OS FARISEUS: UMA PROPOSTA METODOLÓGICA

THE PHARISEES:
A METHODOLOGICAL PROPOSAL

LOS FARISEOS:
UNA PROPUESTA METODOLÓGICA

Silvio César José Pereira Gomes

● Doutor em Ciências da Religião pela UMESP, mestre em Ciências das Religiões pela FUV, especialista em Ciência Política pela UCM e teólogo pelo Centro Universitário Metodista UniBennet. Pesquisador no Grupo Rastros – Estudos sobre Memórias e Tradições Cristãs e Judaicas, e membro da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB). Também é romancista, explorando em suas obras de ficção temas ligados à fantasia e psicologia.

RESUMO

Este artigo propõe uma metodologia crítica para identificar práticas farisaicas antigas a partir da análise cruzada entre os evangelhos e a literatura rabínica. Evitando tanto a reconstrução acrítica do farisaísmo quanto o ceticismo absoluto, o estudo aplica o paradigma indiciário e a análise do discurso para investigar tradições criticadas por Jesus, mas que reaparecem normatizadas nos textos rabínicos sem defesa ou polêmica. A proposta se estrutura em três categorias analíticas — convergência afirmativa, reação polêmica e continuidade silenciosa — sendo esta última o foco principal. Através de exemplos como os juramentos pelo templo, a oração pública e o dízimo minucioso, argumenta-se que os evangelhos preservam ecos reais de disputas religiosas do Segundo Templo, e que a literatura rabínica manteve práticas farisaicas mesmo diante da crítica cristã, revelando uma continuidade não confrontada dessas tradições.

Palavras-chave: Fariseus, Evangelhos, Literatura rabínica, Judaísmo do Segundo Templo

ABSTRACT

This article proposes a critical methodology for identifying ancient Pharisaic practices through a comparative analysis of the Gospels and rabbinic literature. Avoiding both uncritical reconstruction of Pharisaism and absolute skepticism, the study applies the evidential paradigm and discourse analysis to investigate traditions criticized by Jesus that later reappear as normative in rabbinic texts, without defense or polemic. The framework is built upon three analytical categories — affirmative convergence, polemical reaction, and silent continuity — with the latter being the main focus. Through examples such as temple oaths, public prayer, and meticulous tithing, the article argues that the Gospels preserve authentic echoes of Second Temple religious disputes, and that rabbinic literature retained Pharisaic practices despite Christian critique, revealing a non-confrontational continuity of these traditions.

Keywords: Pharisees, Gospels, Rabbinic literature, Second Temple Judaism.

RESUMEN

Este artículo propone una metodología crítica para identificar prácticas farisaicas antiguas a partir del análisis comparativo entre los evangelios y la literatura rabínica. Evitando tanto la reconstrucción acrítica del fariseísmo como el escepticismo absoluto, el estudio aplica el paradigma indiciario y el análisis del discurso para investigar tradiciones criticadas por Jesús que reaparecen como normativas en los textos rabínicos, sin defensa ni polémica. La propuesta se organiza en tres categorías analíticas — convergencia afirmativa, reacción polémica y continuidad silenciosa — siendo esta última el enfoque central. A través de ejemplos como los juramentos por el templo, la oración pública y el diezmo minucioso, se argumenta que los evangelios conservan ecos auténticos de disputas religiosas del Segundo Templo, y que la literatura rabínica mantuvo prácticas farisaicas pese a la crítica cristiana, revelando una continuidad no confrontada de dichas tradiciones.

Palabras clave: Fariseos, Evangelios, Literatura rabínica, Judaísmo del Segundo Templo.

INTRODUÇÃO

Os fariseus figuram como os adversários mais importantes e mais conhecidos de Jesus. Não é, contudo, novidade, na pesquisa bíblica, de que essa tensão entre Jesus e os fariseus, na verdade, espelha o relacionamento tenso entre as comunidades produtoras dos evangelhos e os fariseus de seu tempo. Isso, inclusive, foi amplamente explorado por Overman, em sua obra *O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo*, de 1997. Porém, tal constatação pode ser verificada em outros autores como Theissen (2019, p. 247) e Weren (2014, p. 257), por exemplo.

Nem todos os pesquisadores sobre esse período e sobre os fariseus, porém, não arriscam ser categóricos sobre crenças específicas a respeito dos fariseus – salvo algumas exceções a serem vistas no decorrer deste trabalho. Isto porque, infelizmente, o que se tem sobre tais crenças vem, justamente, do adversário – o judaísmo-cristão – e, algo bem menor, por Josefo, que nem sempre via os fariseus com bons olhos.

Ainda assim, diante disso, outros autores creem nas informações dos evangelhos como uma forma segura de apresentar as crenças e o grupo farisaico. Essa atitude, inclusive, é bem comum. Contudo, se os textos rabínicos não servem como base para afirmar realidades históricas sobre Jesus e Maria, por que os evangelhos seriam confiáveis para falar sobre os fariseus?

O próprio Saldarini, em sua obra que se tornou um marco na pesquisa sobre o assunto, *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese* (2005), entende que “fariseus, escribas e saduceus sofrem mutação em virtude de propósitos dramáticos e teológicos” (2005, p. 157), nos evangelhos. O que quer dizer que não se pode afirmar com segurança que se tem, em mãos, dados confiáveis sobre esse grupo judaico.

Neusner já pontuava isso de forma bem contundente:

Estudiosos do Novo Testamento costumam aplicar cuidadosa atenção a considerações críticas ao utilizarem os materiais neotestamentários para fins históricos. Mas citam histórias talmúdicas como se fossem relatos históricos contemporâneos, de primeira mão e precisos. Esses estudiosos jamais pensariam, ao discutir uma história sobre Jesus, em negligenciar os sinais internos de desenvolvimento da narrativa ou em ignorar versões múltiplas da mesma história em sua tentativa de descobrir se algo pode ser dito sobre os eventos reais. Ainda assim, citam histórias rabínicas sobre o que rabinos disseram e fizeram como se as considerações críticas importantes nos estudos neotestamentários simplesmente não se aplicassem.

Nesse ponto, são apoiados por historiadores judeus que, em um espírito pseudo-ortodoxo, sustentam a pretensão de que, independentemente do momento e do local em que uma história foi finalmente registrada — seja na Babilônia do século III ou na Itália do século X —, tal história relata de forma precisa e confiável os detalhes exatos do que realmente aconteceu no tempo que ela menciona. Pressupõe-se que, no momento em que um mestre fariseu ou sábio rabínico disse ou fez algo, iniciou-se automaticamente um processo oral de registro e transmissão fiel, detalhada e histórica daquele dito ou acontecimento. A relação entre o evento e a história que pretende preservá-lo nunca é investigada; simplesmente se assume que há uma correspondência perfeita (1971, p. 1-2).

É essa ausência de crítica, ao reconstruir a crença farisaica a partir dos evangelhos e das fontes rabínicas, que a academia deveria se desviar, como bem pontua Neusner. Neste artigo irei propor uma metodologia para que se possa, com algum nível de segurança, chegar a alguma conclusão sobre determinadas crenças ou costumes dos fariseus. De início apresentarei algumas tentativas e porque não sinto que tais abordagens servem como apoio seguro.

Saldarini vai dizer que “muitos têm procurado harmonizar fontes muito diferentes e contraditórias, enquanto outros têm dado grande peso a textos isolados e a detalhes de somenos importância: os resultados têm sido altamente especulativos” (2005, p. 287). De fato, as tentativas atuais não parecem ter demonstrado um método seguro ou,

minimamente exploratório, sobre o tema dos fariseus.

Após apontar, talvez, a melhor proposta até agora, apresentarei a metodologia que sigo para poder enxergar, com alguma segurança, as crenças possíveis de serem rastreadas. Isso não quer dizer que se possa encontrar conclusões diferentes daqueles que seguem outra abordagem. Bem possível que se confirme posições já afirmadas. Contudo, haverá uma melhor segurança na identificação dessas crenças ou costumes, assim, ao menos, tentarei evidenciar. Do mesmo modo, não quer dizer que a metodologia não levará a discordâncias do que já se tem afirmado.

Embora o contexto social dos fariseus seja relevante, como o trabalho de Saldarini demonstrou, este estudo concentra-se em rastrear costumes e crenças através de critérios textuais, sem aprofundar análises sociológicas ou históricas.

FARISEUS, VISÕES DA PESQUISA BÍBLICA

A abordagem, até o momento, que teve maior aceitação da comunidade acadêmica foi a do próprio Saldarini, já citado anteriormente. O autor propõe uma abordagem sociológica que, segundo ele, resolve o problema de outras abordagens, que ele considera “acríticas” (2005, p. 25). Tendo como fonte Josefo e os evangelhos, ele vai concluir que os fariseus tinham “uma forma distinta de viver o judaísmo” (2005, p. 25). Essa chamada forma distinta, faz com que Saldarini arrisque algumas crenças genéricas – esses traços não são invenções do autor, mas generalizações construídas a partir das fontes:

- Intervenção divina na história humana;
- Responsabilidade humana, diante de Deus;
- Ofertas;
- Pureza ritual;
- Observância Sabática.

Para chegar a essa conclusão, Saldarini acreditou nas fontes que tem. Fontes que ele mesmo classificou como desconfiáveis. Aliás, ele vai além e diz que até mesmo as fontes rabínicas devem ser tidas com desconfiança (2005, p. 295).

Ocorre que essas crenças listadas por Saldarini não cabem como crenças exclusivamente farisaicas. A intervenção divina na história, responsabilidade humana, pureza e sábado são bastante comuns no judaísmo apocalíptico e, também, possivelmente, parte do judaísmo popular, não identificado diretamente com nenhuma seita específica.

O problema dessa abordagem é que ela se torna dependente de informantes que, de início, não são confiáveis para o assunto. Se não são confiáveis, como escolher o que confiar? Justamente por isso, o método utilizado por Saldarini não o deixa ir para além de afirmar que se trata de uma hipótese (2005, p. 15). E, por certo, não há muito como ficar diferente de uma hipótese, porém, o método se torna subjetivo onde precisaria de maior objetividade. Pois, para ele, se torna necessário ter um *insight* de desconfiança sobre as informações das fontes duvidosas, o que torna a hipótese produzida muito próxima de uma visão autoral – tal como a pesquisa do Jesus histórico, que apresentam diversos “jesuses”.

Faz-se necessária uma metodologia que, embora reconheça a limitação das fontes, recorra a critérios mais objetivos — como análises comparativas entre tradições independentes, leitura intertextual com controle redacional, ou o uso do paradigma indiciário¹ — a fim de produzir hipóteses mais consistentes, menos sujeitas ao subjetivismo seletivo do pesquisador.

Enquanto isso, outros trabalhos que citam fariseus, o fazem em uma perspectiva acrítica que faz com que a observação de Neusner se justifique e até se torne imperativa. Por exemplo, a confiança exagerada que Joachim Jeremias demonstra ter, sobre as informações dos textos bíblicos. Para ele, fariseus eram:

Leigos, membros de comunidades religiosas fechadas, que eram dirigidas por escribas.

Ao serem recebidos na comunidade, obrigam-se à observância rigorosa das prescrições

¹ Embora o paradigma indiciário, como formulado por Carlo Ginzburg, em sua obra de 1989, ofereça uma via metodológica interessante para lidar com fontes fragmentárias e indiretas, ele não está imune à subjetividade. A seleção dos indícios, os critérios de relevância e a interpretação dos “sinais” dependem fortemente da sensibilidade e dos pressupostos do pesquisador. Quando não controlado por métodos auxiliares e por uma crítica cruzada rigorosa, o paradigma pode facilmente degenerar em uma narrativa especulativa disfarçada de reconstrução analítica. Por isso, embora útil, esse método requer constante vigilância crítica, especialmente em campos nos quais as fontes disponíveis são escassas, tendenciosas ou retroativas, como o são as tradições sobre os fariseus tanto nos evangelhos quanto na literatura rabínica.

sobre os dízimos e a pureza cultural (cf. Mt 23,23-26 par. Lc 11,39-42). Com isso, querem representar o povo de Deus em sua pureza e, por isso, separam-se do comum do povo (donde o nome FARISEU, i.e., os separados). Ao contrário dos SADUCEUS, zelam e observam as tradições orais de doutrinas e leis. Em política, comportam-se neutralmente perante os romanos (Jeremias, 1986, p. 238).

Essa visão tradicional sobre os fariseus é equivocada. Não tanto pelas conclusões (que precisariam ser validadas por uma abordagem mais crítica), mas, sim, por validar-se sob as narrativas de textos produzidos pelos adversários. Obviamente que os evangelhos podem ser fontes a serem consideradas – como na metodologia que proponho – contudo, a análise crítica e a certeza de se tratar de textos polêmicos contra os fariseus não podem ser descartadas. Ou seja, não se deve confiar nos evangelhos como fontes fidedignas, mas, sim, como fontes a serem examinadas ao lado de outras. Também deve-se buscar evidências que possam validar ou negar a afirmação do texto bíblico – na ausência dessa possibilidade, o texto deve estar sob suspeita e jamais ser considerado como fonte final ou referência acima de desconfiança.

Outra visão equivocada sobre os fariseus foi apresentada por Chandler Sant'ana. Ao duvidar da autobiografia de Josefo, ao se dizer fariseu, o autor comente um equívoco que faz recordar a observação de Neusner, já citada:

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 (Sant'ana, 2024, p. 80)

O autor também cita outros pesquisadores que dão respaldo à sua conclusão. O que, na verdade, só amplia o problema apresentado aqui. As considerações partem de uma premissa infundada e anacrônica.

Em primeiro lugar, não há qualquer registro nas tradições rabínicas, nem nos relatos históricos de Josefo, que estabeleça um tempo mínimo de doze meses para se tornar fariseu. A única referência semelhante pode ser encontrada na *Tosefta Demai*, onde se discute um processo de aceitação no grupo dos *haverim* — judeus piedosos que seguiam regras rigorosas de pureza e dízimos. Ainda que houvesse sobreposição entre alguns *haverim* e fariseus, essas categorias não são equivalentes, e o rito de entrada em um grupo de observância ritual não pode ser automaticamente projetado sobre um movimento interpretativo-teológico como o farisaísmo.

Em segundo lugar, o próprio texto de Josefo não apresenta um cronograma rígido. Ele afirma que, aos dezesseis anos, procurou conhecer as seitas judaicas (fariseus, saduceus e essênios), e que posteriormente viveu por três anos no deserto com Bannus, antes de ingressar na vida pública aos dezenove. O relato é autobiográfico, apologético e literariamente moldado — e não um diário cronológico exato. Não há qualquer razão para assumir que ele deveria ter passado doze meses com os fariseus para que sua adesão fosse legítima.

Mais ainda: diferentemente dos essênios, cuja estrutura interna (descrita por Josefo em Guerra Judaica) exigia um tempo formal de iniciação, os fariseus não eram uma ordem religiosa monástica, mas uma escola interpretativa de forte base popular, aberta à adesão de estudiosos e leigos comprometidos com a Torá e suas tradições orais. Nada impede que a identificação de Josefo com os fariseus tenha se dado em termos de afinidade ideológica, e não por meio de um rito formal e mensurável:

Josefo identifica a si mesmo como sacerdote e líder comunitário, mas não como fariseu. Ao falar de sua posição como fariseu, ele não diz que se juntou aos fariseus como grupo, mas que começou a governar sua vida segundo as normas dos fariseus. Talvez ele fosse orientado por

alguns aspectos do ensinamento e das práticas deles, sem tornar-se social e politicamente aliado e ativo na organização deles (Saldarini, 2005, p. 132).

Por fim, o argumento dos “12 meses” revela uma abordagem acrítica das fontes, que ignora a complexidade do tecido social e religioso do judaísmo do Segundo Templo e atribui categorias legais posteriores a um contexto anterior e mais fluido. Ele também incorre em um anacronismo metodológico, ao tratar a autobiografia de Josefo com literalismo cronológico sem considerar seu caráter retórico e defensivo.

Jerome Murphy-O'Connor também faz uma reconstrução anacrônica em sua obra *Jesus e Paulo: vidas paralelas* (2008). Ele romantiza os fariseus como uma elite esclarecida, sem o peso das tensões políticas e religiosas que, de fato, os cercavam. Além de fazer afirmações que não possuem nenhum amparo histórico: “A amizade à mesa, por conseguinte, constituía um momento alto da atividade de grupo dos fariseus” (O'Connor, 2008, p. 68). Isso é altamente especulativo e literário. Dramatiza uma cena possível — uma *chevrah* farisaica de estudo e refeição — mas carece de fontes que possam validar essa informação e, até o presente momento, não existem essas fontes.

Para citar mais um exemplo, Chevitarese e Veiga fazem afirmações sobre a ligação entre os fariseus e o apocalipticismo, que também demonstram ser equivocadas:

Os fariseus, grandes disseminadores do pensamento apocalíptico messiânico, cumpriam à risca as determinações de pureza concernente aos alimentos. Inúmeros deles chegaram a compor certas irmandades que se ocupavam com a preservação da pureza dos alimentos, acreditando que isso lhes ajudava a suportar a miséria reinante por lhes dar alguma proteção contra a mácula da impureza que existia em toda parte (Chevitarese, Veiga, 2013, p. 153-154).

As fontes disponíveis, tanto judaicas quanto greco-romanas, não associam os fariseus ao apocalipticismo escatológico típico de grupos como os essênios ou os zelotes. Ao contrário, os fariseus, nestas fontes, destacam-se pela valorização da tradição oral e da santidade cotidiana, sem propor uma ruptura iminente com a ordem presente.

Ainda que haja fundamento para associá-los a práticas rigorosas de pureza ritual, sobretudo no tocante à alimentação e à formação de grupos de judeus observantes, como os *haverim*, é importante distinguir esses grupos de irmandades organizadas no sentido moderno. Além disso, a ideia de que a pureza ajudava a suportar a miséria social parece ser uma inferência moderna com valor interpretativo simbólico, mas não apoiada diretamente por nenhuma fonte, nem mesmo as que se deve considerar de forma crítica.

Assim, a fala de Chevitarese carece de maior rigor crítico ao aproximar farisaísmo e apocalipticismo, e ao apresentar como fatos históricos interpretações teológico-sociológicas contemporâneas.

FARISEUS, UMA PROPOSTA METODOLÓGICA

Neusner já havia evidenciado de que uma reconstrução da história dos fariseus, por meio das obras rabínicas, tende ao fracasso. Seria o mesmo caso de querer usar os textos do nascimento de Jesus para tentar reconstruir a história factual de seu nascimento – abordagem que Crossan e Barg tentaram, na sua obra *O Primeiro Natal* (2012), e que, sem dúvida, tendeu a um resultado infrutífero. Na tentativa de buscar as “pepitas históricas” (Neusner, 1993, p. 32), em textos que não possuem objetivos históricos ou biográficos, o resultado não poderia ser diferente de qualquer outra tentativa do Jesus Histórico: “Em seu trabalho, não temos nada além de teologia disfarçada de “história crítica” (Neusner, 1993, p. 33). Assim, também, as tentativas de reconstrução histórica da vida dos fariseus, pelos textos rabínicos, fatalmente deturparão as intenções e a preocupação destes escritos em seu tempo. Em outras palavras, cometerão anacronismo histórico e teológico.

Diante disso, a abordagem proposta não visa uma reconstrução histórica. Até o presente momento, provavelmente, a abordagem de Saldarini, no que diz respeito a tentar investigar o papel social dos fariseus, limitando-se apenas ao tema sociológico, parece ser a mais apropriada. Porém quando toca nos assuntos das crenças farisaicas, entra por caminhos menos objetivos.

A metodologia apresentada, neste artigo, não poderia usar outras fontes diferentes dos evangelhos e da literatura rabínica. Contudo, como já pontuado, o uso será de forma crítica e os critérios de escolha dos textos bem objetivos. Para tanto, serão aplicados a análise da intertextual e o paradigma indiciário.

O primeiro método se justifica porque a relação de intertextualidade entre os evangelistas e os rabinos permite traçar o possível diálogo indireto entre os textos e, assim, aprová-los para a segunda análise. Com o paradigma indiciário, serão explorados os indícios de que tais tradições são antigas o suficiente para serem consideradas como farisaicas, e não como registros do próprio judaísmo rabínico.

Aqui não se esgotarão exemplos e nem todos os textos onde essa afinidade poderia ser relacionada. Serão usados apenas alguns textos que possam confirmar a possibilidade da abordagem metodológica proposta. Sendo assim, o primeiro passo está na escolha dos textos dos evangelhos. Em princípio, a opção ficará com dois textos do evangelho de Mateus e um de Lucas. A escolha pelo primeiro se dá por ser o evangelho de Mateus o de maior embate entre Jesus e os fariseus, o que permite encontrar, com maior facilidade, os textos que correspondem ao critério metodológico adotado: textos de censuras às crenças farisaicas. E o de Lucas por possuir tradições farisaicas distintas das apresentadas em Mateus. A ideia é demonstrar a aplicabilidade em textos com intenções diferentes. Existem três possibilidades de relação, das quais apenas uma será escolhida: Convergência afirmativa, Reação polêmica e Continuidade silenciosa.

Convergência afirmativa

Nesta proposta metodológica, seriam os casos em que um costume ou ensinamento é afirmado positivamente tanto por Jesus, nos evangelhos, quanto por mestres ou textos rabínicos — seja de forma paralela, complementar ou coincidente.

Essa convergência pode parecer, à primeira vista, uma confirmação cruzada de autenticidade histórica ou de tradição comum. No entanto, ela será tratada aqui com restrição metodológica, pois a coincidência entre fontes do judaísmo-cristão e do judaísmo-rabínico pode decorrer de influências posteriores ou de absorções mútuas, e não de uma origem farisaica prévia comum.

Por exemplo, a comparação entre a regra de ouro de Hillel (Shabbat 31^a) e a regra de Ouro de Jesus (Mt 7,12) poderia levar a um falso positivo pois não se pode saber, por exemplo, se esse dito proverbial já constava nas tradições judaicas comuns e não necessariamente, ou exclusivamente farisaica. Sem conseguir ter certeza se Mateus e os Fariseus estariam concordando com o que já existia na tradição do judaísmo – por exemplo, aparece no livro de Tobias – se cometeria um erro ao atribuir a regra de ouro a uma exclusividade farisaica. O próprio Neusner entende que a Regra de Ouro provavelmente circulava como sabedoria popular e foi atribuída a figuras de autoridade, como Hillel, apenas posteriormente, como forma de autorizar, não de originar (Neusner, 1971, 331).

Outra questão é a rejeição, no método proposto, do uso de textos explicativos do evangelista. Por exemplo, o texto em que Mateus narra que os saduceus não creem na ressurreição que, por inferência do próprio texto, dá a entender que, nisso, diferenciam dos fariseus (Mt 22,23). A crença na ressurreição pode ser um dado real sobre a fé dos fariseus e é amplamente aceita que sim. Porém, isso não marca como uma identidade exclusiva dos fariseus. A crença na ressurreição, ou em formas de vida após a morte, parece ser um dado comum na maioria dos grupos judaicos conhecidos. Logo, não marca como uma crença da identidade farisaica. Os saduceus parecem ser a exceção, neste assunto².

Portanto, a convergência afirmativa é um critério de exclusão nesta abordagem, devido ao alto risco de retroprojeção ou de falso positivo.

Reação polêmica

São os casos em que um ensinamento, ou costume, criticado nos evangelhos, reaparece na literatura rabínica acompanhado de elementos que sugerem uma resposta, defesa ou contra-argumentação indireta ou direta à crítica

² Isso não quer dizer, porém, rejeição completa de qualquer forma de vida após a morte. Essa condição dada aos saduceus também deve ser vista como informação de contexto de polêmica (Maier, 2005, p. 273).

do judaísmo-cristão³. Nessa situação, a formulação rabínica é interpretada como uma resposta consciente ou inconsciente ao embate com os seguidores de Jesus, o que torna a tradição em questão suspeita como testemunho histórico autêntico do farisaísmo.

Se um adversário religioso censura um dado da fé do seu oponente teológico, este oponente irá buscar justificar as razões de acreditar desta maneira – caso a censura seja em um assunto realmente parte da fé atacada. Por outro lado, se a acusação for em um tema que não faz parte da crença do grupo atacado, sua resposta será o desprezo, acusar os adversários de mentirosos, ou criar um discurso de retórica em cima da acusação.

Um exemplo possível é o texto em que o rabino Eliezer ben Hyrcanus é confrontado pelos demais sábios a respeito de uma determinada questão. É importante apresentar toda a passagem para compreender plenamente o ponto que está sendo desenvolvido:

Os sábios ensinaram: Naquele dia, quando discutiam essa questão, o rabino Eliezer apresentou todas as respostas possíveis do mundo para sustentar sua opinião, mas os rabinos não aceitaram suas explicações. Após não conseguir convencê-los por meio da lógica, o rabino Eliezer lhes disse: “Se a halakhá estiver de acordo com a minha opinião, que esta árvore de alfarrobeira o prove.” A árvore foi arrancada de seu lugar e deslocada cem côvados, e alguns dizem quatrocentos côvados. Os rabinos lhe disseram: “Não se traz prova haláchica a partir de uma árvore de alfarrobeira.” O rabino Eliezer então lhes disse: “Se a halakhá estiver de acordo com a minha opinião, que o riacho o prove.” As águas do riacho retrocederam e começaram a correr na direção oposta. Eles lhe disseram: “Não se traz prova haláchica de um riacho.” O rabino Eliezer disse então: “Se a halakhá estiver de acordo com a minha opinião, que as paredes da casa de estudo o provem.” As paredes da casa de estudo se inclinaram para dentro e começaram a cair. O rabino Yehoshua repreendeu as paredes e lhes disse: “Se os estudiosos da Torá estão debatendo entre si questões haláchicas, o que vocês têm a ver com essa disputa?” O Talmude relata: as paredes não caíram por deferência ao rabino Yehoshua, mas também não voltaram à posição original por respeito ao rabino Eliezer —e ainda permanecem inclinadas. O rabino Eliezer então lhes disse: “Se a halakhá estiver de acordo com a minha opinião, que o céu o prove.” Uma Voz Celestial (*bat qôl*) emergiu do céu e disse: “Por que vocês estão discordando do rabino Eliezer, se a halakhá está de acordo com a sua opinião em todos os casos em que ele emite um parecer?” O rabino Yehoshua levantou-se e disse: “Está escrito: ‘Não está nos céus’ (Deuteronômio 30:12).” O Talmude pergunta: Qual a relevância da frase “Não está nos céus” nesse contexto? O rabino Yirmeya responde: “Desde que a Torá já foi dada no Monte Sinai, não se leva em conta uma Voz Celestial, pois já está escrito na Torá: ‘Inclinando-se após a maioria’ (Êxodo 23:2).” Como a maioria dos rabinos discordava da opinião de Eliezer, a halakhá não foi decidida conforme seu parecer. O Talmude relata: anos depois, o rabino Natan encontrou o profeta Elias e lhe perguntou: “O que fez o Santo, bendito seja Ele, naquele momento em que o rabino Yehoshua declarou isso?” Elias respondeu: “O Santo, bendito seja Ele, sorriu e disse: ‘Meus filhos Me venceram; Meus filhos Me venceram.’” (*Tratado de Baba Metsia, 59b*).

Há múltiplas camadas nesse texto, além de várias tradições ali referenciadas. Por exemplo, a noção de que a voz celestial (*bat qôl*) não pode anular a tradição ou a decisão alcançada pela maioria. Esse conceito ressoa em Gálatas 1,8, onde essa pessoa seria condenada ao anátema. Curiosamente, o próprio rabino Eliezer é submetido a uma espécie de anátema na continuação da narrativa (Gomes, 2024, pp. 167–171).

³ Deixando claro que, aqui, não se pensa em uma dependência literária. Mas sim como consequência do debate que pode ter sido alimentado pelo texto evangélico, ou pela tradição do judaísmo-cristão a que ele se refere. Tem-se em mente o evangelho como registro da existência da disputa anteriormente ao próprio texto e a resposta rabínica como continuidade do debate. Sem que o texto evangélico tenha ação direta sobre o texto rabínico.

No entanto, dentro dessa mesma tradição rabínica, pode-se perceber uma resposta direta aos textos evangélicos sobre Jesus, nos quais a voz do céu ordena que se escute a ele. Isso aparece nas narrativas do batismo, mas se alinha ainda mais diretamente com a tradição da Transfiguração: “Ainda falava quando uma nuvem luminosa os cobriu com sua sombra e uma voz, que saía da nuvem disse: ‘Este é meu filho amado, em quem me comprazo, ouvi-o’” (Bíblia de Jerusalém, 2002, Mateus 17,5, p.).

Essa tradição, aparentemente, possuía grande peso entre as comunidades primitivas que seguiam Jesus. Além de sua presença nos Evangelhos Sinóticos — com variações mínimas entre os relatos — ela também aparece na Segunda Carta de Pedro:

Pois ele recebeu de Deus Pai a honra e a glória, quando a voz vinda da sua Glória lhe disse: ‘Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo.’ Esta voz, nós a ouvimos quando lhe foi dirigida do céu, ao estarmos com ele no monte santo (Bíblia de Jerusalém, 2002, 2 Pedro 1,17–18, p. 2121)

Parece que a ideia da própria voz divina declarando que Jesus deva ser escutado — e que Deus o ama, lhe chama de filho e lhe confiou autoridade — serviria como argumento bastante convincente a favor da autoridade de Jesus como intérprete da Torá. Isso, porém, soa algo paradoxal, pois o próprio Paulo conhecia a noção — presente no judaísmo helenístico — de que uma voz do céu (no judaísmo-helenístico, identificada com um anjo) não pode determinar os rumos que a comunidade deve tomar. Tanto que o próprio Paulo condenaria ao anátema a própria voz celeste/anjo.

A justificativa, porém, pode estar no fato de que a *bat qôl* (Voz do céu) geralmente aparece nas tradições judaicas para resolver questões e indicar caminhos. Ainda assim, durante o período em que o judaísmo cristão e o judaísmo rabínico disputavam quem detinha a correta interpretação da Torá, os judeus rabínicos não rejeitavam totalmente a possibilidade de que Deus pudesse ter falado essas palavras sobre Jesus. O que não aceitavam, no entanto, era que essa voz pudesse servir como base válida para decisões haláchicas. O que, certamente, inclui as interpretações atribuídas ao próprio Jesus⁴.

No relato, além da rejeição à interpretação por alguém com quem o próprio Deus (a voz celeste) concorda, está a conclusão final onde Deus chama os sábios opositores do rabino Eliezer de filhos. Mesmo título que a tradição do monte da transfiguração atribui a Jesus. Ou seja, não é porque a voz Celeste diz que Jesus deve ser ouvido, que ele tem que ser ouvido. Bem como não é porque ela chama Jesus de filho que, com isso, ele está em uma posição superior aos sábios. Jesus é o filho amado que deve ser ouvido, os sábios são os filhos de Deus que desafiam e convencem ao próprio Deus.

Assim, trata-se provavelmente de uma tradição que surgiu como resposta ao argumento aparentemente irrefutável levantado pelo judaísmo cristão.

Continuidade Silenciosa

Continuidade silenciosa é o fenômeno em que um costume, crença ou norma farisaica é censurada nos evangelhos e, posteriormente, reaparece na literatura rabínica sem que haja qualquer menção, defesa ou polêmica explícita, ou implícita (a depender da análise indiciária) em relação à crítica anterior. Esse tipo de ocorrência é interpretado como um indício de que tal prática possuía raízes anteriores ao conflito entre cristãos-judeus e fariseus — e, portanto, tem maior probabilidade de representar uma tradição farisaica autêntica, anterior à redação dos evangelhos.

Antecipando possíveis objeções, é preciso reconhecer que a ausência de uma resposta polêmica nos textos rabínicos não garante, por si só, que a prática censurada nos evangelhos seja de fato uma tradição farisaica antiga. O silêncio pode ter múltiplas causas: perda textual, desinteresse, mudança de ênfase ou mesmo absorção inconsciente de influências externas. Além disso, o critério de continuidade silenciosa pode incorrer num tipo de argumento negativo, em que a ausência de resposta é interpretada como confirmação, o que exige cautela epistemológica.

Uma segunda objeção possível é que a crítica feita nos evangelhos possa estar dirigida a grupos judaicos que não eram fariseus, ou a apenas uma facção interna do farisaísmo, e que a tradição rabínica posterior tenha absorvido essas práticas por outros caminhos. Este risco é mitigado pela compreensão de que o farisaísmo não era um bloco homogêneo, e que o objetivo não é reconstruir o farisaísmo como um todo, mas rastrear a continuidade de práticas

⁴ Curiosamente, em outra explicação possível, a respeito do anátema do Rabino Eliezer, está o fato de que ele concordou com uma *halacha* ensinada por um discípulo de Jesus que atribuiu sua interpretação ao próprio Jesus (Avodah Zarah 16b-17b).

farisaicas reconhecíveis nos fariseus criticados pelos textos evangélicos.

Por fim, deve-se reconhecer que qualquer interpretação baseada na intertextualidade entre evangelhos e textos rabínicos pode correr o risco de retroprojeção teológica. Para evitar isso, a metodologia proposta adota o paradigma indiciário apenas como ferramenta de triangulação, nunca como critério absoluto. O método, portanto, se propõe a mapear tendências e sobrevivências tradicionais dentro do que pode ser razoavelmente considerado herança farisaica autêntica. Não se trata de discursar de forma absoluta e, sim, de pretender apenas circunscrever o que pode, com razoável confiança, ser considerado herança farisaica autêntica.

EXERCÍCIOS METODOLÓGICOS

A cura em dia de sábado

Um dos textos selecionados trata sobre a cura de um homem em um sábado:

Partindo dali, entrou em uma sinagoga deles. Ora, ali estava um homem com a mão atrofiada. Então perguntaram-lhe: “É lícito curar aos sábados?”. Jesus respondeu: “Quem dentre vós que, tendo uma só ovelha e caindo ela numa cova em dia de sábado, não vai apanhá-la e tirá-la dali? Ora, um homem vale muito mais de que uma ovelha! Logo, é lícito fazer o bem aos sábados”. Em seguida, disse ao homem: “Estende a mão”. Ele a estendeu e ela ficou sã, com a outra. (Bíblia de Jerusalém, 2002, Mt 12,9-13, p. 1724-1725).

Esse texto serve bem ao propósito da metodologia aplicada, principalmente pelas fontes que se tem a respeito do debate sobre o sábado. Se algum judeu alinhado às tradições de Qumran estivesse próximo a Jesus, neste momento, ele não concordaria com a alegação de que se ajudaria uma ovelha que caiu em um poço, no sábado.

Qumran tem uma lista enorme de proibições para o sábado que inclui até a proibição de salvar a vida de um homem, no Documento de Damasco 10-11. Isso revela que o debate é, certamente, bem mais antigo do que o próprio texto mateano. Se Qumran criou esse mandamento é porque havia, entre os judeus, quem pregasse algo diferente, ou se tratasse de uma prática diferente. Embora toda essa história sobre rigidez ou flexibilização do sábado possua raízes no texto de 1 Macabeus 2,40-43 (Evans, 2002, p. 30-33) – afinal, em Jubileus 50 se pode ler a condenação sobre aqueles judeus que fizerem guerras em dia de sábado, em ataque direto aos macabeus – o importante aqui é verificar qual a posição dos fariseus em relação a isso.

Especificamente sobre cuidar de um doente no sábado, existem algumas tradições rabínicas. Uma delas diz o seguinte: “disse Rabi Mattia ben Heresh: aquele que sente dor na garganta, coloca-se um medicamento em sua boca no Shabat, pois é um caso de risco de vida (*safek nefashot*), e todo caso de risco de vida anula as leis do Shabat” (Mishná Yoma 8,6).

Dentre as diversas tradições rabínicas, existe a *pikuach nefesh*, a qual, a defesa da vida está acima de qualquer mandamento (com exceção de adultério e idolatria⁵). E é este princípio que está sendo falado no texto da Mishná. Esse princípio rabínico, porém, não deve ser retroprojetado aos fariseus, ou considerado como um princípio judaico válido de modo geral, nos tempos dos evangelistas.

Embora diversos textos rabínicos apontem para a possibilidade de transgredir o sábado para salvar vidas – em termos rabínicos, seria transgredir um sábado para poder guardar outros – este princípio poderia até estar presente nos debates entre os judeus-cristãos e os rabinos. Pois os rabinos aprovam salvar a vida no sábado, o que não foi o que Jesus fez, em termos exclusivamente biológicos.

5 Segundo a Encyclopaedia Judaica: “O termo rabínico aplicado ao dever de salvar a vida humana em uma situação em que ela está em perigo é *pikuach nefesh*. O risco à vida pode ser devido a um estado grave de doença ou outro perigo direto (*sakkanat nefashot*), ou indiretamente, a uma condição de saúde que, embora não grave no momento, pode se deteriorar e consequentemente colocar a vida em risco (*safek sakkanat nefashot*). *Pikuach nefesh* é um preceito bíblico derivado do versículo ‘Não te colocarás indiferente diante do sangue do teu próximo’ (Levítico 19:16) e, segundo o Talmude, sobrepõe-se até mesmo às leis do sábado” (Skolnik, 2007, p. 152).

Também Paulo parece conhecer essa tensão intrajudaica a respeito de manter ou transgredir o sábado. Parece que ele toma partido naquilo que mais tarde vai ser considerado, pelos escritos rabínicos, como uma disputa entre as casas de Hillel e Shammai. O texto talmúdico diz: “A escola de Shamai ensinava que a preparação para o sábado deve ser feita continuamente ao longo da semana. Mas a escola de Hillel dizia: ‘Bendito seja o Senhor dia após dia’” (Talmude Babilônico Beitzah 16^a), e, Paulo, parecendo já conhecer o debate – se das duas casas, não há como garantir – diz: “Um faz diferença entre dia e dia; outro julga iguais todos os dias. Cada um tenha opinião bem definida em sua própria mente” (Bíblia de Jerusalém, 2002, Rm 14,5-6, p. 1988).

Contudo, não cabe aqui uma procura sobre se os fariseus proibiram aquela cura específica, no sábado. É certo que ela não está protegida pela tradição da *pikuach nefesh*. Pois não havia risco de vida. Mas fazer comparação com essa tradição pode soar um falso positivo e, também, relativizar a visão farisaica sobre se saúde também não é vida, dentre outras implicações sociais da cura do homem⁶. Então não se pode dizer, com segurança: a crítica a Jesus é por ele curar um homem que não corria risco de vida e poderia ser curado em outro momento.

Tudo isso mostra, apenas, a grande teia intertextual que o texto evangélico e as visões rabínicas fazem parte. Que o debate existe antes do texto rabínico, do evangelista e de Paulo (considerando a ordem do mais novo ao mais velho), isso está bem atestado em 1 Macabeus e nos documentos da comunidade de Qumran. Aqui, portanto, a análise do discurso demonstra sua eficácia no método.

Porém, isso ainda não nos diz nada a respeito dos fariseus da época do texto de Mateus. Afinal, não se pode garantir a presença da *pikuach nefesh* e nem rejeitar qualquer tradição “pai” desta. Neste sentido, o paradigma indiciário se torna relevante, ao observar o que aparece desapercibido no texto: a pergunta inicial de Jesus. No “quadro pintado” por Mateus: o que a pergunta de Jesus sobre a ovelha está afirmando?

Jesus pergunta “Há alguém entre vós que, tendo uma única ovelha e se esta cair num poço no dia de sábado, não a irá procurar e retirar?”. Mais uma vez, se houvesse um judeu que cresse como a comunidade de Qumran, a resposta seria: “Eu não pegaria minha ovelha em dia de sábado, se caísse em um buraco”, em acordo ao texto Documento de Damasco 10-11:

Nenhum homem fará [obra] no dia do Shabbat para guardá-lo segundo seu estatuto. Desde a sexta-feira, cessará o trabalho a partir do momento em que o disco solar estiver distante do portão em toda sua extensão, pois foi dito: “Guarda o dia de Shabbat para santificá-lo.” (...) Ninguém comerá no Shabbat senão aquilo que foi preparado [de antemão]. (...) **Se um animal cair num poço, ninguém o retirará.** (...) Se alguém cair na água ou em um local com água, ninguém o tirará.

A não menção à presença de essênios no texto, obviamente, trata-se de uma opção do narrador. Contudo, indiretamente os cita e, querendo ou não, alega que nem a comunidade mateana e nem os fariseus de quem o texto fala – os adversários de Mateus⁷ – concordam com a tradição essênia. O que torna a pergunta de Jesus um recurso retórico, onde a resposta implícita seria “sim, todos ajudaríamos nossas ovelhas”. Em outras palavras, “não concordamos com o rigor da prática dos essênios”.

Isso pode revelar que os fariseus, na época de Mateus, particularmente aos quais ele dirige sua crítica, tinham uma visão mais tolerante e flexível sobre o sábado. Até que ponto, não se pode garantir, mas, provavelmente, eles entendiam que um homem vale mais que uma ovelha.

⁶ Em uma sociedade majoritariamente manual e agrícola, como a do judaísmo do Segundo Templo, uma deficiência física poderia representar limitação funcional e econômica, restringindo a capacidade de trabalho e, conseqüentemente, o sustento próprio e familiar. Além disso, a deficiência comprometia a participação plena na vida comunitária e festiva. Embora não implicasse impureza ritual, a associação popular entre enfermidade e pecado — especialmente sob influência de uma teologia retributiva popular — gerava estigmatização moral. A cura, portanto, significava não apenas recuperação física, mas também reintegração à normalidade social e restauração da dignidade pública. Pensar que os fariseus seriam insensíveis a essa realidade, não pode ser inferida de forma histórica, apenas no contexto do debate religioso e como recurso retórico do evangelista.

⁷ É importante frisar que não há como pensar nos fariseus como um grupo de pensamento e práticas comuns em qualquer nível. Obviamente, no que eram identificados como grupo, pensavam da mesma forma. Contudo, há divergências consideráveis entre grupos e grupos de fariseus. A mais emblemática, certamente, é a disputa constante entre a Casa de Hillel e a Casa de Shammai.

O que se pode afirmar com segurança é que, diferente do que o quadro do evangelista demonstra e do que popularmente se tem em mente, no que diz respeito ao sábado, esse grupo específico, ao qual Mateus ataca, não tinha uma visão rigorista sobre o sábado. Segundo a pergunta retórica do evangelho, os fariseus tinham, dentre deles, grupos mais flexíveis a respeito do mandamento dos sábados – embora, segundo o texto, não tão flexíveis quanto Jesus. Um texto rabínico que, portanto, poderia demonstrar que Jesus estava lidando com fariseus que salvariam a ovelha se encontra no Talmude Babilônico, Shabbat 128b:

A Guemará: Rav Yehudá disse em nome de Rav: “Se um animal caiu em um canal de água, traz-se almofadas e cobertores e os coloca debaixo dela. Se ele sobe por conta própria — subiu.” Objeção (de uma Baraita): “Se um animal caiu em um canal de água, providencia-se para ela alimento no local, para que não morra.” [Ou seja:] Dar alimento — sim; almofadas e cobertores — não! [Resposta da Guemará:] Não é uma contradição: uma [Baraita] fala de um caso em que é possível sustentá-lo (comida no local), a outra em que não é possível sustentá-lo. Quando for possível alimentá-lo no local — sim [faz-se isso]; mas se não for possível — então traz-se almofadas e cobertores e os coloca debaixo dele.

É um texto que registra uma tradição que responde diretamente à proibição do texto de Damasco e possui seu registro de forma resumida e compacta na pergunta retórica de Jesus. Não possui resposta direta a Jesus e nem retrata perfeitamente o dito de Jesus. Logo, o que por indícios se nota no texto mateano, no texto rabínico, toma-se forma. Provavelmente, essa tradição rabínica remonta a uma tradição farisaica antiga. Que está já presente na fala de Jesus e na discordância de Qumran. Se houvesse apenas o texto qumrânico, se poderia imaginar que os rabinos estavam escrevendo em resposta à proibição do Documento de Damasco – ou de uma tradição que ele registra. Contudo, havendo um texto de 80-90 EC dizendo “Eu sei que vocês não concordam com eles”, na boca de Jesus, então a possibilidade da tradição rabínica ser mais antiga do que o dito de Jesus, é bem demonstrada.

Por extensão, pode-se também entender que Paulo se alinha a um grupo de fariseus que, provavelmente, já tinham essa visão mais flexível do sábado e que, dentro do judaísmo-cristão já havia quem pensasse assim, antes mesmo das escritas dos evangelhos. O que, portanto, não representaria, para ele, como fariseu, uma mudança de postura radical. Paulo, neste sentido, continuaria com sua visão farisaica em uma comunidade que, também, possui grupos com as duas visões – o que justifica ele escrever sobre tolerância mútua, na carta aos romanos. Logo, esse debate seria próprio do judaísmo do primeiro século. Sendo que, dentro do farisaísmo, havia quem entendesse a necessidade de flexibilidade sobre o sábado. Se havia outros grupos de fariseus mais rigoristas, que concordariam com Qumran, outra análise deveria ser feita, em outro texto. Neste sentido, a triangulação das tradições sugere que Jesus e os fariseus debatiam graus de flexibilidade, não princípios absolutos.

Dois quadros poderiam demonstrar como o método pode ser aplicado. Primeiro um quadro sinótico com as fontes e, depois, a conclusão a partir da intertextualidade e do paradigma indiciário.

Fonte	Texto
Mateus 12,11-12,	“Qual dentre vós será o homem que, tendo uma ovelha, e no sábado ela cair num poço, não a agarrará e a tirará? Pois quanto mais vale um homem do que uma ovelha! Logo, é permitido fazer o bem no sábado.”
T. B., Shabbat 128b	“Rav Yehudá disse em nome de Rav: ‘Se um animal caiu em um canal de água, trazem-se almofadas e cobertores e os colocam debaixo dele. Se ele sobe — subiu.’”
Documento de Damasco 10-11	“Se um animal cair num poço, ninguém o retirará no dia de sábado. Se uma pessoa cair na água, ninguém a tirará.”

Este quadro evidencia como que Mateus, Talmude Babilônico e Documento de Damasco debatem o mesmo tema: ajudar um animal que cai em um poço em dia de sábado. O quadro seguinte demonstra a aplicabilidade da metodologia:

Critério	Documento de Damasco 10–11	Talmude Shabbat 128b	Mateus 12,9–13
Intertextualidade	Contrastiva. A tradição essênica expressa uma ideologia oposta, indiretamente tensionada pelo evangelho.	Silenciosa. A halachá rabínica parece dar forma à prática que Jesus pressupõe, mas sem resposta ou referência a ele. Demonstra continuidade com a tradição aludida por Jesus, não com o texto de Mateus.	Implícita. A pergunta de Jesus ecoa debates intrajudaicos sobre o sábado, evocando práticas conhecidas, sem citar fontes diretamente. Mas alegando que os fariseus seguem a mais flexiva.
Continuidade silenciosa	A proibição rígida mostra uma tradição incompatível com Jesus e com os fariseus representados por Mateus.	O texto rabínico regulamenta a prática de forma normativa, sem polemizar, o que indica preservação e não reação.	A pergunta de Jesus assume um consenso com os fariseus e, implicitamente, discordância, de ambos, da tradição essênica.
Paradigma indiciário	O rigor serve como contra-indício, reforçando a flexibilidade presumida em Mateus.	O uso de detalhes práticos (almofadas e cobertores) revela uma tradição estabelecida, sem construção apologética.	A pergunta retórica de Jesus é construída sobre o reconhecimento implícito de duas tradições sabáticas opostas — uma flexível (presente nos fariseus) e outra rigorosa (como a de Qumran), sugerindo o pano de fundo plural do judaísmo do período.

Este quadro demonstra com a metodologia foi aplicada e como ela demonstra, neste caso, ser promissora, para identificar, nos evangelhos, quais tradições aludidas, de fato, pertencem aos fariseus. Dessa forma, as fontes não-confiáveis vão demonstrando possuir algum grau de confiança.

O juramento pelo templo

Outro texto que pode servir de apoio na identificação de tradições antigas, está em uma das censuras de Jesus aos escribas e fariseus, a respeito dos juramentos. Embora o texto fale de juramentos de fato, na verdade, o tema é sobre votos. Basser também entende dessa forma (2015, p. 602). Este exemplo demonstra como o método pode ser aplicado ainda que não se consiga uma outra fonte, como Qumran:

Ai de vós, condutores cegos, que dizeis: Se alguém jurar pelo santuário, seu juramento não obriga, mas se jurar pelo ouro do santuário, seu juramento o obriga. Insensatos e cegos! Que é maior, o ouro ou o santuário que santifica o ouro? Dizeis mais: Se alguém jurar pelo altar, não é nada, mas se jurar pela oferta que está sobre o altar, fica obrigado. Cegos! Que é maior, a oferta ou o altar que santifica a oferta? Pois aquele que jura pelo altar, jura por ele e por tudo o que nele está. E aquele que jura pelo santuário, jura por ele e por aquele que nele habita. E, por fim, aquele que jura pelo céu, jura pelo trono de Deus e por aquele que nele está sentado (Bíblia de Jerusalém, 2002, MT 23,16-22, p. 1744-1745).

Trata-se de uma crítica muito severa, contudo, dificilmente haveria uma tradição que pudesse combinar essas afirmações. Não há nenhum registro dos escritos rabínicos de uma “insensatez” desse tipo. Charles R. Gianotti, porém, acredita que Jesus está, na verdade, tendo em mente duas tradições distintas (1983, p. 21). Elas estariam registradas em Mishná Ketubot 2,9 e Mishná Nedarim 1,3. Vamos analisar isoladamente cada um dos textos, para serem bem compreendidos:

Com relação a uma cidade que foi conquistada por um exército, todas as mulheres casadas com sacerdotes que estavam dentro da cidade são consideradas inválidas e proibidas a seus maridos, devido à suspeita de que foram estupradas. No entanto, se elas tiverem testemunhas

— mesmo que seja um escravo, ou uma serva, os quais normalmente são desqualificados como testemunhas —, eles são considerados confiáveis nesse caso. Mas uma pessoa não é considerada confiável para estabelecer seu próprio status com base em seu próprio testemunho. Portanto, uma mulher não é considerada confiável para alegar que não foi violada.

Rabi Zekharya ben HaKatzav disse: “Juro por este lugar da Presença Divina que a mão da minha esposa não se separou da minha desde o momento em que os gentios entraram em Jerusalém até que saíram, e sei com certeza que ela não foi violada.” Os sábios lhe disseram: “Uma pessoa não pode testemunhar sobre si mesma.” O status legal da esposa é como o do próprio marido neste aspecto. Portanto, seu testemunho não é aceito, e sua esposa é proibida a você (Mishná Ketubot 2,9).

O Rabi Zekharya jurou “por este lugar da Presença Divina”, que seria o templo. E, ainda assim, isso valeu como nada. Porque existe outra tradição que pressupõe a ela: “Uma pessoa não pode testemunhar sobre si mesma.” O juramento não é invalidado em si, mas não tem poder jurídico para sustentar um testemunho sobre si mesmo.

Essa tradição de que o testemunho de uma pessoa sobre si mesma não tem valor, aparece duas vezes no texto joanino:

Por mim mesmo, nada posso fazer: eu julgo segundo o que ouço, e meu julgamento é justo, porque não procuro a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou. Se eu der testemunho de mim mesmo, meu testemunho não será verdadeiro; outro e é que dá testemunho de mim, e sei que é verdadeiro o testemunho que presta de mim. Vós enviastes emissários a João e ele deu testemunho da verdade. Eu, no entanto, não dependo do testemunho de homem; mas falo isso, para que sejais salvos. Ele era a lâmpada que arde e ilumina e vós quisestes vos alegrar, por um momento, com sua luz (Bíblia de Jerusalém, 2002, João 5,30-35, p. 1855).

E:

Disseram-lhe os fariseus: “Tu dás testemunho de ti mesmo: teu testemunho não é válido”. Jesus respondeu-lhes: “Embora eu dê testemunho de mim mesmo, meu testemunho é válido, porque sei de onde venho e para onde vou. Vós, porém, não sabeis de onde venho nem para onde vou (Bíblia de Jerusalém 20202, João 8,12-14, p. 1863).

Isso aponta que a tradição de rejeitar testemunho sobre si mesmo existe antes da escrita de João. Então essa tradição existe, pelo menos, um pouco mais de um século – tempo entre a Mishná e o evangelho de João. Pois o juramento pelo templo, de fato, poderia ser rejeitado a partir dessa outra tradição. Já a segunda tradição possivelmente citada seria:

Quem diz: ‘não é profano, não vou comer de você, não é puro’, ou ‘não é adequado, é puro, é impuro, é resto ou é profano’, isso é proibido. Caso diga: ‘semelhante à lâ, semelhante às cercas, semelhante às árvores, semelhante aos fogos, semelhante ao altar, semelhante ao Templo, semelhante a Jerusalém’ ou se fez um voto por qualquer um dos elementos que servem ao altar, mesmo sem mencionar a palavra ‘sacrifício’ (korban), então isso é considerado um voto relacionado ao sacrifício. Rabi Yehuda diz: ‘Quem jura por Jerusalém, não disse nada (Mishná Nedarim 1,3).

Neste caso, o voto pelo que está oferecido no altar, deve ser considerado válido. Mesmo que não utilize o termo *korban*. Ou seja, se o dito de Jesus for levado a essas duas tradições, então, faz sentido que a crítica, de fato, não esteja falando de uma tradição que aprova isso e reprova aquilo. Mas, sim, de duas tradições que entram em contradição.

O interessante é que também preserva a validade quando diz “semelhante ao Templo”. O que, em tese, estaria contrário ao dito de Jesus. Ao que parece, isso só não teria valor quando fosse um testemunho a favor de si mesmo. Vale ressaltar que a comunidade mateana condena qualquer tipo de juramento (5,33-37). Então a crítica é dirigida contra uma possível contradição entre os costumes farisaicos. Claro que por ser uma crítica contra oponentes, o exagero, o ataque e até mesmo a omissão do que realmente o oponente quis dizer, é desconsiderada. Em outras palavras, tratando-se de fato de uma tradição antiga, ela preserva uma possibilidade de se jurar pelo Templo e ser aceita.

O que se pode, todavia, concluir de mais seguro é que o farisaísmo considerava o juramento de *korban* como válido e o testemunho de si mesmo, ainda que jurado pelo Templo, não. Nesta análise, se está, provavelmente, diante de duas tradições farisaicas antigas – ainda que não fossem exatamente como o texto registra. E elas estão bem alinhadas com o registro mateano.

Abaixo, os quadros que demonstram a aplicabilidade da metodologia:

Fonte	Texto
Mishná Ketubot 2:9	“Rabi Zekharya ben HaKatzav disse: ‘Juro por este lugar da Presença Divina que a mão da minha esposa não se separou da minha desde que os gentios entraram em Jerusalém até que saíram...’ Os sábios disseram-lhe: ‘Uma pessoa não pode testemunhar sobre si mesma.’”
Mishná Nedarim 1:3	“Quem diz: ‘semelhante ao altar’, ‘semelhante ao templo’, ou ‘semelhante a Jerusalém’.. mesmo sem mencionar ‘sacrifício’, é como se tivesse feito um voto ligado ao sacrifício. Rabi Yehudá diz: ‘Quem diz Jerusalém, não disse nada.’”
Mateus 23:16–22	“Vós dizeis: Se alguém jura pelo templo, isto não é nada; mas se jura pelo ouro do templo, é obrigado... Cegos! Qual é o maior: o ouro ou o templo que santifica o ouro?”

A metodologia aplicada:

Critério	Mishná Ketubot 2:9	Mishná Nedarim 1:3	Mateus 23:16–22
Intertextualidade	A tradição jurídica aparece desvinculada da crítica evangélica, mas compatível com a lógica que Jesus ironiza.	O texto regula o tema dos votos de forma normativa, sem responder ao evangelho, indicando herança comum.	Jesus articula sua crítica sobre a base dessas tradições, apontando que os fariseus valorizavam seletivamente certas fórmulas.
Continuidade silenciosa	O juramento pelo templo é realizado, mas não tem força legal, pois o problema está no testemunho pessoal, não no juramento em si.	A Mishná confirma que certos votos, mesmo indiretos (ex: “semelhante ao altar”), são válidos — tradição mantida sem polêmica.	Jesus critica a inconsistência entre tradições de juramento, sugerindo que ambas coexistiam — e o público as conhecia.
Paradigma indiciário	O juramento de Rabi Zekharya é uma evidência de que esse tipo de fórmula era usado — e limitado — juridicamente, por princípio distinto.	O detalhe de que votos indiretos são válidos revela uma tradição farisaica normatizada que Jesus alude e ironiza.	A crítica constrói-se a partir do conhecimento de duas tradições rivais sobre votos/juramentos, expondo contradição interna farisaica.

Dessa forma, é provável que se esteja diante de duas tradições que podem fazer alusões às tradições antigas, criticadas por Jesus.

A oração do fariseu

O texto a seguir é do evangelho de Lucas e alguns costumes são citados e podem ser verificados, segundo a metodologia proposta:

Contou ainda esta parábola para alguns que, convencidos de serem justos, desprezavam os outros: “Dois homens subiram ao Templo para orar; um era fariseu e o outro publicano. O fariseu, de pé, orava interiormente deste modo: ‘Ó Deus, eu te dou graças porque não sou como o resto dos homens, ladrões, injustos, adúlteros, nem como este publicano; jejuo duas vezes por semana, pago o dízimo de todos os meus rendimentos’. O publicano, mantendo-se à distância, não ousava sequer levantar os olhos para o céu, mas batia no peito dizendo: ‘Meu Deus, tem piedade de mim, pecador!’ Eu vos digo que este último desceu para casa justificado, o outro não. Pois todo o que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado”. (Bíblia de Jerusalém, 2002, Lucas 18,9–14, p. 1821).

O texto apresenta uma crítica contra uma postura de algum determinado fariseu que utiliza seus costumes como motivos para se gloriar contra um publicano. Não se pode verificar se os fariseus de um modo geral se sentiam mais santos do que outros judeus. Também não é este o objetivo da análise. Deve-se verificar que, nesta parábola, Lucas narra, pelo menos, três costumes que poderão ser validados, ao ser aplicada a metodologia.

O primeiro costume se refere ao jejum de duas vezes na semana. Isso seria uma caricatura de Lucas, ou, de fato, alguns fariseus poderiam ter essa prática? Segundo o Talmude Babilônico, segundas-feiras e quintas-feiras poderiam ser utilizadas para realizar o jejum duas vezes na semana:

A Guemará explica: Isso é como está ensinado na Meguilat Ta’anit: Quem se comprometeu anteriormente a jejuar em um desses dias festivos será proibido de comer e beber. Como isso ocorre? Em relação a um indivíduo que se comprometeu a jejuar em todas as segundas, quintas e séries de segunda-feira durante todo o ano, e os feriados comemorativos escritos na Meguilat Ta’anit ocorreram nesses dias, se seu voto precedeu nosso decreto, ou seja, o decreto dos Sábios que estabelece esses dias comemorativos, seu voto anula nosso decreto e ele deve jejuar; mas se nosso decreto precedeu seu voto, nosso decreto anula seu voto e ele não pode jejuar nesses dias (Talmude Babilônico, Taanit 12a.).

Embora o texto não fale sobre ordem ou recomendação sobre jejuar duas vezes, há, nele, a possibilidade de alguma pessoa fazer esse voto. O que confirma como um costume. Pode ser que esse não seja necessariamente um costume exclusivamente fariseu, contudo, o texto lucano, comparado com esse, demonstra que sim, é possível que essa prática tenha sido realizada por algum judeu fariseu, em grupo ou por iniciativa individual.

O outro costume se refere ao fato de dar o dízimo de tudo. O texto a seguir demonstra o cuidado que se tem sobre dar o dízimo de forma bem exigente e em níveis bem específicos. De forma que o “tudo” quase se torna tudo de fato:

Eles disseram um princípio geral sobre os dízimos: tudo o que é alimento, é cuidado e cresce da terra está sujeito ao dízimo. E declararam ainda outro princípio geral [sobre dízimos]: tudo o que é considerado alimento tanto no início quanto no final [do seu crescimento], mesmo que seja mantido para aumentar a quantidade de alimento, está sujeito ao dízimo, quer seja colhido em seus estágios iniciais ou posteriores. Mas o que não é considerado alimento nos estágios iniciais [do seu crescimento], mas apenas nos estágios finais, não está sujeito ao dízimo até que possa ser considerado alimento (Mishná Maasrot, 1,1).

O texto demonstra ser bem possível a prática farisaica de ser bem criterioso e exigente sobre o dízimo. E, por último, o costume da oração em pé. A *Amidá* (literalmente “em pé”), também conhecida como *Shemoneh Esrei* (“dezoito”, em referência às bênçãos originais), é a oração central da liturgia judaica rabínica. Recitada três vezes ao dia, ela é composta por uma sequência de bênçãos que incluem louvor, petições e agradecimentos, sendo formulada como uma oração silenciosa e pessoal, feita em pé e voltada para Jerusalém.

Embora não se possa dizer que o fariseu da parábola seguia o padrão das orações da *Amidá*, pode-se compreender que havia, no judaísmo, a prática de oração em pé e que não seria impensável os fariseus praticarem esse costume. Entretanto, há um dado interessante que pode demonstrar a caricatura da oração, criada por Lucas. Essa caricatura pode vir de uma tradição a respeito das orações de ações de graças sobre a dedicação ao estudo da Torá:

Dou graças diante de Ti, Senhor meu Deus, porque me colocaste entre os que frequentam a casa de estudo e não entre os que frequentam as esquinas; eu me levanto cedo e eles também, mas eu me levanto para palavras de Torá e eles para coisas vãs... eu me esforço e recebo recompensa, eles se esforçam e não recebem recompensa (Talmud Babilônico, Berachot 28b).

Não há registro confiável de uma casa de estudo nos tempos apostólicos. Então não se pode imaginar que Lucas esteja criticando exatamente essa oração. O que se pode concluir, da relação entre as duas orações, é que Lucas esteja se baseando em uma tradição farisaica real de orações de agradecimento por *status* religioso — mas transformando-a em uma caricatura crítica para servir à sua mensagem.

A oração rabínica que agradece por “não estar entre os que frequentam esquinas” sugere que judeus piedosos (incluindo os fariseus) expressavam gratidão por seu chamado ao estudo, em contraste com outros estilos de vida. Isso não era necessariamente orgulhoso, mas podia ser mal interpretado, ou mesmo caricaturado, como Lucas faz. Há, inclusive algumas outras versões e debate sobre o tema:

Ensinava-se: Rabi Meir costumava dizer: é obrigação da pessoa recitar três bênçãos todos os dias. Estas são: ‘Bendito [és Tu, ó Eterno...] que me fizeste israelita’; ‘...que não me fizeste mulher’; ‘...que não me fizeste ignorante (bur)’. Rav Aḥa bar Yaakov ouviu seu filho recitando a bênção “que não me fizeste ignorante (bur)”. Ele lhe disse: “Tanto assim também (se abençoa)?” O filho respondeu: “Então, o que (o senhor) recita?” Ele respondeu: “Que não me fizeste escravo.” (O filho retrucou:) “Mas um escravo é igual a uma mulher!” (Talmude Babilônico, Menachot 43b)

Ao que parece, esse tipo de oração, onde se louva e agradece a Deus por não estar em uma posição de pecador, ou religiosamente inferior, está dentro das tradições antigas que alguns fariseus tinham. Lucas, dessa forma, caricatura com o intuito de criticar essas práticas:

Embora essas orações, como a oração do fariseu, possam parecer arrogantes para sensibilidades igualitárias, nenhuma delas é julgada por suas fontes como autojustificativa ou desdenhosa dos outros. “Era apropriado agradecer a Deus por uma vida justa. Tomada em seus próprios termos, a oração do fariseu não é autojustificativa ou arrogante; ela agradecia propriamente a Deus, como o verdadeiro autor da justiça.” Voltando a um adágio atual, pode-se argumentar que a oração do fariseu, em seus próprios termos, não demonstra mais arrogância por parte dele do que qualquer pessoa que tenha orado ou pensado: “Se não fosse pela graça de Deus, lá estaria eu.” (Friedrichsen, 2005, p. 93-94).

Portanto, se está diante de mais quatro costumes que são confirmados pela seleção de textos que ecoam as tradições censuradas pelos evangelistas, alegadamente dadas aos fariseus e que possuem eco nos rabinos. Ecos rabínicos, frisa-se, que não possuem intenção alguma de responder às críticas evangélicas.

Como feito nas análises anteriores, os quadros demonstrando a aplicabilidade da metodologia:

Fonte	Texto
Talmude Babilônico, Taanit 12a	“[Alguém] que se comprometeu a jejuar em todas as segundas e quintas-feiras...” — mostra que o costume de jejuar duas vezes por semana existia.
Mishná Ma’asrot 1:1	“Tudo o que é alimento, é cuidado e cresce da terra está sujeito ao dízimo...” — confirma o zelo no cumprimento amplo do dízimo.
Talmude Babilônico, Berachot 28b	“Dou graças diante de Ti... porque me colocaste entre os que frequentam a casa de estudo...” — oração de agradecimento pelo status espiritual.
Talmude Babilônico, Menachot 43b	“Bendito... que não me fizeste ignorante / mulher / escravo.” — bênçãos diárias com referência a identidade religiosa e social.
Evangelho de Lucas 18:9-14	“Jejuo duas vezes por semana e dou o dízimo de tudo... Graças te dou por não ser como os demais homens...”

Abaixo, o quadro analítico:

Critério	Tradições Rabínicas	Lucas 18:9-14
Intertextualidade	As tradições são mantidas e regulamentadas sem referência aos evangelhos. As fontes rabínicas não respondem, nem parecem afetadas pela crítica lucana.	Lucas constrói a crítica sobre tradições existentes, praticada pelos fariseus, transformando-as em caricatura teológica para efeito narrativo.
Continuidade silenciosa	Os costumes mencionados (jejum, dízimo exigente, oração em pé, bênçãos por status) são regulados e aceitos nos textos rabínicos sem defesa ou reação à crítica cristã.	A parábola de Lucas critica atitudes de superioridade religiosa, mas parte da existência concreta desses costumes.
Paradigma indiciário	O detalhamento técnico e espiritual nas fontes rabínicas revela práticas pré-existentes que Lucas parece conhecer — ou cujos ecos chegam até ele.	A estrutura da oração do fariseu evidencia um pano de fundo litúrgico e teológico complexo, que só funciona se o leitor reconhecer o contexto — o que aponta para tradições conhecidas e praticadas.

Possivelmente esse acabou se mostrando o texto que mais evidenciou práticas farisaicas antigas. Portanto, mostrou-se, também, um bom exemplo sobre como a metodologia pode ser promissora na análise de textos que, até então, eram considerados não-confiáveis de forma definitiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida neste artigo aponta que é possível identificar, com razoável grau de segurança, tradições farisaicas antigas a partir de críticas registradas nos evangelhos e de sua repercussão — ou ausência dela — na literatura rabínica. A categoria metodológica de “continuidade silenciosa” mostrou-se particularmente eficaz ao destacar práticas que, embora atacadas por Jesus, não foram abandonadas, nem justificadas ou defendidas pelos rabinos, mas sim absorvidas.

Os exemplos analisados, como o juramento pelo templo, a oração pública e o jejum duas vezes por semana, indicam que os evangelhos não retratam apenas caricaturas dos fariseus. Pelo contrário, foi possível perceber que, por vezes fugindo ao interesse explícito do autor — como no caso de Mateus, que se importava mais em criticar a não flexibilidade ao cuidar de um homem e acabou por mostrar a flexibilidade no cuidado com um animal — podem, também, preservar ecos reais de debates internos ao judaísmo da época e tradições confiáveis sobre os fariseus.

Ao deslocar o foco da polêmica teológica para a continuidade histórica das práticas, este estudo oferece uma via metodológica para compreender como certas tradições resistiram à crítica, foram reapropriadas e

normalizadas. O que, também, permite revelar a vitalidade e pluralidade do farisaísmo, em seu processo de transição ao judaísmo rabínico.

Assim, este trabalho não pretende dizer a última palavra sobre os fariseus, mas abrir um caminho mais criterioso e crítico para investigar o que deles chegou até nós — e o que sua permanência silenciosa revela sobre o judaísmo e o cristianismo nascente.

REFERÊNCIAS

- BASSER, Herbert W. *Studies in exegesis: Christian critiques of Jewish law and rabbinic responses*, 70-300 C.E. Leiden: Koninklyke Brill NV, 2000.
- BASSER, Herbert W. *The gospel of Matthew and Judaic traditions: a relevance-based commentary*. Leiden, Boston: Brill, 2015.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução do hebraico, aramaico e grego. São Paulo: Paulus, 2002.
- CHEVITARESE, André Leonardo; VEIGA, Daniel Soares. O significado das ações de curas de Jesus na sociedade judaica: uma abordagem antropológica. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2: 149-162, 2013.
- EVANS, Craig A. *Ancient texts for New Testament studies : a guide to the background literature*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2005.
- FRIEDRICHSEN, Timothy A. “The Temple, a Pharisee, a Tax Collector, and the Kingdom of God: Rereading a Jesus Parable (Luke 18:10-14A).” *Journal of Biblical Literature* 124, no. 1 2005: 89–119.
- GIANOTTI, Charles R. *The New Testament and the Mishnah: a cross-reference index*. Michigan: Baker Book House, 1983.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais, morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GOMES, Silvio. *Paulo e as colunas: raízes petrinhas da teologia paulina*. São Paulo: Fonte Editorial, 2024.
- JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1986.
- MAIER, Johann. *Entre os dois Testamentos: história e religião na época do Segundo Templo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARTINEZ, Florentino Garcia. *Textos de Qunram*. Fernández Ciudad: Editorial Trotta, 1992.
- MISHNÁ. Maasrot 1:1. Disponível em: https://www.sefaria.org/Mishnah_Maasrot.1.1. Acesso em: 21 jul. 2025.
- MISHNÁ. Nedarim 1:3. Disponível em: https://www.sefaria.org/Mishnah_Nedarim.1.3. Acesso em: 21 jul. 2025.
- MISHNÁ. Ketubot 2:9. Disponível em: https://www.sefaria.org/Mishnah_Ketubot.2.9. Acesso em: 21 jul. 2025.
- MISHNÁ. Yoma 8:6. Disponível em: https://www.sefaria.org/Mishnah_Yoma.8.6. Acesso em: 21 jul. 2025.
- MURPHY-O’CONNOR, Jerome. *Jesus e Paulo: vidas paralelas*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- NEUSNER, Jacob. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. Part I – The Masters. Leiden: E. J. BRILL, 1971.
- NEUSNER, Jacob. *Who Needs the Historical Jesus?* In: *Chronicles*, julho de 1993, p. 32-34.
- OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997.
- SALDARINI, Anthony. *Fariseus, Escribas e Saduceus na sociedade Palestinense*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SIGAL, Phillip. *The halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- SKOLNIK, Fred (editor). *Encyclopaedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2007.
- TALMUD BAVLI. Avodah Zarah 16b–17b. Disponível em: https://www.sefaria.org/Avodah_Zarah.16b. Acesso em: 21 jul. 2025.
- TALMUD BAVLI. Baba Metsia 59b. Disponível em: https://www.sefaria.org/Bava_Metzia.59b. Acesso em: 21 jul. 2025.
- TALMUD BAVLI. Beitzah 16a. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Beitzah.16a>. Acesso em: 21 jul. 2025.
- TALMUD BAVLI. Berachot 28b. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Berakhot.28b>. Acesso em: 21 jul. 2025.
- TALMUD BAVLI. Menachot 43b. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Menachot.43b>. Acesso em: 21 jul. 2025.
- TALMUD BAVLI. Taanit 12a. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Taanit.12a>. Acesso em: 21 jul. 2025.
- THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- WEREN, Wim J.C. *Studies in Matthew’s Gospel: Literary Design, Intertextuality, and Social Setting*. Leiden: Brill, 2014.