega. Muitos perderam seus conhecimentos de hebraico e aramaico como, por

¹⁶ Lester Grabbe (2000, p. 607) observa: "Alguns aspectos da cultura grega eram novos no antigo Oriente Próximo, mas nem todos eram, e os conquistadores gregos foram influenciados de muitas maneiras pelos povos entre os quais se assentaram como os influenciaram. O que está claro nos estudos recentes é que a cultura grega não deslocou o nativo; apenas acrescentou outro elemento à mistura complexa já existente."

exemplo, Filo de Alexandria, que claramente conhecia pouco ou nada de hebraico, certamente não o suficiente para usar a Bíblia Hebraica.¹⁷ A Septuaginta (LXX) foi originalmente criada para atender às necessidades dos judeus que viviam em Alexandria no Egito sob o governo de Ptolomeu, esses já não dominavam mais o hebraico e, portanto, precisavam de uma Bíblia em grego (Fischer, 2013, p. 98-106; Tilly, 2004, p. 16).¹⁸ Mesmo aqueles que mantiveram um conhecimento de hebraico e aramaico não teriam escapado da forte influência de seu ambiente de fala grega. Esequias Soares (2009, p. 56-57) observa que a LXX foi usada na própria sinagoga, o que diz muito.¹⁹

Como qualquer outro povo da região sírio-palestina, os judeus da palestina foram influenciados pela helenização.²⁰ Assim, pode-se dizer que, desde algum tempo bem no início do período grego, todo o judaísmo deve realmente ser designado “judaísmo helenístico” no sentido estrito. Um conhecimento do grego era uma maneira de se elevar no mundo, e alguns evidentemente acharam outros aspectos do estilo de vida grego atrativos. Assim, com o passar do tempo, a identidade grega mudou de ênfase, da descendência étnica para a língua e educação (Grabbe, 2000, p. 612).²¹

A medida de adoção do estilo de vida grego variou muito – com os camponeses provavelmente sendo menos afetados e a aristocracia mais. Mas, além do modo de vida daqueles que eram cidadãos de uma cidade grega, a influência grega era mais evidente nas áreas da literatura e arquitetura.

4.1. A Judeia sob o Governo Ptolomeu (333-200 AEC)

Quando Alexandre tomou a Judeia não encontrou resistência, e o povo logo se submeteu ao seu governo. Alexandre, por sua vez, não adotou uma política muito diferente dos persas em relação ao culto judaico; os judeus tinham liberdade para manutenção do sacerdócio. Quando Ptolomeu I Soter, diádoco de Alexandre, passou a governar a região, manteve a política para com os judeus (Reinke, 2018, p. 86; Marques, 2022, p. 271; Kaiser, 1998, p. 459-460). O sumo sacerdote ainda era a principal autoridade entre os judeus em questões espirituais e políticas, embora respondesse aos ptolomeus pelo que acontecia na Judeia (Hinson, 1990, p. 185).

Sob o domínio de Ptolomeu, a Judeia viveu anos de estabilidade e prosperidade. Isso permitiu que os judeus da região vivessem sua religião e desenvolvessem antigas instituições. Porém esses anos terminariam em 312 AEC, quando os selêucidas tomaram a região. Esses tinham amplo interesse pelo corredor siro-palestino, e a Judeia sempre foi cobiçada por conta de sua geografia. Era um importante corredor comercial do Antigo Oriente Próximo ligando o Egito à Fenícia, o norte da Síria, a Mesopotâmia e a Arábia (Marques, 2022, p. 271-273).

Joaquim Schaper (2008, p. 405) observou que, sob o governo ptolomeu, a Palestina experimentou décadas de crescimento econômico. O volume do comércio exterior cresceu

¹⁷ Sobre o conhecimento de Filo de hebraico, ver Rajak (2018, p. 173-188).

¹⁸ Ptolomeu e sua família no Egito foram ativos no incentivo à cultura grega. Alexandria sob o domínio dos ptolomeus se tornou um grande centro de aprendizado. Alguns dos maiores estudiosos gregos estudaram e ensinaram lá, incluindo os matemáticos Euclides e Arquimedes (Hinson, 1990, p. 183).

¹⁹ Para um estudo abrangente da LXX no judaísmo alexandrino, ver Paget (2019, p. 104-118).

²⁰ Para um estudo detalhado sobre a helenização na Judeia, ver Schürer (1985, p. 82-119).

²¹ Hans Borger (2003, p. 162-163) destaca que Judá ficou livre da influência helênica, todavia ele deixou de observar o que foi destacado acima. É evidente que o povo Judá foi menos afetado que o da diáspora, mas como salientado anteriormente não ficou totalmente isento. O próprio Borger reconhece que os *soferim* receberam grande influência do pensamento de Sócrates.

consideravelmente; os efeitos positivos foram percebidos em todo o país. Novas plantas e técnicas agrícolas foram introduzidas, a irrigação artificial produziu excelentes resultados, inovações contribuíram para a recuperação econômica geral. Uma nova classe social surgiu nesse ambiente: eram pessoas que estavam ascendendo economicamente em Jerusalém.

Nesse contexto o que fora começado por Esdras ganhou força; além dos escribas ligados ao Templo, há um grupo de escribas que surge. O bom momento lhes permitiu ascender socialmente, ter condições para estudar e se tornarem especialistas em Torá. É razoável sugerir que esse grupo emergente se tornará conhecido mais tarde como fariseus, isso inclusive explica o fato de os fariseus estarem muito mais ligados as sinagogas do que ao Templo (Schaper, 2008, p. 403-406). O meio do povo era o hábitat natural deles, e ali ganharam notoriedade como intérpretes da lei. Os saduceus, seus principais opositores políticos e teológicos, os chamavam de “líderes da ralé” (Miranda; Malca, 2001, p. 57). Nessa época ainda não eram conhecidos como fariseus; mais tarde, neste artigo, discutiremos acerca desse nome ao abordarmos seu papel no período macabeu.

No final do governo ptolomeu e início do selêucida viveu aquele que é considerado o último homem da Grande Assembleia: Simão, o Justo (Steinsaltz, 2019, p. 63; Neusner *et al.*, 2003, p. 396-397). Filho do sumo sacerdote Onias II, ele herdou do pai o sacerdócio; segundo algumas fontes, teria exercido essa função por 40 anos (Neusner, 1991, p. 24-59; Josefo, *Antiguidades*, 2013, XII: IV, 1; Eclesiástico 50:1-14; b. *Yoma* 39a:15-17).²² Na época desse sábio nasce o Sinédrio, que dá sequência à Grande Assembleia (Ausubel, 1989, p. 812-813).

O Sinédrio era composto por líderes judeus da alta sociedade e era responsável por legislar acerca das leis civis e religiosas para os judeus. Nos anos que se seguiriam ao surgimento dessa instituição, muitos embates aconteceriam entre saduceus e fariseus pelo seu controle. Em determinados momentos a liderança era dos saduceus, em outros dos fariseus e às vezes ambos trabalhavam juntos com uma minoria de fariseus, como veremos mais adiante.

4.2. A Judeia sob o Governo Selêucida, Macabeu/Asmoneu (200-63 AEC)

Quando Antíoco III tomou a Judeia, em 312 AEC, as coisas não mudaram muito para os judeus que viviam ali, e a política dos ptolomeus foi mantida. Porém essa realidade iria mudar com seu sucessor, Antíoco IV. Ao Antíoco IV tentar uma investida contra o Egito, sem sucesso, por temor de Roma, retrocede e, no seu retorno, se volta contra Jerusalém. Quando ele conseguiu dominar Jerusalém, matou muitos que se opunham ao seu governo; após saquear o tesouro do Templo retornou a Antioquia. Para apressar o andamento da helenização, Simeon ben Tobias depõe o sumo sacerdote Onias III; colocando no seu lugar Jason, que tinha o apoio de Antíoco IV. Com o trabalho e a opressão desses homens em 172 AEC Jerusalém é proclamada uma pólis (Marques, 2022, p. 290).

Em 168 AEC, Antíoco tentou eliminar o culto ao Deus de Israel. O rei construiu um altar de ídolos no altar de Deus, matou um porco e, assim, ofereceu um sacrifício, algo extremamente grave para a religião judaica, que tinha os suínos como animais imundos e qualquer fiel deveria ficar longe deles. Ele ainda os obrigou a abandonar a adoração que faziam ao seu Deus e a adorar aqueles que ele considerava serem deuses; e os fez construir templos e erguer altares para ídolos em todas as cidades e aldeias (Josefo, *Antiguidades*, 2013, XII: V, 4). Os rolos da Torá

²² Todos os textos do Talmude Babilônico são da edição de Neusner (2011) e os textos do Talmude de Jerusalém são de Neusner (2010). As citações do Talmude Babilônico serão indicadas por um “b.” antes do tratado citado e as do Talmude de Jerusalém por um “j.” antes do tratado citado.

foram queimados e quem os possuísse era morto. As mães que circuncidavam seus filhos eram assassinadas (1Mc 1:44-64).

O antissemitismo era uma realidade vívida e intensa para os judeus da época. Apenas a revolta dos macabeus trouxe uma revogação do decreto.

Por esses dias surgiram de Israel indivíduos desprezíveis que seduziram a muitos, dizendo-lhes: “Vamos! Aliemo-nos às nações que os cercam, pois, depois que delas nos separamos, sobrevieram-nos muitos males.” Agradou-lhes tal arrazoado, e alguns de entre o povo apressaram-se a ir ter com o rei, o qual lhes deu autorização para observar as práticas das nações [ou dos gentios], conforme os usos delas. Construíram, pois, um ginásio em Jerusalém, refizeram o seu prepúcio, renegaram a aliança santa para se associarem aos pagãos e venderam-se para fazer o mal (1Mc 1:11-15).

Os habitantes de Mondin que não haviam se submetido ao decreto do rei continuaram a oferecer seus sacrifícios. O livro de 1 Macabeus registra o momento em que os emissários do rei chegam até o velho sacerdote Matatias para que esse ofereça um sacrifício de acordo com os requisitos do rei. Matatias se recusa, mas um judeu se atreveu a fazer o sacrifício. O velho sacerdote, tomado de ira, derrubou o altar e assassinou o funcionário do rei que ordenava o sacrifício (1Mc 2:17-28).

Matatias, após esse feito, convida todos os judeus que não concordavam com a helenização a fugirem para as montanhas com ele. Esconderam-se em cavernas com seus filhos e esposas, mas quando os generais do rei souberam, tomaram todas as forças que tinham na cidadela de Jerusalém e perseguiram os judeus no deserto; ao encontrarem os rebeldes queriam que estes desistissem de sua oposição ao governo selêucida, porém, segundo a narrativa de Josefo e Macabeus, os rebeldes não voltaram atrás. Os selêucidas então os atacaram em um sábado e os queimaram, como estavam nas cavernas, sem resistência. Eles não se defenderam naquele dia, porque não estavam dispostos a quebrar o sábado, mesmo em tal situação. Segundo Josefo, havia cerca de três mil homens, com suas esposas e filhos entre os que morreram nessas cavernas; mas muitos dos que escaparam juntaram-se a Matatias e o nomearam para ser seu governante (Josefo, *Antiguidades*, 2013, XII: VI, 1-4).

Era o início da revolta macabeia; Matatias, sendo avançado em idade, faleceu pouco depois do início, e Judas Macabeu seu filho, se tornou o líder; ele foi o responsável por expulsar os selêucidas da terra. Em 164 AEC, o Templo foi reconsagrado, data essa que posteriormente passou a ser celebrada no feriado de Hanuká (festa das luzes). A vitória dos Macabeus resultou no estabelecimento de um estado judaico parcialmente autônomo e reconhecido pelos sírios e, mais tarde, em um estado judeu independente. A insurreição dos Macabeus representava a autodefesa do judaísmo contra a “helenização” forçada (Josefo, *Guerras dos Judeus*, 2013, I:I, 1-6; Bruce, 1988, p. 458; Satran, 2009, p. 333).

É no período dos macabeus que surgem os termos *helenismo* e *judaísmo*, que representavam dois estilos de vida diferentes (antagônicos). James Dunn (2003, p. 401) observa acertadamente:

O “judaísmo” é apresentado como um ponto de união para a resistência aos sírios e para um levantamento da identidade nacional como povo da aliança do Senhor. Dito de outra forma, “judaísmo” foi cunhado como um título para o defender ao contrário do “helenismo” (2Mc 4:13). Em outras palavras, o termo “judaísmo” parece ter sido cunhado como meio para dar enfoque à determinação dos patriotas. Não era, simplesmente, descrição neutra da religião dos judeus, como poderíamos compreender hoje.

Após a morte de Judas Macabeus quem dá sequência ao seu legado é seu irmão Jônatas. Judas liderava o povo e um exército judeu. O comando de Jônatas possibilitou expandir o território e conquistar a independência. Jônatas fez vários acordos e alianças com vários países, como Esparta, e inclusive com a potência da época, a República Romana, para que fosse reconhecida a situação de Israel como nação livre perante o império selêucida. Jônatas prossegue com a revolta, até que no ano de 152 AEC ganhou o cargo de sacerdote de Israel por decreto de Alexandre Balas, rei selêucida. Embora a família dos macabeus não fosse da linhagem de Zadoque, permaneceram sacerdotes até o período romano (Josefo, *Antiguidades*, 2013, XIII; Skarsaune, 2004, p. 42).²³

Jônatas morre em 143 AEC e foi sucedido por Simão, seu irmão que assume a “coroa” em 142 AEC. Ele conseguiu a isenção de impostos e o reconhecimento dos selêucidas. Simão foi eleito pelo povo como o novo sumo sacerdote e coroado como príncipe. Depois, angariou o apoio dos romanos, conseguindo dessa forma tornar Judá um reino independente (Reinke, 2018, p. 86; Nodet, 1997, p. 47-51). Simão foi morto em 135 AEC pelo seu genro. Sua morte representava o fim da dinastia macabeia e o início da *asmoneia* em Judá que teria sequência sob a liderança de seus netos (Josefo, *Antiguidades*, 2013, XIII: VII). João Hircano, filho de Simão, tomou o título de príncipe rapidamente e assumiu o governo.

João Hircano I (134-104 AEC) é um nome importante na dinastia asmoneia, pois durante seu governo algumas controvérsias marcaram o judaísmo do Segundo Templo, controvérsias que talvez tenham dado origem à comunidade de Qumran. Hircano I deu início a uma política de conquista, usando mercenários helenistas, bem como soldados judeus. Anexou áreas a leste do Jordão, a idumeus ao sul e as terras samaritanas até Citópolis (Bete-Seã) ao norte. Os idumeus foram forçados a aceitar a circuncisão e a viver de acordo com a *lei judaica*. Esse zelo de Hircano I para com a lei judaica pode estar vinculada à sua relação com os fariseus. Josefo atesta que João Hircano fora seguidor dos fariseus e certamente absorveu seus ideais quanto à observância da lei.

Josefo (*Antiguidades*, 2013, XIII: X. 5) inclui uma história segundo a qual João Hircano I deixou de lado a lealdade aos fariseus e passou a dar apoio aos saduceus (SCHÜRER, 1985, p. 281-286). Essa cisão teria acontecido porque um indivíduo chamado Eleazar teria posto em dúvida a idoneidade da mãe de João Hircano I, sugerindo que, na época em que a mãe de Hircano I fora cativa de Antioco IV, ela poderia ter sido violada. Isso implicava que a pureza da genealogia sacerdotal de Hircano estava em dúvida. Então um saduceu chamado Jônatas teria informado Hircano I que os fariseus tinham o mesmo posicionamento desse indivíduo. Assim Hircano I ficou irado por colocarem em dúvida a dignidade de sua mãe e rompeu com os fariseus.

Em certa ocasião, ele os convidou [os fariseus] para um banquete e os celebrou muito. Ao vê-los encorajados, começou a dizer-lhes que sabiam muito bem que ele queria ser justo e agir segundo a vontade de Deus, como ensinam os fariseus. Pediu-lhes que, se vissem que ele estava pecando e se desviando de alguma coisa, o corrigissem e indicassem o caminho certo. Quando eles testemunharam sua virtude, ele ficou satisfeito com seus elogios. Mas um dos convidados, chamado Eleazar, um homem perverso e sedicioso, disse: “Já que queres saber a verdade, se queres ser justo, deixa o pontificado e contenta-te em ser príncipe do povo.” Hircano perguntou por que ele deveria abdicar do pontificado. “Porque aprendemos com nossos anciãos”, respondeu ele, “que sua mãe era uma escrava durante o reinado de Antioco Epifânio.” Era falso.

²³ Anteriormente nesta pesquisa destacamos que Josefo coloca os fariseus pela primeira vez nesse período, isto é, sob o governo de Jônatas. Porém salientamos que existe uma incongruência no relato deste historiador: o próprio Josefo (*Antiguidades*, 2013, XIII: V. 9) parece não ter certeza acerca da origem desse grupo.

Hircano ficou indignado, assim como todos os fariseus (Josefo, *Antiguidades*, 2013, XIII: X. 5).

Todavia, os estudos críticos têm demonstrado que essa história vem de outra fonte, Menelau. O texto é inserido de forma abrupta em uma narrativa que era favorável aos fariseus e seu relacionamento com Hircano I; em toda a narrativa há um bom relacionamento entre os fariseus, o sumo sacerdote e Hircano I (Mason, 1991, p. 215-220; Sivertsev, 2005, p. 149-150). Eleazar em nenhum momento é mencionado como sendo fariseu, porém a inserção de uma nova fonte no texto fez parecer que ele fazia parte do grupo dos fariseus. A narrativa indica um culpado, Eleazar. Este, por sua vez, é descrito como tendo uma natureza maligna. Assim o zelo de Josefo em promover Hircano I e desacreditar os fariseus levou a uma redação um tanto desajeitada (Mason, 1991, p. 230).

Uma fonte arqueológica importante da época de Hircano I são as moedas, pois o uso feito nelas do hebraico e de símbolos judaicos podem depor acerca de seu compromisso com antigas tradições e mesmo uma influência farisaica. As moedas do período de João Hircano I trazem símbolos alusivos à realeza (como diademas) e à vitória (como coroas de flores e âncoras). Elas também exibem inscrições com o nome e título do asmoneu da época em que foram cunhadas. As inscrições estão em hebraico. No caso das moedas de Hircano é usado o paleo-hebraico, estilo de escrita usado desde a época de Davi até o século 5º AEC, quando se adotou a forma quadrática do aramaico para escrita hebraica. Os arqueólogos veem no uso dessa escrita uma alusão à monarquia davídica (MAGNESS, 2012, p. 105). O texto da moeda diz: “Yehohanan, sumo sacerdote, e o Conselho dos Judeus.” Hircano é o primeiro governante asmoneu a colocar seu nome nas moedas.

O uso do paleo-hebraico em especial era significativo. Já observamos que os judeus em geral adotaram o aramaico e posteriormente o grego, principalmente aqueles que eram favoráveis ao helenismo. O conhecimento de hebraico era restrito àqueles que eram versados na lei e principalmente o paleo-hebraico. É razoável sugerir que o uso desses elementos por Hircano I sejam devidos a influência farisaica em sua vida.

Imagem 4 – Moeda de João Hircano I.



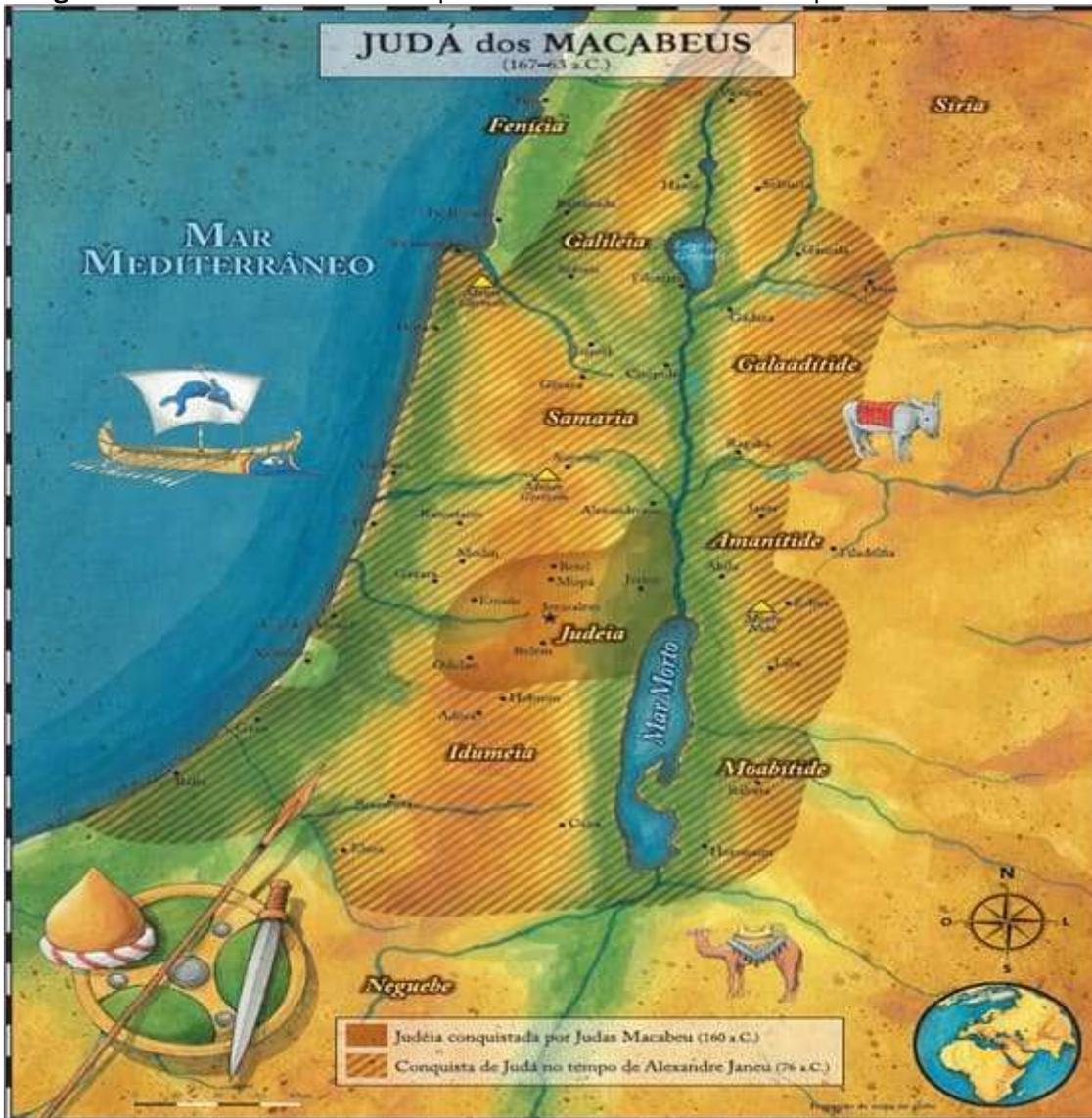
Fonte: Magness (2012, p. 105).

Uma das principais fontes históricas para a reconstrução da história de Judas Macabeus até João Hircano I é o livro de 1 Macabeus, o que é singular pela própria natureza farisaica da obra. Esse livro foi escrito originalmente em hebraico e posteriormente traduzido para o grego.

Sua origem hebraica indica que foi produzido por alguém versado nessa língua e, portanto, apegado às tradições de seu povo, em contrapartida a muitos judeus helenistas, que estavam dispostos a deixar o estilo de vida judaica para viver o helenístico. A forma como esse livro exalta a observância da lei e a importância de preservá-la, mesmo que isso possa custar a vida, indica que o autor era um judeu que buscava a preservação da lei judaica. É razoável que esse livro tenha sido escrito em círculos farisaicos alguns anos após a morte de Hircano I (Leonhard, 1980, p. 71-76).²⁴

Após a morte de Hircano I em 104 AEC seu filho Aristóbolo I assume a liderança, porém faleceu um ano depois (103 AEC). Alexandre Janeu (103-76 AEC), outro filho de Hircano, assume o trono. Janeu é o primeiro asmoneu a se declarar rei e também exerceu o sacerdócio. Durante seu governo conseguiu expandir o reino conquistando Moabe e Gileade.

Imagem 5 – Territórios dominados pelos Macabeus e Asmoneus após a Revolta Macabeia.

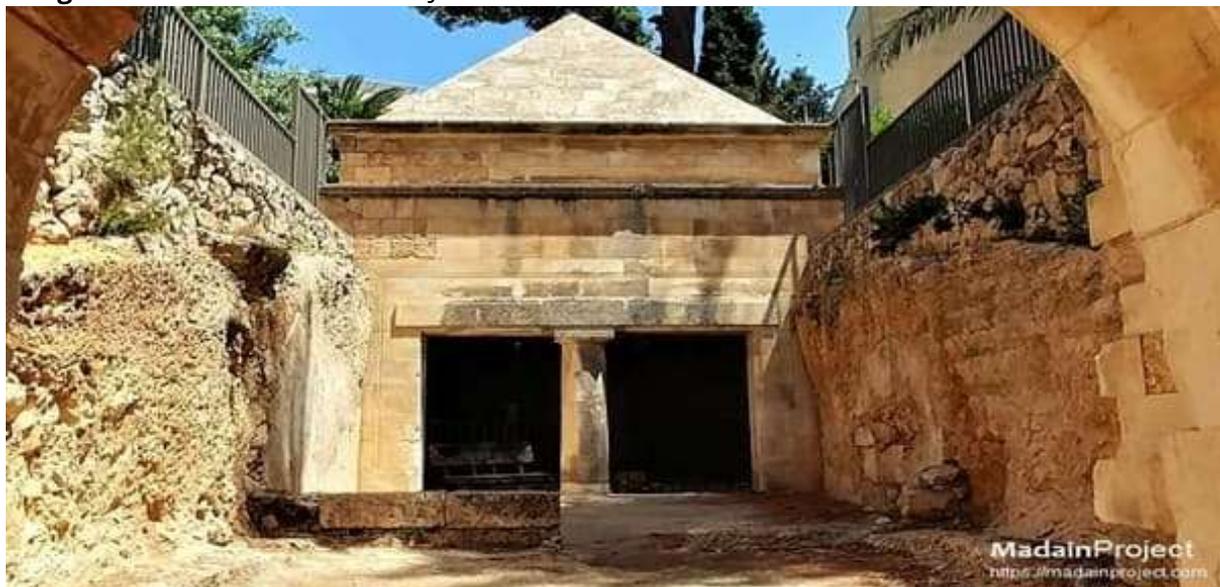


Fonte: Reinke (2018, p. 87).

²⁴ Um estudo abrangente sobre os livros dos Macabeus pode ser encontrado em Geza Xeravits e Jozsef Zsengeller (2007).

Em 1956, foi encontrada a tumba de Alexandre Janeu e onze anos mais tarde Levi Yitzhak Rahmani a escavou.

Imagem 6 – Tumba de Alexandre Janeu.



Fonte: Madain Project (2017).

A tumba de Janeu é importante porque reflete a natureza da relação do governo asmoneu com a cultura helênica e judaica. O uso da ordem dórica, *loculi* e da língua grega refletem a influência helenística na família do falecido. Os grafites foram desenhados a carvão ou incididos no reboco das paredes, e os grafites exibem diversas inscrições em aramaico e uma em grego. Ainda foram encontrados os desenhos de cinco menorás de sete braços (Magness, 2012, p. 98).

Moedas da época de Janeu também foram encontradas com o mesmo tipo de escrita paleo-hebraica seguido nas moedas de Hircano I, pai de Janeu.

Imagem 7 – Moeda de Alexandre Janeu.



Fonte: *Journal of Jewish Studies*.

No governo de Alexandra, esposa do falecido Alexandre Janeu (76-67 AEC), os fariseus retomam o Sinédrio e conseguem exercer um nível de influência significativo, porém o uso do

aramaico e de símbolos caros ao judaísmo como a menorá indicam que os fariseus não estivessem tão distantes da família “real” nos anos anteriores e até exerciam certa influência. Mencionamos anteriormente que Hircano I, pai de Janeu, fora seguidor do farisaísmo.

Ainda que as informações de Josefo quanto ao aparecimento dos fariseus na época de Jônatas ou Hircano I sejam vagas, elas apontam para uma direção: os fariseus estavam presentes na vida da família desde os tempos antigos e exerceram certa influência sobre eles. Diferente dos sacerdotes anteriores que tinham um compromisso com a helenização, esses últimos foram afetados por ela, porém tinham um certo respeito pela lei judaica, que, ao que tudo indica, aprenderam dos fariseus. O maior líder fariseu da época, Simeon bem Shetach, era irmão de Alexandra.

Após a morte de Alexandra em 67 AEC os irmãos Hircano II e Aristóbulo lutavam pelo direito do trono quando, em 63 AEC, os romanos iriam interferir nessa situação (Borger, 2003, p. 178-181; Bull, 2009, p. 209; Skarsaune, 2004, p. 41-43).

5. A Judeia sob o Governo Romano (63 AEC-70 EC)

Hircano II, por ser mais fraco, precisaria de apoio externo para obter vitória contra Aristóbulo. Tal apoio viria do general romano Pompeu que, no início, resistiu à ideia, mas acabou tomando partido por Hircano II em 63 AEC. O romano estabeleceu Hircano como sacerdote e colocou Antípater, que até então estava governando a Idumeia para governar em Jerusalém. Hircano II e Antípater ficaram no poder de 63 a 40 AEC, porém uma guerra civil entre Júlio César, Pompeu e Marco Crasso era a preocupação do momento para os romanos, e essa teria implicações no governo da Judeia (Maier, 2005, p. 173-175).

Pompeu e Crasso eram líderes importantes em Roma e aspiravam ao senado para terem mais poder. Pompeu queria terras para recompensar seus soldados, e Crasso era rico, mas não gozava de influência política. Júlio César apresenta para ambos uma ideia a fim de atender as necessidades tanto de Crasso quanto de Pompeu. César sugere a criação de um triunvirato; ele seria cônsul e atenderia às ambições de Pompeu e Crasso (Suetônio, 2019, p. 18-19; Plutarco, 2020, p. 150; Sant’ Anna, 2015, p. 178). Porém, os métodos nada ortodoxos de César despertaram a rejeição do senado, quando se viu prestes a ser destituído do cargo parte para a conquista da Galia, uma conquista há muito sonhada pelos romanos. Sua vitória contra Vercingetórix, chefe gaulês, implicaria em apoio popular, o que lhe daria força política para não ser destituído (Plutarco, 2020, p. 153-155). Em 55 AEC, Crasso toma a mesma atitude de César, ele decidiu tentar buscar glória no Oriente ao conquistar os partos. Financiou sua guerra saqueando o Templo de Jerusalém, porém não teria o mesmo sucesso de César, foi assassinado pelos partas e acabou com a boca cheia de ouro derretido como forma de castigo por sua avareza (Josefo, *Guerras dos Judeus*, 2013, I: VIII, 1-9; Montefiore, 2013, p. 111).

Enquanto César estava fora de Roma e Crasso morto, Pompeu tratava de criar leis para que César não conseguisse o consulado; foi exigido que ele voltasse a Roma para ser julgado pelo senado. Essa postura de Pompeu levou César a tomar uma decisão radical: em 49 AEC ele atravessaria o rio Rubicão. O rio ficava no centro da Itália dando acesso à Península Italiana; qualquer um que o atravessasse com um exército estaria declarando guerra a Roma. Quando Pompeu toma conhecimento do ato de César decide deixar a cidade temendo não poder vencê-lo em batalha (Suetônio, 2019, p. 27-30; Eyler, 2014, p. 231). César, por sua vez, envia Marco Antônio para a cidade e segue para as terras gregas na Macedônia em uma cassada a Pompeu por quatro meses. Em 48 AEC, na chamada Batalha de Farsalos, Pompeu, mesmo com um exército maior, amargou uma derrota contra César (Suetônio, 2019, p. 31).

Derrotado, o general foge para o Egito onde morreu nas mãos dos Ptolomeus. Júlio César seguindo sua caçada segue para o Egito e, quando lá chega, toma conhecimento da morte de Pompeu. Sua passagem pelo Egito foi marcada por seu relacionamento com a rainha Cleópatra, que o prendeu em terras egípcias por um tempo (Suetônio, 2019, p. 39-41). Quando, mais tarde, os egípcios se revoltaram contra Cleópatra, César se viu preso em Alexandria; essa era a oportunidade de Antípater, que antes havia apoiado Pompeu, se redimir com César. Ele marchou para o Egito com um exército judeu de três mil homens, que convenceu os judeus que estavam no Egito a apoiarem Júlio César. Esse ato garantiu a Júlio César a vitória, e Antípater ganhou seu apoio para governar em Jerusalém. César foi nomeado ditador pelo senado em 46 AEC, cargo que exerceu até ser assassinado em 44 AEC (Montefiore, 2013, p. 112-113; Domingues, 2019).

Imagem 8 - Relevô do Templo de Denderano, no Egito, que exhibe Cleópatra, Júlio César e seu filho Cesarião, nascido em 47 AEC.



Fonte: Domingues (2019).

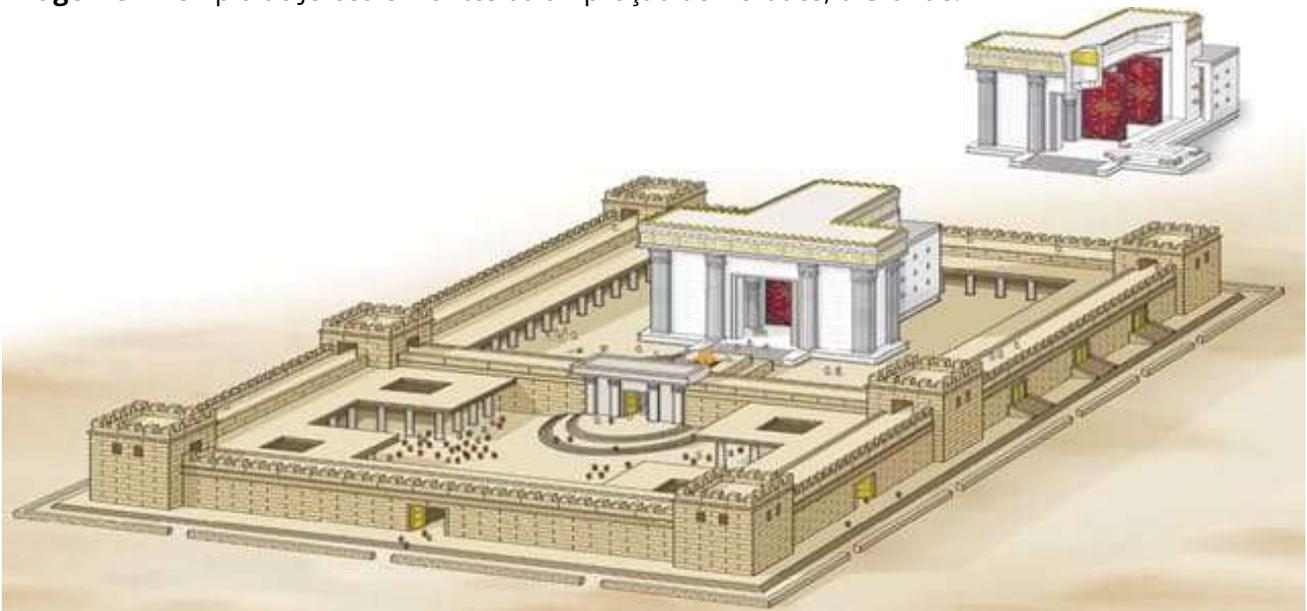
O sucessor de Júlio César, Marco Antônio, e seu parceiro Otaviano em 40 AEC nomearam Herodes como rei da Judeia e aliado de Roma (*rex socius et amicus Populi Romani*). Porém, Antônio não era um estrategista brilhante como César, e sua liderança em meio a conflitos foi complicada (Montefiore, 2013, p. 116). Os partos aproveitaram os conflitos romanos para conspirar contra Herodes e seu irmão Farsal. Após uma cilada dos partos, Farsal é morto e Herodes tem de entregar o trono para Antígono (Josefo, *Antiguidades*, 2013, XIV: XIII, 1-10). Herodes, filho de Antípater, que fora instituído pelo senado romano como o governante da Judeia, se viu em uma situação delicada, mas, com o apoio de Marco Antônio e dos Ptolomeus, ele conseguiria se estabelecer como governante de Jerusalém de 37-4 AEC.

Ao assumir o governo, Herodes ordenou a morte de 45 fariseus do Sinédrio acusando de serem pró-asmoneus. Esses haviam condenado ações ilegais de Herodes na Galileia em 37 AEC

ao matar rebeldes. Nessa matança Herodes deixou apenas dois líderes do Sinédrio vivos: Shemaía e Avtalion, pois eles haviam o defendido perante o Sinédrio. Os fariseus se viam constantemente em intrigas políticas e precisavam se posicionar de um lado nesses conflitos. Esse quadro parece apontar na direção de que esses homens tinham um certo protagonismo em Jerusalém. De fato, Josefo indicou que eles tinham muita influência entre os políticos, talvez pelo fato de estarem entre as massas e, assim, terem o apoio delas. Nenhum político se mantém muito tempo no poder sem o apoio popular.

O povo da Palestina viu nesse período um avanço significativo na segurança pública e nas construções. Herodes construiu cidades, aquedutos, pontes, estradas, teatros e ginásios, entre outros. Ainda ampliou generosamente o templo de Jerusalém, porém, por seu desconhecimento da religião judaica, colocou uma águia romana sobre os portões; seu falecimento se deu em 4 AEC por uma doença no intestino (Borger, 2003, p. 188-189; Skarsaune, 2004, p.44).

Imagem 9 – Templo de Jerusalém antes da ampliação de Herodes, o Grande.



Fonte: Reinke (2018, p. 100).

Herodes ficou famoso por ser um grande construtor, essas construções tinham por finalidade ganhar o apoio tanto dos romanos quanto dos judeus. O apoio da população judaica veio em grande medida pela ajuda de Shemaía e Avtalion. Eles ajudaram Herodes a conseguir popularidade como gratidão por ele ter poupado suas vidas quando Herodes matou os membros do sinédrio (Vermes, 2008, p. 29).

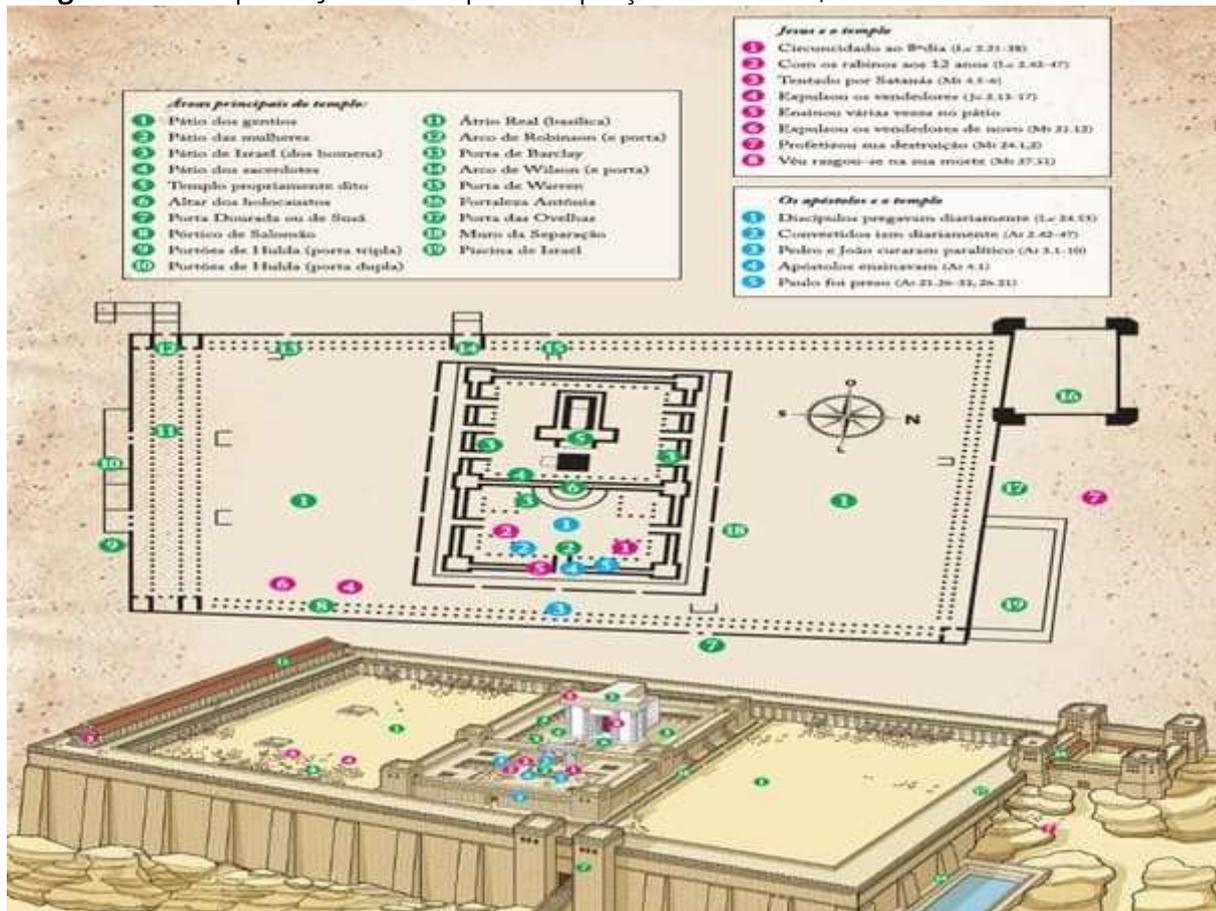
Como parte de seu plano para ganhar o apoio dos judeus, Herodes tomou como esposa Mariamne, irmã de Hircano II. Ele achava que se casando com uma princesa asmoneia seu status iria melhorar em Judá. Mas não foi o suficiente para os asmoneus, e em 29 AEC ele manda matar Mariamne e buscou acabar com a família asmoneia. Sua sede de poder era tal que em 7 AEC ele manda matar os dois filhos que teve com a princesa asmoneia, Alexandre e Aristóbulo (Vermes, 2008, p. 30, 130-134). Acerca de Herodes e sua política Reinke (2019, p. 310) destacou:

Herodes governou a província com mão de ferro e apoio militar de Roma, mas tentou agradar a gregos e troianos, ou melhor, a romanos e judeus. Manteve o sumo sacerdócio e os cultos da Lei, patrocinou a ampliação do templo de Jerusalém, resultando em uma magnífica e monumental obra de estilo helenista, embora mantivesse a planta básica

anterior. Patrocinou ainda muitas outras construções impressionantes, incluindo fortalezas militares e cidades inteiras seguindo o urbanismo greco-romano, homenageando o imperador ao batizá-las de Cesareia e Sebaste (versão grega de Augusto, construída sobre o que restou de Samaria). A intensidade de sua pacificação e de suas construções fez com que ele fosse conhecido como Herodes Magno.

Acerca de Herodes, ironizou Geza Vermes (2008, p. 29): “Herodes era um cruzamento de gênio e monstro; foi um magistral equilibrista cujos passos parecem ter sido sempre protegidos pela sorte.”

Imagem 10 – Templo de Jerusalém após a ampliação de Herodes, o Grande.



Fonte: Reinke (2018, p. 101).²⁵

Depois da morte de Herodes, o que era um único reino foi dividido em três províncias, ficando a Judeia e Samaria sob o controle de Arquelaus. Já a Galileia foi dada ao filho de Herodes, Herodes Antipas. A região nordeste ficou com Filipe (Lawrence, 2008, p.130-131).

5.1. Fariseus Contemporâneos de Herodes e seus Sucessores

Os sucessores diretos de Simeon ben Shetach, irmão de Salomé Alexandra, foram Shemaia e Avtalion, mencionados anteriormente como pró-Herodes. Eles fazem parte de uma época em que os fariseus não eram conhecidos pelos nomes. Os nomes de poucos fariseus desse

²⁵ Para um estudo abrangente acerca do Templo de Jerusalém, ver Roitman (2016); Ritmeyer (2002); Brosh (2008); Backhouse (1996).

período são conhecidos. Esse período é denominado pelos especialistas em literatura de Hazal como a *era dos Zugot* (Steinsaltz, 2019, p. 63). Zugot eram duplas de fariseus que lideravam o Sinédrio: um era o *nassí* (presidente) e o outro era o *av beit din* (chefe do tribunal rabínico). Com o final da era de zugot começa o chamado período tanaíta com Hilel, discípulo de Shemaía, e Avtalion.

A tradição talmúdica descreve os fariseus dos séculos 1º AEC e 1º EC e seus primeiros sucessores em duas alas ou escolas. Elas foram nomeadas em homenagem aos dois grandes sábios Hilel e Shamai, que floresceram no final do 1º século AEC, cerca de 100 anos antes de o templo de Jerusalém ser destruído pelos romanos. Hilel e Shamai são dois grandes nomes do judaísmo do Segundo Templo, e a literatura de Hazal registra cerca de 316 controvérsias entre eles. A escola de Shamai tendia a ser mais rígida em suas posições. A escola de Hilel e geral era mais “liberal”. Das 316 controvérsias, somente em 55 a escola de Shamai fez regras mais leves (Scott, 2017, p. 183; Goldenberg, 1996, v. 5, p. 1158).²⁶

Hilel é considerado um dos maiores sábios da história do farisaísmo, marcou seu tempo, teve muitos discípulos e faleceu quando Jesus de Nazaré ainda não havia iniciado Seu ministério. Foi um eminente estudioso judeu e líder rabínico em Jerusalém no início do período herodiano. Os detalhes biográficos são escassos, mas parece certo de que Hilel era nativo da Babilônia, possivelmente como parte da política de Herodes de levar judeus da diáspora para Jerusalém (GAFNI, 2022). Nasceu por volta de 30 AEC e morreu em 20 AEC (b. *Pessahim* 66a; *Sukkah* 20a). Quando tinha 40 anos ele foi a Jerusalém para estudar exegese bíblica, e Shemaía e Avtalion, dois dos primeiros grandes “expositores” (b. *Pessahim* 70b), tornaram-se seus professores.²⁷ Hilel pagava a metade de seus ganhos diários como trabalhador para estudar na academia de Shemaía e Avtalion:

A. Nossos rabinos ensinaram sobre a autoridade tanaíta: B. O homem pobre, o homem rico e o homem iníquo chegam a julgamento. C. Para o homem pobre, eles dizem: “Por que você não se envolveu no estudo da Torá?” D. Se ele diz: “Eu era pobre e preocupado em ganhar a vida”, eles dizem a ele: “Você já foi mais pobre do que Hilel?” E. Eles disseram sobre Hilel, o Ancião, que todos os dias ele trabalharia como diarista e ganharia um tropaico. Metade ele pagou [pelo ensino] ao tesoureiro da casa de estudo, a outra metade que ele gastou para comer para si e para sua família. F. Uma vez ele não encontrou trabalho diurno e o tesoureiro não o deixou entrar. Ele subiu e se suspendeu e se sentou na boca da claraboia para ouvir as palavras do Deus vivo da própria boca de Shemaía e Avtalion. G. Eles dizem: Aquele dia era a véspera do sábado [sexta-feira], no solstício de inverno, e nevava sobre ele do céu (b. *Yoma* 35 b).

Hilel destacou-se na elucidação das regras legais (*halakot*) das Escrituras e seu zelo pelo estudo da Torá, apesar de sua pobreza, e tornou-se um modelo para os futuros alunos. Alguns estudiosos destacam que Hilel era voltado para a população mais simples. De acordo com um relato no Talmud, Hilel tornou-se o líder do povo judeu durante o período Segundo Templo por

²⁶ Um estudo detalhado sobre esses dois fariseus pode ser encontrado em Steinsaltz (2020, p. 15-34).

²⁷ Algumas tradições afirmam que Hilel, como Moisés, viveu 120 anos e que ele era descendente de Davi (b. *Ketubot* 62b), mas essas afirmações parecem ser veneração piedosa e não fatos. Os textos rabínicos dividem sua vida em três períodos: até os 40, foi trabalhador na Babilônia; de 40 a 80 estudou em Israel; dos 80 em diante foi patriarca (Miranda; Malca, 2001, p. 119-121; Neusner, 1971, p. 296; Way, 2002, 2. 716). Hilel é conhecido como um mestre e homem humilde e manso sem igual (Flusser, 2002, p. 49). Dos seus sucessores, apenas Yohanan ben Zakkai e Akiba foram considerados seus iguais. Precisamente por causa da importância que veio a ser atribuída ao nome de Hilel a tarefa de extrair informações biográficas das lendas que o cercam é extremamente difícil. Hilel veio a ser lembrado como o sábio ideal, e as histórias que contam seus atos e ensinamentos são às vezes demonstravelmente mais didáticas do que históricas. Mesmo que os fatos da questão nem sempre possam ser verificados, a imagem de Hilel criada por seus sucessores pode ser descrita com alguma clareza (Goldenberg, 1996, v. 3, p. 201).

causa de sua penetrante interpretação da Torá e do conhecimento autorizado que recebeu de seus mestres, Shemaía e Avtalion. Hilel tornou-se líder do Sinédrio depois de dar três argumentos para a prioridade do sacrifício pascal sobre o sábado. O conselho havia esquecido a halakhá sobre essa questão e consultou Hilel, que apresentou a tradição que recebera de Shemaía e Avtalion (*b. Pessahim* 66a; *J. Pessahim* 6.1).

A mais antiga lista de regras conhecida (*middot*) para a exegese da Torá é atribuída a Hilel; ele foi uma das primeiras pessoas a aplicar princípios avançados de interpretação na determinação de leis e ações práticas. Assim, ele é especialmente importante para o desenvolvimento do Talmude e da lei oral. Essas regras forneceram a base para a interpretação rabínica posterior (Devries, 1988, p. 979). Esses procedimentos aparecem na história sobre a oferta da Páscoa já mencionada, e estão listados em seu nome em *b. Sanhidrin*. 7.11.

Princípio 1: קל וחומר (literalmente, “leve e pesado”): o argumento de uma premissa menor para um dos principais.

Princípio 2: גזירה שוה (literalmente “cortar igualmente”): O ensino baseado sobre uma analogia ou inferência de um versículo para outro.

Princípio 3: בנגן אב מכתוב אהד (literalmente, “construindo um princípio de ensino baseado em um versículo”): proposição principal é derivada de um versículo.

Princípio 4: בנגן אב משני כתובים (literalmente, “construir um ensinamento princípio baseado em dois versículos”): a principal proposta é derivada de dois versículos.

Princípio 5: כלל ופרט ופרט וכלל (literalmente, “geral e específica, específica e geral”): ensinando de um princípio geral para um específico, ou de um princípio específico para um geral.

Princípio 6: כיוצא בו במקום אהר (literalmente, “como vem disso em outro lugar”): um ensinamento com base no que é semelhante em outra passagem.

Princípio 7: דבר הלמד מעניינו (literalmente, “uma palavra que é aprendida da sua própria edição”): uma questão que é aprendida com seus próprios sujeitos (Young, 2010, p. 258-259; Longenecker, 1999, p. 20-21).

Outro fariseu importante dessa época foi o colega de Hilel, Shamaí. Ele foi um proeminente fariseu que viveu entre 50 AEC e 30 EC. Seu nome é mais frequentemente associado ao de seu contemporâneo, Hilel, que era presidente do Sinédrio, enquanto Shamaí era vice-presidente. Ele era, igualmente a Hilel, grande em intelecto e erudição, mas em temperamento totalmente oposto. Pedreiro ou construtor, a tradição apresenta-o como impaciente e nada dócil (Miranda; Malca, 2001, p. 121). Shamaí tinha a reputação de ser rígido e rígido em sua aplicação da lei e severamente literal em sua interpretação das Escrituras, enquanto Hilel era mais liberal e humano na aplicação da lei e mais imaginativo no uso das Escrituras. Shamaí era famoso por seu ódio pela dominação romana e tentou proibir o povo judeu de comprar comida ou bebida dos gentios.

Duas escolas de interpretação seguiram esses dois contemporâneos – “a casa de Shamaí” e “a casa de Hilel” –, continuando até a época da compilação do Mishná, embora a casa de Hilel parecesse ter ganhado gradualmente ascendência sobre a casa de Shamaí. Os debates e conversas entre os dois rabinos ou as duas escolas estão registrados no Mishná e no Talmud, relativos a assuntos como oferendas, dívidas sacerdotais, dízimos, limpeza levítica e impureza, a observância do sábado, casamento e divórcio. Nem todas as interpretações de Shamaí, no entanto, eram rígidas, e o Mishná cita como um ditado célebre: “Faça do seu estudo da Lei uma questão de regularidade estabelecida; fale pouco e faça muito; e receba todos os homens com um semblante amigável.”

Esses fariseus viveram em um momento de grandes mudanças para o Império Romano. Eles viram o surgimento da Roma Imperial quando Otaviano, parceiro de Marco Antônio o destituiu e se tornou o primeiro imperador romano, mais conhecido como César Augusto (30 AEC-14 EC). O Império Romano tinha uma política diferente dos gregos em relação às demais culturas, e não estavam preocupados em assimilar os outros povos como era o caso dos helenistas. Antes, seus interesses estavam voltados para a dominação imperial. As mudanças políticas ocorridas na Judeia de então trariam consigo outras mudanças importantes que teriam implicações diretas sobre a religião e por consequência o farisaísmo.

A compreensão de que Roma não tinha o mesmo empenho dos gregos na helenização não deve ser entendida de forma errônea. Pesquisas arqueológicas recentes têm demonstrado que diversas cidades de Israel, em especial na baixa Galileia, o Vale do Rift e a Planície Costeira, tinham um estilo de vida tipicamente helênico no período Romano (Meyers, 2008, p. 70-71). As catacumbas dos fariseus de Beit Shearim foram escavadas e atestam o alto nível do grego falado pelos fariseus da região. Essa vila foi habitada por judeus entre o século 1º AEC e o 2º AEC. As tumbas judaicas dessa região exibem o fato de que os judeus que ali viviam se sentiam confortáveis com um estilo de decoração helênica em seus túmulos, que normalmente se pensava ser incompatível com judeus atentos para as leis da Torá (Stern, 2018, p. 168-251; Visotzki, 2016, 62). Beit Shearim foi uma das cidades em que o Sinédrio foi estabelecido após o ano 70 EC e nessa mesma cidade Yehuda Hanasi começou a compilação da Mishná (*b. Hosh Hashana* 31a-b).²⁸ A Mishná exibe um alto nível de uso de palavras gregas por parte dos rabinos, descendentes imediatos dos fariseus.

Beit Shearim foi o lar de fariseus e seus sucessores, os rabinos. O fato de essa cidade ter sido o lar de importantes nomes da literatura de Hazal é significativo para natureza de nossa pesquisa. Essa realidade indica que havia uma interação cultural entre esses sábios e a cultura helênica; em outras palavras, os fariseus não eram radicalmente opositores da cultura helenista.

5.2. Camponeses, Bandidos, Messias e a Posição Política Farisaica (6 AEC-70 AEC)

Até aqui falamos da aristocracia e suas ambições; no entanto, as ambições dos poderosos afetam os menos favorecidos. Durante o período de dominação romana, a Judeia viu um crescimento exponencial da urbanização, e os camponeses começam a migrar para a cidade. Isso teria consequências traumáticas para os agricultores. Com o estabelecimento da moeda romana e a necessidade de manter a cidade, pouco sobrava para os trabalhadores. Reza Aslan (2013) observa que entre o dízimo do templo e os pesados impostos pagos a Roma, cerca de metade da renda anual desses trabalhadores estava comprometida.

Outro desafio para essas pessoas era o próprio tempo da região: com poucas chuvas, muitas vezes suas lavouras eram comprometidas e, conseqüentemente, vinha o prejuízo financeiro, que os levava a buscar empréstimos com os aristocratas. Os juros eram exorbitantes e em boa parte dos casos não era possível pagar. Essas famílias perdiam suas terras; às vezes tinham que ir para outros lugares em busca de trabalho e, em outros casos, ficavam na propriedade trabalhando para o novo proprietário.

²⁸ Em uma tumba em Séforis foi encontrado um mosaico de Dionísio. Esses achados nos oferecem uma perspectiva do nível de helenização da palestina no período romano e de como os fariseus foram afetados. Para um estudo mais abrangente, ver Fiensy; Strange (2015).

Essas pessoas passaram a carregar uma profunda mágoa do Império Romano e formaram bandos de salteadores. Aslan (2013) observou corretamente:

Poucos anos após a conquista de Jerusalém pelos romanos, uma massa de camponeses sem terra encontrou-se despojada de suas propriedades, sem nenhum meio para alimentar-se ou a suas famílias. Muitos desses camponeses migraram para as cidades em busca de trabalho. Mas, na Galileia, um punhado de agricultores e proprietários que tinham perdido suas terras trocaram os arados por espadas e começaram a lutar contra aqueles que consideravam os responsáveis por suas desgraças. De seus esconderijos em cavernas e grutas da zona rural da Galileia, esses camponeses guerreiros lançaram uma onda de ataques contra a aristocracia judaica e os agentes da república romana.

Grupos foram formados; estes tinham seus líderes, que passaram a ser considerados “messias” – uma espécie de líderes guerreiros que tinham por finalidade liderar revoltas contra Roma com a finalidade de se libertar do jugo romano. O espírito de insatisfação e revolta tomou conta dessas pessoas fazendo com que o relacionamento do povo com os romanos ficasse cada vez mais tenso.

No curto espaço de tempo entre a morte de Herodes, o Grande, e a posse de seus sucessores mencionados acima houve uma revolta desta natureza. O historiador romano Cornélio Tácito destacou:

Na morte de Herodes, sem esperar por César, um certo Simão (Σίμων τις) usurpou o título de rei. Ele foi punido por Quintilius Varus, que governava a Síria, e três filhos de Herodes controlavam esse povo domesticado em três divisões (*Histories*, 2014, V, IX).

Nessa revolta dois mil revolucionários judeus foram crucificados por Varo (Josefo, *Guerras dos Judeus*, 2013, II:V, 1-3). Pouco tempo mais tarde outra revolta iria acontecer: Quirino, em 6 AEC, ordenou que fosse feito um censo na Judeia, porém uma série de judeus viu nisso um sacrilégio para com a religião judaica. Segundo a visão desses, somente o Deus de Israel poderia ordenar a feitura de um censo. Segundo Josefo, a compreensão de que esse ato não era do agrado do Deus de Israel surgiu de um fariseu chamado Zadoque, o qual teria incitado toda a rebelião popular. Esses judeus formaram uma seita liderada por um indivíduo conhecido como Judas, o Galileu. Essa seita ficou conhecida como *Quarta Filosofia* e entrou em conflito com os romanos, mas sem sucesso (Josefo, *Antiguidades*, 2013, XVIII: I; *Guerras dos Judeus*, 2013, II:VIII, 1).

Esses grupos revolucionários são descritos por Josefo de forma extremamente negativa. Ele os rotula como ladrões rebeldes. É significativo que, em *Guerras dos Judeus*, o historiador faça uma menção a Judas, o Galileu, mas sem maiores informações como fora em *Antiguidades*:

Enquanto ele estava no governo, houve um galileu chamado Judas que foi acusado de incitar os nativos à rebelião, fazendo-os saber da vergonha que sofriam ao pagar tributo aos romanos e de se submeterem a outro senhor, exceto Deus (*Guerras dos Judeus*, 2013, II:VIII, 1).

Josefo estava narrando o governo falho de Arquelau, sucessor de Herodes, o Grande, quando inseriu esse comentário. Na sequência, ele menciona as três seitas judaicas – fariseus, saduceus e essênios – e faz elogios em especial aos fariseus e essênios, o que quebra a sequência narrativa; ao que tudo indica, Josefo queria contrapor essas seitas à “quarta filosofia” (Mason, 2008, p. 83-85).

As *Guerras dos Judeus* têm um caráter apologético; Josefo pretende restaurar a imagem judaica que estava desgastada na Roma flaviana. Assim, a menção a essas seitas e os elogios

na época do governo ptolomeu, na Palestina, devido aos desenvolvimentos advindos da gestão dos ptolomeus.

No período ptolomeu os fariseus eram uma classe de estudiosos da Torá vindos das classes baixa e média ascendente. Isso fez com que eles tivessem muita influência sobre o povo comum, que não gostava da aristocracia. Esse quadro fez com que muitos governantes, em especial macabeus e asmoneus, buscassem algum apoio deles; alguns até foram fariseus, como no caso de Hircano I. Assim, esses estudiosos exerciam influência sobre as classes baixas e altas e muitas vezes foram o ponto de contato entre elas como na época de Herodes, O Grande. O nome “fariseu” possivelmente surge das diatribes com seus opositores da aristocracia, os quais possivelmente os consideravam separatistas por suas discordâncias e fidelidade à lei.

A geografia do corredor siro-palestino fez dele objeto de desejo dos grandes impérios: babilônico, persas, grego e romano. As diferentes políticas de dominação exerceram influências indelévels na religião judaica. As mudanças advindas com essas políticas estrangeiras foram de suma importância para o surgimento e desenvolvimento do farisaísmo. Os fariseus, como líderes da rale, precisaram lidar com essas mudanças, às vezes aderiam a elas e em outros momentos fizeram oposição. O caso de Herodes, o Grande, mostra que, em muitos casos, não havia unanimidade entre os fariseus. Alguns condenaram Herodes e outros o apoiaram – os últimos ficaram vivos.

Referências

- ASLAN, R. **Zelota**: a vida e a época de Jesus de Nazaré. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- AUSUBEL, N. **Conhecimento judaico II**. Rio de Janeiro: Editora Santuário, 1989.
- BABOTA, V. In search of the origins of the Pharisees. In: SIEVERS, J; LEVINE, A. (Org.). **The Pharisees**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2021.
- BACKHOUSE, R. **The Kregel pictorial guide to the Temple**. Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1996.
- BARTENURA, R. Bartenura on Pirkei Avot. **Sefaria**. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Bartenura_on_Pirkei_Avot.1.1.1?lang=bi&with=all&lang2=en> Acesso em 10 jan. 2023.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: 2002.
- BOLOTNIKOV, A. **Иисус — раввин**. 6 jul. 2017. Disponível em: <<https://boruh.info/khristianstvo/issledovaniya/906-iisus-rawin>> Acesso em: 15 set. 2019.
- BORGER, H. **Uma história do povo judeu**, v. 1: de Canaã à Espanha. São Paulo: Sêfer, 2003.
- BRIEND, J. **Israel y Judá**: en los textos del Próximo Oriente Antiguo. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2006.
- BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 2019.

BROSH, M. The archaeology of Palestine 63 BCE–CE 70. In: HORBURY, W; DAVIES, A; STURDY, J. (Org.). The **Cambridge history of Judaism**: Volume 3: the early Roman period. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BRUCE, F. F. **The Book of the Acts**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988. (The New International Commentary on the New Testament).

BULL, K. M. **Panorama do Novo Testamento**: história, contexto e teologia. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2009.

DOUKNAN, B. J. **Segredos de Daniel**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2017.

DOMINGUES, E. J. “Até tu, Brutus?” – o assassinato de Júlio César. 12 de jan. 2019. **Ensinar História**. Disponível em < <https://ensinarhistoria.com.br/ate-tu-brutus-o-assassinato-de-julio-cesar/>>. Acesso em: 18 jan. 2023.

DUNN, J. D. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.

EVANS, G. Introduction: finding a context for Jesus. In: CHILTON, B; EVANS, G; NEUSNER, J. (Orgs.). **The missing Jesus**: rabbinic Judaism and the New Testament. Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.

EYLER, F. M. **História antiga: Grécia e Roma**: a formação do Ocidente. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014.

FELDMAN, L. Josephus (37–100 EC). In: HORBURY, W; DAVIES, A; STURDY, J. (Orgs.). The **Cambridge history of Judaism**: volume 3: the early Roman period. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

FIENSY, D.; STRANGE, J. **Galilee in the late Second Temple and Mishnaic Periods, Volume 2**: the archaeological record from cities, towns, and villages. Mineápolis, MN: Fortress, 2015.

FISCHER, A. **O texto do Antigo Testamento**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

FLUSSER, D. **O judaísmo e as origens do cristianismo**. Vol. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

FRIZZO, C. A. A província de Yehud. In: NAKANOSE, S; DIETRICH, L. (Org.). **Uma história de Israel**: leitura crítica da Bíblia e arqueologia. São Paulo: Paulus, 2022.

FUNARI, P. P. **Arqueologia**. 3 ed. São Paulo: Editora Contexto, 2022.

GAFNI, I. **Herodes**: o homem e seu reino – um político realista ou um colaborador? Palestra realizada no 5th Congress on Biblical Archaeology da The Hebrew University Jerusalem e Moriah International Center, 2021. Jerusalém. Anais eletrônicos, disponíveis em:

<<https://aluno.moriacollege.com/23795-5-congresso-internacional-de-arqueologia-biblica>>. Acesso em: 20 jan. 2023.

GERTOUX, G. **Queen Esther wife of Xerxes: chronological, historical and archaeological evidence**. Lulu.com, 2016.

GOLDENBERG, R. Hilel The Elder. In: FREEDMAN, D. N. (Org.). **The Anchor Bible dictionary**. Nova York: Doubleday, 1996.

GRIBBLE, F. **Fariseus**. In: TENNEY, M. (Org.). **Enciclopédia da Bíblia**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

GRABBE, L. Judaism, history of, part II: Second Temple times (586 B.C.E.-70 C.E.). In: NEUSNER, J; AVERY-PECK, A. (Orgs.). **Encyclopaedia of Judaism**. Nova York: Outstanding Reference Sources, 2000.

HERÓDOTO. **História**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HESS, R. **Israelite religions: an archaeological and biblical survey**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.

HINSON, F. D. **History of Israel**. Londres: S.P.C.K., 1990. (SPCK International Study Guide, v. 7).

HOFFMEIER, J. **The archaeology of the Bible**. Jordan Hill: Lion Scholar, 2008.

JOSEFO, F. **Antigüedades de los judíos**. Barcelona: Editorial CLIE, 2013. (Colección Historia).

JOSEFO, F. **Las guerras de los Judíos**. Barcelona: Editorial CLIE, 2013. (Colección Historia).

JOSEFO, F. **Flavius Josephus e Benedikt Niese, "Flavii Iosephi opera recognovit Benedictvs Niese"**. Berolini: Apvd Weidmannos, 1888.

KAISER JR., W. **A history of Israel: from the bronze age through the Jewish Wars**. Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1998.

KAMPEN, J. The Books of the Maccabees and sectarianism in Second Temple judaism. In: XERAVITS, G.; ZSENGELLÉR, J. (Orgs.). **The Books of the Maccabees: history, theology, ideology papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books**, Papa, Hungary, 9-1, 1 June, 2005. Leiden: Brill, 2007.

LASOR, W. S; Hubbard, A. D; Bush, W. F. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

LAWRENCE, P. **Atlas histórico e geográfico da Bíblia**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

LEONHARD, R. **Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1980. (Nova Coleção Bíblica, v, 11).

LONGENECKER, N. R. **Biblical exegesis in the apostolic period**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

MAIER, J. **Entre os dois Testamentos: história e religião na época do Segundo Templo**. São Paulo: Loyola, 2005.

MAGNESS, J. **The archaeology of the Holy Land: from the destruction of Solomon's Temple to the Muslim conquest**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

MARQUES, A. M. Uma breve história do helenismo. In: NAKANOSE, S; DIETRICH, L. (Orgs.). **Uma História de Israel: leitura crítica da Bíblia e arqueologia**. São Paulo: Paulus, 2022. MASON, S. **Flavius Josephus on the Pharisees: a composition-critical study**. Leiden: Brill, 1991.

MASON, S. Josephus's pharisees: the narratives. In: NEUSNER, J; CHILTON, B. (Org.). **In quest of the historical pharisees**. Texas: Baylor University Press, 2007.

MASON, S. **Flavius Josephus, translation and commentary**. Leiden: Brill, 2001.

MASON, S. **A history of the Jewish War, AD 66-74**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

MEYERS, E. Recent archaeology in Palestine: achievements and future goals. In: HORBURY, W; DAVIES, A; STURDY, J. (Org.). **The Cambridge history of Judaism: volume 3: the early Roman period**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

MIRANDA, E. E; MALCA, J. S. **Sábios fariseus**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MONTEFIORE, S. **Jerusalém: a biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MURPHY, F. Second Temple Judaism. In: NEUSNER, J; AVERY-PECK, A. (Org.). **The Blackwell companion to Judaism**. New Jersey: Blackwell, 2008.

NEUSNER, J. **The Babylonian Talmud: a translation and commentary**. Peabody, MA: Hendrickson, 2011.

NEUSNER, J. **The Jerusalem Talmud: a translation and commentary**. Peabody, MA: Hendrickson, 2010.

NEUSNER, J. **The three questions of formative Judaism: history, literature and religion**. Boston, MA: Brill Academic Publishers, 2002.

NEUSNER, J. **The Mishnah: a new translation**. New Haven, CO: Yale University Press, 1988.

- NEUSNER, J. **The rabbinic traditions about the pharisees before 70: part i: the masters.** Leiden: Brill, 1971.
- NEUSNER, J. **Dictionary of ancient rabbis: selections from the Jewish encyclopaedia.** Peabody, MA: Hendrickson, 2003.
- NODET, E. **A search for the origins of Judaism: from Joshua to the Mishnah.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- PAGET, C. J. As origens da Septuaginta. In: TOV, E. **A tradição judaico-grega na antiguidade e o Império Bizantino.** Rio de Janeiro: BVbooks editora, 2019.
- PEDROSA, S. D. Novas perspectivas dos exilados na Babilônia à luz dos tabletas de Al – Yahudu. In: CATENASSI, Z. F; MARIANNO, D. L. (Orgs.). **História de Israel: arqueologia e Bíblia.** São Paulo: Paulinas, 2022.
- PEETZ, Melanie. **O Israel Bíblico: história, arqueologia e geografia.** São Paulo: Paulinas, 2022.
- PLUTARCO. **Alexandre e César: vidas comparadas.** LeBooks, 2020.
- PRICE, Randall; HOUSE, Wayne. **Manual de arqueologia bíblica Thomas Nelson.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020.
- RAJAK, T. O conhecimento de hebraico de Filo – o significado das etimologias. In: TOV, E. **A tradição judaico-grega na antiguidade e o Império Bizantino.** Rio de Janeiro: BVbooks editora, 2019.
- REINKE, A. D. **Atlas bíblico ilustrado.** São Paulo: Hagnos, 2006.
- REINKE, A. D. **Aqueles da Bíblia: história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.
- REINKE, A. D. **Os outros da Bíblia: história, fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.
- RITMEYER, K. L. **The ritual of the temple in the time of Christ.** Jerusalém: Carta Jerusalém, 2002.
- ROITMAN, A. **Del tabernáculo al templo: sobre el espacio sagrado em el judaísmo antiguo.** Narrava: Verbo Divino, 2016.
- SALDARINI, A. J. **Pharisees, scribes and Sadducees in Palestinian society: a sociological approach.** Grand Rapids, MI: Dove Booksellers, 2001.
- SANT'ANNA, H. **História da República Romana.** Petrópolis: Vozes, 2015.

SANT' ANA, T. C; FRIDMAN, L. O contexto panorâmico do Segundo Testamento. **Teologia em Revista**, v. 1, n. 2, dez. 2021. Disponível em: <<https://teologia.emnuvens.com.br/teologia/issue/view/2> >. Acesso em: 20 jan. 2023.

SATRAN, D. יוונות. In: COHEN, A; MENDES-FLOHR, P. (Orgs.). **20th century Jewish religious thought: original essays on critical concepts, movements, and beliefs**. Filadélfia, PA: Jewish Publication Society, 2009.

SELTZER, M. R. **Povo judeu, pensamento judaico I: a experiência judaica na história**. Rio de Janeiro: Editora Santuário, 1990.

SILVA, D. The Hellenistic period. In: ARNOLD, T.; HESS, R. (Org.). **Ancient Israel's history: an introduction to issues and sources**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014.

SIVERTSEV, M. A. **Households, sects, and the origins of rabbinic Judaism**. Leiden: Brill, 2005. (Supplements to the Journal for the study of Judaism).

SCARDELAI, D. **Da religião bíblica ao judaísmo rabínico: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo**. São Paulo: Paulus, 2008.

SCARDELAI, D. **O escriba Esdras e o judaísmo: um estudo sobre Esdras na tradição judaica**. São Paulo: Paulus, 2012.

SCOTT, J. J. **Origens judaicas do Novo Testamento: um estudo do judaísmo intertestamentário**. São Paulo: Shedd, 2017.

SCHAMA, S. **A história dos judeus: à procura das palavras de 1000 a.C. a 1492 d.C.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHAPER, J. The Pharisees. In: HORBURY, W; DAVIES, A; STURDY, J. (Org.). **The Cambridge history of Judaism: volume 3: the early Roman period**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SOARES, E. **Septuaginta: guia histórico e literário**. São Paulo: Hagnos, 2009.

SCHÜRER, E. **Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a.C.—135 d.C.** Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

SCHÜRER, E. **Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a.C.—135 d.C.** Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

STEINSALTZ, A. **Talmud essencial**. São Paulo: Sêfer, 2019.

STEINSALTZ, A. **Figuras do Talmud**. São Paulo: Sêfer, 2020.

STERN, K. **Writing on the wall: graffiti and the forgotten Jews of antiquity.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.

STRANGE, J. Archaeology and the Pharisees. In: NEUSNER, J; CHILTON, D. (Org.). **In quest of the historical Pharisees.** Baylor, TX: Baylor University Press, 2007.

SKARSAUNE, O. **À sombra do templo.** São Paulo: Vida Nova, 2004.

SUETÔNIO. **Vida dos doze Césares.** S/l: LeBooks, 2019.

TÁCITO, C. **The complete works of Tacitus.** S/l: Delphi Classics, 2014.

TILLY, M. **Assim viviam os contemporâneos de Jesus: cotidiano e religiosidade no judaísmo antigo.** São Paulo: Loyola, 2014.

VERMES, G. **Quem é quem na época de Jesus.** Rio de Janeiro: Record, 2008.

VISOTZKI, B. **Aphrodite and the rabbis: how the Jews adapted Roman culture to create Judaism as we know it.** Nova York: St. Martin's Press, 2016.

WALTON, John; MATTHEWS, Victor; CHAVALAS, Mark. **Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2018.

WAY, R. J. Hilel. In: BROMILEY, G. W. (Org.). **The International standard Bible encyclopedia, revised.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.

WEISS, H. Fariseus. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G. (Org.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento.** São Paulo: Cultura Cristã, 2023.

WRIGHT, N. **Novas Perspectivas sobre Paulo.** São Paulo: Edições Loyola, 2009.

XERAVITS, G.; ZSENGELLÉR, J. (Org.). **The Books of the Maccabees: history, theology, ideology papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Papa, Hungary, 9-1, 1 June, 2005.** Leiden: Brill, 2007.

YATTAH, E. **Neviim y Rishonim: ideas, disputas y trastienda de los textos bíblica.** 2021. Notas de sala de aula.

YINGER, K. **The Pharisees: their history, character, and New Testament portrait.** Eugene, OR: Cascade Books, 2022.

YOUNG, H. B. **Meet the rabbis: rabbinic thought and the teachings of Jesus.** Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010.

TEOLOGIA
em revista



FAP