



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

## NEM “DIABO” NEM “CELESTE”: CONSIDERAÇÕES SOBRE A FIGURA DO *śāṭān* EM ZACARIAS 3.1-10<sup>1</sup>

*Neither “Devil” nor “Heavenly”:  
Considerations about the figure of the śāṭān in Zechariah 3:1-10*

Oswaldo Luiz Ribeiro<sup>2</sup>

**Resumo:** A figura do *śāṭān* em Zc 3.1-10 não se refere nem a um ser celeste nem a uma prefiguração metafísica do “mal” – em termos histórico-sociais, trata-se apenas da representação dos adversários históricos à investidura de Josué, sacerdote da golah, como grão-sacerdote de Jerusalém. O presente artigo tem por objetivo a tentativa de demonstração dessa “tese”. Estudo exegético, histórico-crítico, histórico-social e histórico-bibliográfico do termo *śāṭān* em Zc 3.1-10. Na figura do *śāṭān*, sugere-se representar o povo remanescente em Jerusalém, o qual, quando da tentativa de assunção ao poder por parte do sacerdote, argumenta faltar-lhe prerrogativas político-teológicas, acusação que é enfrentada e anulada pela defesa de Josué.

**Palavras-chave:** *śāṭān*. Josué. Zacarias 3.1-10. Golah. Sacerdócio.

**Abstract:** The figure of the *śāṭān* in Zechariah 3:1-10 does not refer to a heavenly being neither a metaphysical foreshadowing of “evil” – in historical and social terms, it is only the representation of historical opponents at investiture of Joshua, priest of the golah, as high priest of Jerusalem. This article aims to attempt to demonstrate this “thesis”... Exegetical, historical-critical, social-historical and historical-bibliographical study of the term *śāṭān* in Zechariah 3:1-10. In the figure of the *śāṭān*, it is suggested that the figure of the *śāṭān* represents the remnant people in Jerusalem, which, when the priest Joshua tries to take power, argues missing to him the political-theological prerogatives, but the defense of Joshua circumvents and nullifies the prosecution of *śāṭān*.

**Keywords:** *śāṭān*. Joshua. Zechariah 3:1-10. Golah. Priesthood.

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 27 de março de 2014 e aprovado em 04 de agosto de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia pela PUC-Rio, professor do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória, Vitória, Espírito Santo, Brasil. Contato: osvaldo@faculdadeunida.com.br. Artigo elaborado no âmbito do Projeto de Pesquisa “Análise do Discurso e Paradigma Indiciário – o texto como vestígio histórico e projeção de consciência no jogo pragmático heurístico (II)”, vinculado ao Programa de Mestrado em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.

Com base na autoridade de Breytenbach e Day, poder-se-ia assumir que, em quatro passagens da Bíblia hebraica, o termo *śātān* “is used of a divine being”<sup>3</sup>. Essas passagens seriam: Nm 22.22; Jó 1-2; Zc 3.1-10 e 1Cr 21.1. Em Zc 3.1-10, segundo os autores, o leitor estaria transportado diretamente para o “conselho divino” (sejamos claros – para os “céus”), onde acontece o julgamento de Josué, o qual, réu, está diante do “mensageiro de Yahweh” e tem à sua direita, acusando-o, o *śātān*.

A “cena”, então, dar-se-ia nos céus, no “conselho divino”. Será? A despeito da autoridade dos autores citados, se me for permitido prescindir da identificação desse *śātān* com o que ele diz ser “the sworn enemy of Church of God”, então inclino-me a recolher uma interessante alternativa de David Baron: “the high priest is in the sanctuary, the building of which had already commenced [...] ‘The Angel of Jehovah’ comes down [...] Satan [...] interrupt by his accusations”<sup>4</sup>. A despeito de sua leitura – a meu ver – alegórica e anacrônica da figura do *śātān*, Baron me parece ter optado pela interpretação mais simples e, quero crer, mais imediata da passagem: não estamos nos céus, nem precisamos estar, muito menos se trata da “corte celeste”: está-se, antes, no templo de Jerusalém e é aí que se encontram Josué, o “mensageiro de Yahweh”, o *śātān* e os expectadores do julgamento do grão-sacerdote.

Uma cena “celeste”, na “corte celeste” de Yahweh, como querem Breytenbach e Day, ou uma cena menos fantástica, no templo, como quer David Baron? Katrina Larkin expõe, lado a lado, as duas possibilidades e, uma página adiante, decide-se pelo “conselho divino”<sup>5</sup>. Penso, todavia, que a cena funciona muito melhor como uma “prosaica” cena de julgamento no templo, aliás, como na mesma passagem nos recorda a autora citada, semelhante às alterações entre Amós e Amazias, dessa vez, no templo de Betel.

A seguir, e para esclarecer minha posição, analisam-se a cena de julgamento, o lugar onde a cena de desenrola e a identidade do *śātān*.

## O *śātān* à direita de Josué – uma cena de julgamento

Na sua ocorrência em Zacarias 3.1-10<sup>6</sup>, o *śātān* que se coloca à direita do grão-sacerdote Josué está ali para acusá-lo. Em hebraico, evidencia-se o jogo de palavras

<sup>3</sup> Cf. BREYTENBACH, C.; DAY, P. L. “Satan”. In: VAN DER TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2. ed. Leiden: Brill, 1999. p. 728.

<sup>4</sup> BARON, David. *Zechariah: A Commentary on His Visions and Prophecies*. London: Kregel, [s/d]. p. 88. Trata-se de uma reedição, provavelmente de 2005, mas o original é de 1918. As observações de David Baron são argutas, a despeito de sua leitura – que não posso acompanhar – “cristã” de Zacarias, retro-projetando nas passagens as figuras de “Satanás” e da Trindade. Seja como for, parece-me que a ideia da cena corresponder ao próprio templo funciona com muito maior facilidade do que a – frágil – sofisticação do “conselho divino”.

<sup>5</sup> Cf. LARKIN, Katrina J. *The Eschatology of Second Zechariah: A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology*. Kempen: Kok Pharos, 1994. p. 233-234.

<sup>6</sup> Para a análise da estrutura de Zacarias 3.1-10, cf. POLA, Thomas. Form and Meaning in Zechariah 3. In: ALBERTZ, Rainer; BECKING, Bob. *Yahwism After the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era*. Assen: Van Gorcum, 2003. p. 158-159.

entre os termos “o acusador” (haśšāṭān) e “acusar” (lāśiṭnô) (Zc 3.1). Isso me parece indicar que o eixo da narrativa constitua justamente essa acusação<sup>7</sup> – ao menos como impeditivo para a sua investidura ao posto. Qual seja a acusação que o śāṭān apresenta contra Josué, isso se pode identificar por meio das respostas que o “mensageiro de Yahweh” dirige àquilo que funciona como as acusações, não explícitas, mas respondidas, do śāṭān. A cena, então, pode ser interpretada como um “juízo”<sup>8</sup>, no qual o śāṭān exerce as funções de promotor e o “mensageiro de Yahweh”, de defensor.<sup>9</sup> Uma vez que as acusações não são explícitas, só se pode recuperá-las por meio da análise retórica da defesa.<sup>10</sup>

O primeiro pronunciamento da defesa é este: hālôʔ ze<sup>h</sup> ʔûd muṣṣāl mēʔēš (“acaso não é este um tição tirado do fogo?”) (Zc 3.2). No hebraico, a forma verbal é própria de uma ação efetivada sobre o sujeito por um terceiro – acusativo passivo: ele, Josué, esse tição, foi tirado do fogo – isto é, tirado por alguém. Parece que está implícito que Yahweh, representado pela defensoria, declara que ele mesmo o tirou do fogo. A ideia se encontra – no mesmo sentido – em Amós 4.11, onde também um tição é tirado do fogo. No contexto de Zacarias, a resposta da defensoria faz sentido, se a acusação trabalhava com a afirmação de que Josué estivera no fogo – essa, então, seria precisamente a acusação: Josué, pretendo grão-sacerdote, fora, na verdade, um dos homens lançados no fogo. A defensoria, por sua vez, não o nega<sup>11</sup> – todavia, ela, a despeito de não o negar, acrescenta que, apesar de Josué ter estado no fogo, Yahweh o tirou de lá, como se tira uma brasa da fogueira. Se fora caso de ter estado no fogo, não é mais – e não é mais por uma decisão da divindade.

O fogo, portanto, parece ser uma figura para o cativo babilônico.<sup>12</sup> Josué, com efeito, é um dos homens da golah. Retornando décadas depois da deportação, a golah ensaia assumir o poder em Jerusalém. Alguém, todavia, reage: mas como pode você pretender governar sobre nós, você que foi deportado, mandado ao cativo, castigado pelo fogo do juízo divino? A defensoria não pode negar o evidente fato de que, com efeito, Josué esteve, até ontem, no cativo. Tampouco a defensoria está em

<sup>7</sup> A despeito de Butterworth considerar que, aqui, a repetição do termo śāṭān três vezes indicar ênfase, e não estrutura (cf. BUTTERWORTH, Mike. *Structure and the Book of Zechariah*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, p. 114). Na literatura especializada, a seção dos vv. 1-2 é chamada de “cena forense” (cf. POLA, 2003, p. 161 para diversos casos).

<sup>8</sup> Por exemplo, como o fez Janet Tollington, a despeito de sua interpretação da cena destoar da defendida no presente artigo (cf. TOLLINGTON, Janet E. *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 114).

<sup>9</sup> Cf. LARKIN, 1994, p. 234. Para a figura do “acusador” à direita do acusado, cf. SI 109.4-7 (cf. TOLLINGTON, 1993, p. 117; MEYERS, Carol L.; MEYERS, Eric M. *Haggai, Zechariah 1-8*. New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1988, p. 186; PETERSEN, David L. *Haggai and Zechariah 1-8: A Commentary*. Philadelphia: Westminster, 1984, p. 189).

<sup>10</sup> Para uma introdução à análise retórica, cf. MEYER, Roland. *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*. London: Bloomsbury, 1998.

<sup>11</sup> Aqui, devo discordar de Janet Tollington, que assume que a narrativa apresenta a acusação como falsa (cf. TOLLINGTON, 1993, p. 115). Todavia, como exposto, a retórica do texto permite claramente compreender que a defensoria não trata a acusação como falsa – ela apenas a contorna retoricamente.

<sup>12</sup> É, por exemplo, o que também sugerem MEYERS; MEYERS, 1988, p. 187.

condições de negar que se tratara de “fogo” – isto é, de “castigo” (seja como for, de uma situação da qual é necessário tirar alguém). Assim, só resta à defensoria assumir o discurso da acusação, mas superá-lo: sim, Josué esteve no fogo – isto é, no cativeiro, ou seja, no “castigo” –, mas, agora, como se faz com uma brasa de braseiro, Yahweh o tirou de lá, Yahweh o trouxe, Yahweh o quer como governador do povo<sup>13</sup>, ou, como prefere Wöerler, “als alleiniger Repräsentant des Volkes”<sup>14</sup>.

O julgamento não termina. A narrativa avança para constatar outro problema: Josué está vestido de vestes sujas (bāḡādīm šōʾīm) (Zc 3.3). Assim como assumira o fato do cativeiro/castigo, a defesa igualmente não tem dificuldades em assumir que o grão-sacerdote está com as vestes impróprias, sujas, consequência, nessa hipótese, de seu período de castigo na Babilônia.<sup>15</sup> Está-se, aí, na continuidade do discurso acusatório da promotória – que condições tem o grão-sacerdote de se apresentar como tal, ele que se encontra vestido de vestes sujas? Da parte da defesa, da mesma forma como se assumira a condição de “cativo castigado” de Josué, assume-se, agora, que ele, de fato, se encontra imprpropriamente trajado. Mas essa anuência entre a defensoria e a acusação funciona apenas como trampolim para mais um argumento da defesa: ordena-se que as vestes sujas de Josué sejam tiradas e substituídas por vestes limpas (Zc 3.4). Isso tem o significado de torná-lo “justificado”, “limpo”, “puro” – “eu tirei de ti a tua iniquidade” (heʿēbartî mēʿālēḵā ʿāwōnekā).<sup>16</sup>

Com vestes limpas, um tição tirado do fogo, Josué está declarado em condições de cumprir a determinação de Yahweh – se ele guardar os seus caminhos, Yahweh o confirmará como juiz de sua casa (Zc 3.7). Até esse momento, a narrativa tratava de

<sup>13</sup> Já no século XIX, o rabino David Kinchi defendia a fórmula como referência ao cativeiro babilônico (cf. KIMCHI, David. *Rabbi David Kimchi's Commentary upon the prophecies of Zechariah*. London: James Duncan, 1837. p. 34). Em linhas gerais, excetuando-se que vê na cena uma seção do conselho divino e, na figura do “acusador”, “a heavenly prosecutor figure”, essa é também a leitura de Byron Curtis. Ele pensa no próprio nascimento de Josué na Babilônia e em seu, decorrente disso, estado de “impureza” (cf. CURTIS, Byron. *Up the Steep and Stony Road. The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis*. Leiden: Brill, 2006. p. 134).

<sup>14</sup> WÖHRLE, Jacob. *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs*. Entstehung und Komposition. Berlin: De Gruyter, 2006. p. 335.

<sup>15</sup> É também a opinião de MEYERS; MEYERS, 1988, p. 188.

<sup>16</sup> Estou informado por Coggins e Han quanto à interpretação de que o estado de impureza de Josué se pudesse dever, na linha de Esdras 10.18, onde o grão-sacerdote é mencionado, ao casamento de seus filhos com mulheres estrangeiras (cf. COGGINS, Richard; HAN, Jin H. *Six minor prophets through the centuries: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah*. Chichester: West Sussex, 2011. p. 158). Não me sinto tentado a acatar a sugestão. Parece-me que o problema com Josué concentra-se no fato de pertencer aos deportados – isto é, de estar impuro, porque sob castigo de Yahweh. Se a acusação parte da população remanescente na terra, não faz sentido a implicância relativa aos casamentos com mulheres não judaítas. Se, todavia, equívoco-me em minha análise, e não se trata de conflito entre o povo da terra e a golah, mas entre diferentes grupos da golah (digamos, um grupo mais liberal e um grupo mais fundamentalista), nesse caso não seria má ideia seguir a pista indicada pelos autores, a rigor, referida no Talmude Babilônico (Sanhedrin 93a) (cf. KIMCHI, 1837, p. 35). No entanto, essa hipótese tem contra si um problema: se aceitarmos que todos os envolvidos são da golah, então não faz sentido a acusação de que ele estivera no cativeiro, porque, nesse caso, todos os envolvidos, acusação e acusado, teriam feito parte do contingente de deportados, de modo que, a rigor, todos eles tanto teriam estado no “fogo”, quanto constituiriam um “tição” de lá tirado. Não me parece fazer sentido.

confrontar a acusação. Vencida a acusação e “inocentado” o réu, a narrativa, agora, volta-se à retórica da legitimação de seu papel de grão-sacerdote: na condição de que guarde os “caminhos” de Yahweh, Josué será colocado como “cabeça” em Judá.<sup>17</sup>

## Não – ainda – um šāṭān celeste

Pois bem – toda a peça de defesa permite entrever no “acusador” (ninguém mais do que) o “povo”, em sentido amplo, ou grupos político-religiosos específicos<sup>18</sup> que, em face do retorno da golah e, particularmente, da pretensão de Josué de tornar-se grão-sacerdote e, conseqüentemente, assumir o governo da “nação”, insurgem-se contra o recém-chegado, acusando-o de não ter condições de assumir o governo por força de seu estado de “pecado”, mais especificamente pelo fato de ter sido castigado por Yahweh, logo, rejeitado. O castigo é assumido como fato, mas a defensoria contorna as implicações dessa memória evocada e declara o proponente ao cargo um homem justificado e inocente, justo e limpo, levado a essa condução por ninguém mais do que o próprio Yahweh.

Isso posto, resta dizer que nesse šāṭān não há qualquer indício (necessário) de um “diabo”<sup>19</sup>. Sequer se pode entrever aí uma espécie de “embrião” do que, mais tarde, viesse a ser, aí sim, um “diabo”<sup>20</sup>. A interpretação do šāṭān de Zacarias 3.1-10

---

<sup>17</sup> Para uma aproximação à história do grão-sacerdócio em Judá, cf. ROOKE, Deborah W. *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 2000. Para uma análise das “responsabilidades” e das “recompensas” de Josué, cf. SEGAL, Michel. The Responsibilities and Rewards of Joshua the High Priest according to Zechariah 3:7. *Journal of Biblical Literature*, v. 126, n. 4, p. 717-734, 2008.

<sup>18</sup> Essa é, por exemplo, a hipótese que Lesa-Sofia Tiemeje não descarta (cf. TIEMEJE, Lena-Sofia. *Priestly Rites and Prophetic Rage: Post-exilic Prophetic Critique of the Priesthood*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. p. 14).

<sup>19</sup> Vejo-me na condição, portanto, de recusar a interpretação de C. M. Love, segundo a qual a passagem constitui flagrante de referência ao “mythological medium” através do qual o autor da passagem expressa a objeção à investidura de Josué. Que se trate justamente de um enfrentamento à objeção, estamos de acordo – que a figura do šāṭān represente, já, um “meio mitológico”, não (cf. LOVE, Mark Cameron. *The Evasive Text. Zechariah 1-8 and the Frustrated Reader*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. p. 197).

<sup>20</sup> Não é, entretanto, a opinião de, por exemplo, Janet Tollington, para quem o šāṭān de Zacarias 3.1-10 é um membro do conselho divino, na mesma medida em que o é de Jó 1-2 (cf. TOLLINGTON, 1993, p. 109 e 115). Aliás, essa é a opinião do conjunto dos comentadores, como, por exemplo, MEYERS; MEYERS, 1988, p. 183-184; HALLASCHKA, Martin. *Haggai und Sacharja 1-8. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin: De Gruyter, 2011. p. 199; PETERSEN, 1984, p. 190). No entanto, o casal Meyers presta-nos a relevante informação de que os seguintes autores consideram que a figura do “adversário/acusador” represente “a specific hostile individual or individuals – that is, opponents of Joshua” (p. 185). São eles: JEPSEN, A. Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch III. *ZAW*, n. 61, p. 106, 1945; KAUPEL, H. *Die Dämonen im Alten Testament*. Augsburg: Benno Filser, 1960. p. 104; e HANSON, P. D. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress, 1975. p. 253-161 – nenhum dos quais, lamentavelmente, acessíveis ao autor. Não é o caso, todavia, do comentário a Zacarias do rabino David Kinchi que, no século XIX, identificava o “acusador” com “Sanballat and his companions” (cf. KIMCHI, 1837, p. 34).

como membro do conselho celeste<sup>21</sup> parece-me influenciada pela leitura de Jó 1-2 e 1 Crônicas 21.1.<sup>22</sup> Essas duas são, a rigor, as únicas passagens da Bíblia Hebraica onde, excetuando-se Zacarias, o personagem descrito é já, indiscutivelmente, uma criatura celeste. Em Zacarias, todavia, não – aí, é forçoso aplicar a mesma descrição. O uso do termo *šātān* nessa passagem reveste-se do sentido prosaico do termo: acusador, adversário, e serve para tão somente classificar, em registro metafórico, o contingente da população de Judá que rejeitou a golah e acusou-a de profanada. *šātān* aí não passa da própria população, adversária explícita e acusadora dos recém-chegados sacerdotes judeu-babilônicos.

## Um conselho divino na corte celeste?

Devo confessar meu estranhamento em face da ideia de pensar-se na figura de um “adversário” ou “acusador” na corte celeste de Yahweh já no século VI. Ainda mais pensá-lo como um componente estável do próprio conselho divino. Essa figura não aparece em qualquer texto pré-exílico e, quando surge, a meu ver pela primeira vez, em Jó 1-2, surge como alguém que se aproveita da reunião do conselho dos *bənē hāʾēlōhīm*, quem sabe como um deles, mas não necessariamente, para entrar na sala do conselho. Em Jó, precisa-se explicar de que modo *hāššātān*, “o adversário”, pode ter se apresentado diante de Yahweh – nos céus! De minha parte, penso que, retoricamente, isso implique a concepção de que não faz parte de sua fenomenologia lá ser encontrado. Em Zacarias, texto anterior a Jó, não temo em arriscar dizer, não vejo por que meios se poderia conceber uma figura “celeste” já pronta e acabada, pensada inclusive como componente da corte divina. Para mim, não faz sentido, razão pela qual não imagino a cena transcorrendo nos “céus”, mas em Jerusalém, e não concebo a personagem como um ser celeste, mas meramente a personificação dos acusadores do grão-sacerdote – na minha hipótese, a população remanescente da cidade. Por fim, penso que a interpretação da cena do julgamento como necessariamente evocativa da corte celeste – e isso por conta da presença, nesse julgamento, do *šātān*, visto então como um dos componentes dessa corte, precisa enfrentar o fato de que, em Números 22.22, emprega-se o mesmo termo para meramente circunstanciar, figurativamente e por meio de comparação instrumental (*lōšātān* – “por adversário”), a própria figura do “mensageiro de Yahweh”. Não posso fechar inquestionavelmente a questão, mas sinto-me ainda na posição de não me ver forçado a aceitar a interpretação da cena como

<sup>21</sup> Em seu estudo sobre o “conselho divino” tomado como uma cena-tipo da tradição próximo-oriental, Kee trata não apenas Zacarias 3, mas, inclusive, Is 6. Quando discute Zacarias 3, além de pensar no “conselho divino”, pensa em Josué como figura “messiânica”. Não me sinto à vontade para assumir nenhuma das duas interpretações (cf. KEE, Min Suc. *The Heavenly Council and its Type-scene. Journal for the Study of the Old Testament*, v. 31, n. 3, p. 259-273, 2007).

<sup>22</sup> É o que declara (por exemplo) REDDITT, Paul. *Introduction to the Prophets*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. p. 331 – e eu não farei nenhuma força para desmenti-lo.

desenrolada nos “céus”. Fecho com Jepsen, Kaupel e Hanson<sup>23</sup> – em Zacarias 3.1-10, o acusador representa os adversários de Josué e não um ser celeste da corte divina.

Um dos argumentos para tratar a cena como se ocorresse no “conselho divino” assume que a expressão hebraica ‘ōmēd liḡnê designaria um modo específico de se estar naquele ambiente. Mais uma vez, contudo, David Baron oferece uma alternativa interessante – o termo expressaria duas ideias: a posição respeitosa de alguém em face de autoridade ou o “ofício” sacerdotal, mormente de um grão-sacerdote, posto “diante do deus”, isto é, diante dos espaços e/ou dos objetos nos quais esse deus se “revelaria”. Baron cita exemplos dos dois casos, e, aqui, interessam aqueles em que o “sacerdote” se põe “diante do deus” – sem que, é esse o ponto, se precise ou mesmo se possa transferir a cena para os “céus”: Dt 10.8; Jz 20.28; 1Re 17.1; 2Re 3.14-16.<sup>24</sup> Não há razão para que se utilize, pois, essa cláusula preposicional para interpretar-se o contexto do julgamento de Josué como “corte celeste”.

Um argumento que se poderia acrescentar, eu o recolho de Pola. Pola considera que Zacarias 3.1-10 foi escrito antes da consagração do templo de Jerusalém, em 515 a.C., e, já que ele considera não se tratar de uma das visões originalmente compostas, teria sido incorporada a elas pelo próprio Zacarias ou por seus “estudantes” ainda antes de 515.<sup>25</sup> Se a data for aceita – e não vejo razões para que não seja –, deve-se perguntar se já seria tempo suficiente, desde Is 45.7, para o desenvolvimento de uma figura “mitológica” que se fosse responsabilizar pelo “mau” que, aí, Yahweh reinvidica por criador. Precisamente essa seria a razão para se criar uma figura alternativa à soberania não ética da divindade – as desgraças da vida não seriam, mais, remontadas a Yahweh, mas ao seu “adversário”, o šāṭān. Penso que seja necessário um transcurso maior de tempo para que os efeitos da teologia persa se façam sentir na reformulação da concepção teológica do mau que Is 45.7 ainda pretende remontar, por absoluta reinvidicação de soberania, a Yahweh. Não havendo ainda razão alguma para a criação de um personagem alternativo para se culpar pelas desgraças, penso que a figura do šāṭān deve ser lida em chave meramente figurada – esse šāṭān constitui acusadores e adversários justamente desse sacerdote – Josué –, que caminha resolutamente para a consagração no cargo de grão-sacerdote do templo de Jerusalém.

De modo que, se “un *satan* indica [...] un ‘acusador’ ([...] Zacarías 3,1 etc) que quiere la muerte del hombre por meo de las mentiras”<sup>26</sup> – bem, nesse caso, o šāṭān de Zacarias 3.1-10, não é, definitivamente, um “satan”.

## Conclusão

O šāṭān de Zc 3.1-10 não precisa ser interpretado como um ser celeste – e é provável que apenas a presença do mesmo termo de Jó 1-2 e 1Cr 21.1 acabe por

<sup>23</sup> Cf. nota 20.

<sup>24</sup> Cf. BARON, [s/d], p. 87 e nota 1.

<sup>25</sup> Cf. POLA, 2003, p. 167.

<sup>26</sup> MARION, Lean-Luc. *Prolegómenos a la Caridad*. Madrid: Caparrós, 1993. p. 35.

pressionar a interpretação da figura no profeta menor. Também não há a mínima necessidade de recorrer-se à interpretação do “conselho divino” como cenário para o julgamento narrado. A cena pode ser interpretada muito mais simplesmente como uma cena de julgamento no templo de Jerusalém e a personagem pode ser muito mais comodamente interpretada como a personificação figurativa dos adversários históricos da investidura de Josué, sacerdote da golah, ao cargo de grão-sacerdote de Jerusalém.

Para os adversários da investidura de Josué, representados no šāṭān, dever-se-ia pensar mais propriamente em contingentes da população remanescente em Jerusalém, uma vez que a acusação de que Josué estivera no cativeiro e, por isso, não se encontrava apto à investidura, resultaria incoerente se a acusação proviesse de pessoas que igualmente haviam estado no cativeiro.

Assim, para o tema proposto e à luz de Zacarias 3.1-10, pode-se assumir que: a) não há referência a um ser celeste ou à corte celestial, uma vez que o šāṭān refere-se apenas à representação figurativa de adversários históricos da investidura de Josué e b) as duas únicas passagens em que šāṭān representa, aí sim, um ser celeste, são Jó 1-2 e 1Cr 21.1.

## Referências

- BARON, David. *Zechariah: A Commentary on His Visions and Prophecies*. London: Kregel, [s/d].
- BREYTENBACH, C.; DAY, P. L. “Satan”. In: VAN DER TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2. ed. Leiden: Brill, 1999. p. 726-732.
- BUTTERWORTH, Mike. *Structure and the Book of Zechariah*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- COGGINS, Richard; HAN, Jin H. *Six minor prophets through the centuries: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah*. Chichester: West Sussex, 2011.
- CURTIS, Byron. *Up the Steep and Stony Road*. The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis. Leiden: Brill, 2006.
- HALLASCHKA, Martin. *Haggai und Sacharja 1-8*. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Berlin: De Gruyter, 2011.
- KEE, Min Suc. The Heavenly Council and its Type-scene. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 31, n. 3, p. 259-273, 2007.
- KIMCHI, David. *Rabbi David Kimchi’s Commentary upon the prophecies of Zechariah*. London: James Duncan, 1837.
- LARKIN, Katrina J. *The Eschatology of Second Zechariah: a study of the formation of a man-tological wisdom Anthology*. Kempen: Kok Pharos, 1994.
- LOVE, Mark Cameron. *The Evasive Text*. Zechariah 1-8 and the Frustrated Reader. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- MARION, Lean-Luc. *Prolegómenos a la Caridad*. Madrid: Caparrós, 1993.
- MEYERS, Carol L.; MEYERS, Eric M. *Haggai, Zechariah 1-8*. New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1988.
- MEYET, Roland. *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*. London: Bloomsbury, 1998.
- PETERSEN, David L. *Haggai and Zechariah 1-8: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.



- POLA, Thomas. Form and Meaning in Zechariah 3. In: ALBERTZ, Rainer; BECKING, Bob. *Yahwism After the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era*. Assen: Van Gorcum, 2003. p. 156-167.
- REDDITT, Paul. *Introduction to the Prophets*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- ROOKE, Deborah W. *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 2000.
- SEGAL, Michel. The Responsibilities and Rewards of Joshua the High Priest according to Zechariah 3:7. *Journal of Biblical Literature*, v. 126, n. 4, p. 717-734, 2008.
- TIEMEYE, Lena-Sofia. *Priestly Rites and Prophetic Rage: Post-exilic Prophetic Critique of the Priesthood*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- TOLLINGTON, Janet E. *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- WÖHRLE, Jacob. *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches*. Entstehung und Komposition. Berlin: De Gruyter, 2006.