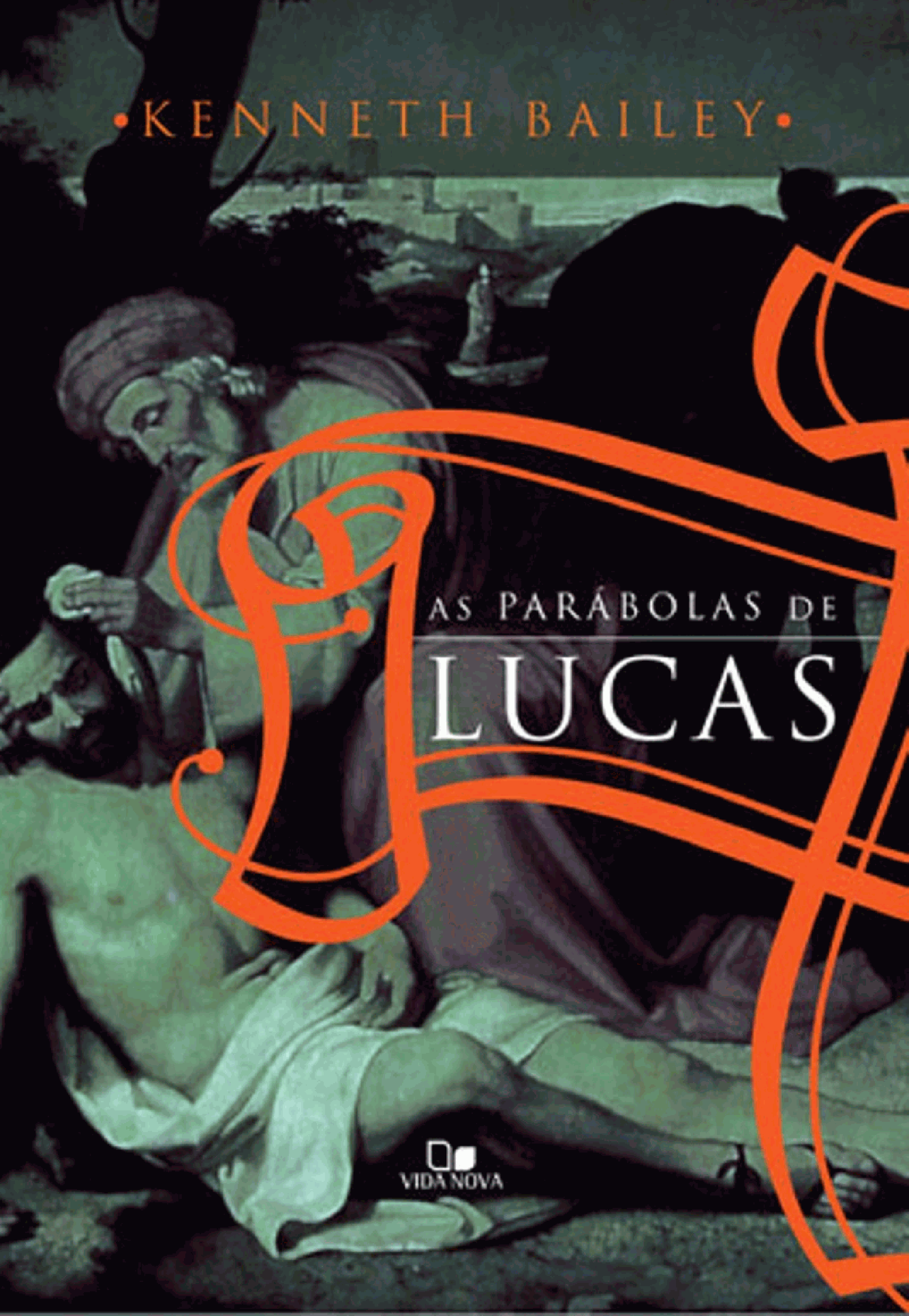

•KENNETH BAILEY•

AS PARÁBOLAS DE LUCAS

VIDA NOVA

Esta é uma reedição de *A Poesia e o Camponês*, que apresenta estudos profundos das parábolas do evangelho de Lucas.

O trabalho do autor em meio à cultura camponesa do Oriente Médio, durante vários anos, ajudou-o a descobrir as pressuposições culturais nutridas pelo narrador das parábolas em relação aos seus ouvintes. Kenneth Bailey afirma que os mesmos valores que causaram o impacto das parábolas no tempo de Cristo podem ser descobertos hoje, em comunidades agrícolas do Egito, do Líbano, da Síria e do Iraque. Como a passagem do tempo não causou transformações culturais importantes nesses lugares, é possível saber, por exemplo, o que significa, como há dois mil anos, um amigo bater à porta à meia-noite ou um filho pedir sua parte da herança antes da morte do pai.

Esclarecendo os fundamentos culturais das parábolas, o autor apresenta análises das estruturas literárias, lidando com a seção como um todo e com seus elementos isolados. Por meio da combinação das análises cultural e literária, os estudos de Kenneth Bailey possibilitam avanços gigantescos na iluminação do sentido das parábolas de Lucas.

A POESIA E O CAMPONÊS

Uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas

KENNETH E. BAILEY

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
Caixa Postal 21486 — 04698 São Paulo — SP

Título do original em inglês:
POET & PEASANT AND THROUGH PEASANT EYES (combined edition)
A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke

Copyright © *Poet & Peasant* 1976 por William B. Eerdmans Pub. Co.
Copyright © *Through Peasant Eyes* 1980 por William B. Eerdmans Pub. Co.

Tradução: Adiel Almeida de Oliveira
Revisão: Robinson Norberto Malkomes
Revisão de Provas: Vera Lúcia S. Barba

Primeira Edição em Português: 1985

Impresso nas oficinas da
Associação Religiosa
Imprensa da Fé
C. P. 18918
São Paulo - Brasil
C.G.C. 62.202.528/0001-09

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados pela:
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
Caixa Postal 21486 — 04698 São Paulo — SP

CONTEÚDO

Prefácio do autor 7

Prefácio à edição em português 9

Introdução 11

Capítulo 1. Esboço Literário da Narrativa de Viagem (Documento de Jerusalém): Lucas 9:51-19:48 29

Capítulo 2. Os Dois Devedores (Lucas 7:36-50) 37

Capítulo 3. A Raposa, o Funeral e o Arado (Lucas 9:57-62) 62

Capítulo 4. O Bom Samaritano (Lucas 10:25-37) 75

Capítulo 5. Exegese de Lucas 11:5-13 103

Capítulo 6. O Rico Insensato (Lucas 12:13-21) 126

Capítulo 7. Pilatos, a Torre e a Figueira (Lucas 13:1-9) 146

Capítulo 8. O Grande Banquete (Lucas 14:15-24) 163

Capítulo 9. A Ovelha, a Moeda, e Os Dois Filhos Perdidos (Lucas 15) 193

Capítulo 10. Exegese de Lucas 16:1-13 257

Capítulo 11. O Servo Obediente (Lucas 17:7-10) 291

Capítulo 12. O Juíz e a Viúva (Lucas 18:1-8) 306

Capítulo 13. O Fariseu e o Publicano (Lucas 18:9-14) 324

Capítulo 14. O Camelo e a Agulha (Lucas 18:18-30) 342

Bibliografia 362

Prefácio

O compositor faz uma canção, e a obra está terminada. O escultor cinzela o seu mármore, e um dia a estátua está acabada. Mas a tarefa do exegeta nunca tem fim. Ele pode somente parar para registrar, um tanto temerosamente, as suas descobertas, em certo ponto cronológico, com a oração para que elas possam ter alguma utilidade para outras pessoas, e para que ele tenha sido fiel ao que até então lhe fora dado. Estes são os nossos sentimentos ao trazer à lume estes estudos. Estudiosos mais sábios e mais cultos trilharam o mesmo caminho antes de nós, e outros nos seguirão. As parábolas de Jesus não desvendam todos os seus segredos a ninguém. Tão somente podemos convidar o leitor a se juntar a nós no caminho que tivemos o privilégio de palmilhar durante vinte e cinco anos, com a esperança de que o leitor encontrará sentido na direção desta viagem.

O sistema de notas utilizado aqui poderá causar surpresa ao leitor. Devido ao fato de estarmos compilando duas obras em um só volume, alguns capítulos trarão as notas nas suas últimas páginas, enquanto que outros as trarão inseridas no texto. Todos os livros citados no texto são mencionados pelo autor na Bibliografia. No caso onde mais de uma fonte é citada, de um único autor, uma palavra chave tirada do título é mencionada no texto. No caso da Mishna, citamos o tratado como referência, bem como a página apropriada na edição Danby. Quanto ao Talmude, fizemos o mesmo para a edição Soncino, editada por Epstein. Os ensaios citados de *The Jewish People in the First Century* (citado como *JPFC*) estão alistados juntos na Bibliografia. O mesmo foi feito em

relação ao *Theological Dictionary of the New Testament* (citado como *TDNT*). O grande comentário de Ibn al-Tayyib foi publicado em árabe no Cairo em 1908. Contudo, a edição foi teologicamente corrigida, como a introdução afirma. Assim sendo, usamos tanto o texto impresso quanto o Manuscrito Arábico 86 de Paris, como fontes para essa importante obra. As traduções e estudos da língua árabe são de responsabilidade do autor. Por causa da sua extensão, pareceu-nos redundante acrescentar ("minha tradução") a cada citação. A responsabilidade pela exatidão das traduções é somente minha.

A lista das pessoas que merecem a minha gratidão é longa demais para ser registrada. Quero aqui expressar a minha gratidão especial aos meus amigos árabes cristãos, do Sudão ao Iraque, que durante estas duas décadas me ensinaram mais do que eu lhes comuniquei. É necessário que se faça menção dos grandes eruditos árabes cristãos do passado, como Ibn al-'Assāl, Ibn al-Salībī, e Ibn al-Tayyib. Estes e outros eruditos árabes cristãos do período medieval permanecem virtualmente desconhecidos; mas é ilimitada a nossa dívida para com eles, devido à tradução e aos comentários da Bíblia que realizaram. Somos gratos também ao Museu Britânico, à Biblioteca Nacional de Paris, e à Biblioteca do Vaticano, pelos microfilmes das obras neles contidos.

Uma palavra especial de agradecimento precisa ser dada ao bondoso povo da Igreja Presbiteriana de Santo Estêvão em Oklahoma City, Estados Unidos, que dedicadamente levantaram os fundos necessários para se adquirir a maior parte dos recursos para as pesquisas realizadas para este estudo. Além disto, eles propiciaram um estímulo envolvente e um encorajamento caloroso, quando da apresentação a eles, em forma de conferência, da maior parte deste material. Os meus colegas e alunos da Escola de Teologia do Oriente Próximo aqui em Beirute têm sido um constante fórum criativo de estudos das parábolas. Nenhuma palavra de agradecimento será adequada para expressar a minha dívida de gratidão à minha querida esposa, Ethel, que, além do seu amor, de suas críticas e encorajamento, corrigiu a minha abominável ortografia e datilografia, e preparou um manuscrito limpo e imaculado. A ela este livro é afetuosamente dedicado.

Beirute, Líbano
Outono de 1979.

PREFÁCIO À EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

Com o lançamento do livro *A Poesia e o Camponês*, Edições Vida Nova oferece aos leitores da Bíblia um tratado sério e extenso sobre as parábolas de Lucas. Pesquisas preliminares dão motivos para crer que esta obra inédita e sem outra igual, será a que mais encantará aqueles que tiverem suficiente interesse para ler, por exemplo, algumas páginas acerca da parábola do Mordomo Infiel.

O autor, Kenneth E. Bailey, filho de missionários no Oriente Médio, preparou-se bem para a tarefa de interpretar estas histórias do Mestre que desafiaram aos mais destacados estudiosos do Novo Testamento como C. H. Dodd, J. Jeremias, e outros. Além de se aprofundar na vasta literatura, manteve a convicção de que o caminho mais correto para se atingir o significado das parábolas seria através de um estudo literário-cultural. Com facilidade na língua árabe, Bailey pesquisou além dos autores modernos, os comentaristas do Oriente Médio que lutaram para entender as mensagem das parábolas através da era cristã. Esforçou-se para evitar conclusões sem primeiro ouvir os camponeses que ainda hoje vivem num ambiente cultural semelhante àquele da Terra Santa nos tempos de Jesus.

Recomendamos este livro ao estudante da Bíblia e aos professores de Novo Testamento que procuram dar aos seus alunos uma compreensão cada vez mais acurada do pano de fundo das Escrituras. Recomendamos, também, aos pastores que amam o estudo das parábolas e que sentem-se atraídos a pregá-las com a sua vitalidade e impacto originais. Este livro também deve ser lido

por aqueles que nunca se satisfizeram com explicações "água com açúcar" acerca dos textosbíblicos que tanta profundidade contêm.

A Deus damos toda a glória!

Os Editores.

INTRODUÇÃO

Em recente artigo de crítica literária, Walter Brueggemann comenta o que ele chama de "crise de categorias" nos estudos bíblicos. Judiciosamente, Brueggemann observa:

> Qualquer pessoa que procura ensinar a Bíblia em uma sala de aulas, hoje em dia, percebe a impaciência dos alunos para com os métodos escolásticos que parecem pedantes e aparentemente preocupados com questões periféricas, não penetrando nos desfechos decisivos do material (Brueggemann, 432).

Ele expressa uma preocupação com "a vitalidade e dinâmica do texto" (*ibid.*). Este estudo é uma tentativa de usar métodos escolásticos, porém, mesmo assim, alcançar "os desfechos do material." Ele é escrito a partir do "círculo hermenêutico," isto é, de dentro da família da fé para a comunidade de crentes, com a fervorosa esperança de recuperar pelo menos parte da "vitalidade e dinâmica do texto" que se encontra disponível quando visto a partir da perspectiva cultural do Oriente Médio. Quando esse mundo do Oriente Médio é levado a sério em termos de forma tanto quanto de conteúdo, uma percepção nova e mais profunda se torna disponível. A redescoberta dessa percepção é o objetivo deste estudo. A comunidade da fé no contexto da qual estou escrevendo é a árabe cristã do Oriente Médio. Tenho vivido, trabalhado e adorado no contexto desta comunidade, durante cerca de trinta anos. Embora as questões críticas

não sejam evitadas, o nosso intento não é revisar e debater todas as opiniões eruditas ocidentais recentes. Assim, grande parte da documentação que se espera encontrar em uma publicação técnica, o leitor não encontrará neste trabalho. A minha dívida de gratidão para com o trabalho de outros autores não pode ser adequadamente expressa em palavras; pelo contrário, o nosso objetivo aqui é introduzir na discussão *novos dados*, e não comentar opiniões interpretativas já conhecidas.

A maior parte do trabalho erudito existente a respeito das parábolas se concentra na questão redatorial de como um evangelista em particular usa, molda ou cria o material, colocando-o a serviço dos seus interesses teológicos, para suprir necessidades determinadas na igreja da sua época. Neste estudo tentaremos examinar treze das parábolas de Jesus, como estórias palestinas no contexto do ministério de Jesus. Pode-se alegar que este material foi criado ou moldado de maneira significativa pela comunidade palestina, em seu afã de obedecer ao Senhor ressurreto, que continuou a ensiná-los pelo Espírito. Como já o afirmou Bultmann, o material que emerge do Jesus histórico é culturalmente indiferenciável de qualquer criação da comunidade palestina (Bultmann, *Jesus*, 12-14). Não obstante, depois de viver muitos anos em uma comunidade agrícola do Oriente Médio, cujas tradições têm sido transmitidas oralmente, não encontramos razão convincente para questionar a autenticidade básica das parábolas, como parábolas de Jesus de Nazaré. O material *é* palestino. Sem dúvida esse material foi usado novamente pelos evangelistas, tendo em vista os seus objetivos teológicos característicos. Mas a nossa opinião é de que esse segundo uso do material não obscurece significativamente o intento original do material, que pode ser determinado quando se examina cuidadosamente a cultura subjacente e a forma literária do mesmo. A busca redatorial da teologia dos evangelistas é uma persecução válida digna de muito esforço, mas este não é o nosso interesse aqui. Pelo contrário, o alvo da nossa inquirição é o contexto palestino, juntamente com o conteúdo teológico eterno dessas parábolas. Este estudo é escrito a partir de uma profunda convicção de que a forma literária e a cultura subjacente às parábolas precisam receber uma atenção maior do que têm recebido até agora nos estudos contemporâneos. Esperamos que o que está sendo apresentado seja compreensível para o não-especialista, tanto quanto de algum interesse para o especialista.

Antes de passarmos à tarefa proposta, umas poucas definições são necessárias, bem como alguma atenção à metodologia. Inicialmente precisamos fazer a difícil pergunta: "Afinal de contas, o que é uma parábola?"

O QUE É UMA PARÁBOLA?

Um longo debate cerca esta interrogação. Um estudioso admitirá haver mais de setenta parábolas nos Evangelhos sinóticos, enquanto que outro as limi-

tará a trinta. Classificações como de parábola, exemplo, símile, etc., são distinções conhecidas que têm sido usadas pelos intérpretes para classificar os tipos de parábolas. Ao mesmo tempo, Jeremias, o intérprete de parábolas mais influente do século XX, observou:

> Esta palavra (parábola) pode significar, na linguagem comum do judaísmo pós-bíblico, sem que se recorra a uma classificação formal, formas figurativas de linguagem de todos os tipos: parábola, símile, alegoria, fábula, provérbio, revelação apocalíptica, enigma, símbolo, pseudônimo, pessoa fictícia, exemplo, tema, argumento, apologia, refutação, anedota (Jeremias, *Parables*, 20).

Tendo isto em mente, preferimos verificar a maneira como uma parábola *funciona* no texto do Novo Testamento, e não nos concentrarmos em seu *tipo.* Quando fazemos isto, torna-se imediatamente claro que as parábolas não são ilustrações. Manson declarou este princípio da maneira mais profunda, quando observou que "as mentes treinadas segundo o padrão ocidental de pensamento" estão acostumadas a argumentos teológicos expressos em abstrações. E então, para ajudar a "popularizar essas conclusões," elas podem ser ilustradas com temas da vida comum. Porém, diz Manson:

> A verdadeira parábola... não é uma ilustração para ajudar a esclarecer uma discussão teológica; pelo contrário, é uma forma de experiência religiosa (Manson: *Teaching,* 73).

Uma parte do que entendemos que Manson está dizendo pode talvez ser enxergado melhor se criarmos uma comparação. Em Lucas 9:57-58 o texto diz: "Indo eles caminho fora, alguém lhe disse: Seguir-te-ei para onde quer que fores." Se Jesus fosse ocidental, pode ser que respondesse mais ou menos assim:

> É fácil fazer declarações ousadas, mas você precisa considerar seriamente o que lhe custará me seguir. Parece evidente que até agora você não o fez. Preciso dizer-lhe claramente que não lhe posso oferecer salário nem segurança alguma. Se as minhas palavras ainda não estão claras, talvez uma ilustração ajude: por exemplo, eu nem possuo cama onde dormir.

Mas Jesus responde:

> As raposas têm seus covis
> e as aves do céu, ninhos;
> mas o filho do homem não tem onde reclinar a cabeça.

Ao invés da declaração abstrata seguida de uma ilustração elucidadora, temos uma confrontação dramática, expressa com brevidade em termos inesquecíveis. Uma afirmação sublime a respeito da pessoa de Jesus permeia a resposta parabólica. Um impacto é causado no ouvinte/leitor que demanda uma reação. As implicações teológicas obrigam a mente a sair deste centro compacto, em inúmeras direções. Não foi registrada a resposta do discípulo original. O leitor precisa responder agora. Tudo isto acontece a uma só vez, em uma confrontação intensa e dramática. Uma parábola foi proferida! Presumir que podemos capturar tudo o que acontece em uma parábola em uma definição abstrata é entender mal a sua natureza. Entretanto, precisamos tentar.

As parábolas de Jesus são uma forma concreta e dramática de linguagem teológica que força o ouvinte a reagir. Elas revelam a natureza do reino de Deus e/ou indicam como um filho do reino deve agir. Tendo em mente esta definição, precisamos perguntar em seguida onde se encontram as parábolas.

AS PARÁBOLAS ESTÃO ONDE VOCÊ AS ENCONTRA

Há pelo menos seis tipos diferentes de formato em que as parábolas de Jesus funcionam. Para a sua interpretação, é essencialmente importante verificar como elas funcionam nesses contextos diferentes. Esses seis tipos são:

1. Parábola em um diálogo teológico.
2. Parábola em um evento narrativo.
3. Parábola em uma história de milagre.
4. Parábola em uma coleção topical.
5. Parábola em um poema.
6. Parábola sozinha.

Cada um desses tipos requer um breve exame. *O primeiro* é a *parábola em um diálogo teológico*. Um exemplo deste tipo é a discussão teológica entre Jesus e o jovem rico em Lucas 18:18-30. Como observaremos, o clímax da discussão ocorre quando Jesus conta a parábola do Camelo e da Agulha. Ela tem uma função importantíssima de formar o clímax de toda a discussão, e não pode ser isolada desta.

O banquete na casa de Simão, o fariseu, em Lucas 7:36-50 é um exemplo de *parábola em um evento narrativo.* A parábola do Credor e seus Dois Devedores funciona como parte do evento narrativo. Há diálogo, mas as ações dramáticas da mulher silenciosa são o centro de toda a cena.

A história da cura da mulher que tinha um espírito de enfermidade, em Lucas 13:10-17, torna-se um debate teológico entre o chefe da sinagoga e Jesus, e desta forma também se sobrepõe ao tipo um, citado acima. Não obstan-

te, é em uma *história de milagre* novamente que a parábola do Boi e do Jumento funciona como parte essencial do todo.

Em Lucas 11:1-13 temos uma *coleção topical* a respeito do assunto da oração. A parábola do Amigo à Meia-Noite (Lucas 11:5-8) faz parte dessa coleção. Precisa-se fazer uma cuidadosa distinção numa coleção como esta, entre as diferentes unidades de tradição que são incluídas em uma coleção. Ou seja: porque determinado número de elocuções acerca de certo tópico são agrupadas, é fácil deixar de perceber onde devem localizar-se os inícios de novos parágrafos, e desta forma interpretar o material erradamente (v. págs. 117s., 279s.)

Ocasionalmente, como em Lucas 11:9-13, temos *um poema* cuidadosamente composto a respeito de oração. Jesus apresenta três parábolas impressionantes na estrofe central do poema (v. págs. 117-125). A função delas é que esse clímax é a chave para se entender todo o poema.

Finalmente, por vezes, uma parábola apresenta-se sozinha. Em Lucas 17:1-10 temos três tópicos em rápida sucessão, cada um dos quais contendo algum elemento parabólico. Há a parábola da Pedra de Moinho, e o tópico do julgamento do tentador. Esta é seguida pela parábola do Grão de Mostarda e o pedido dos apóstolos desejando fé. Depois vem a dramática parábola do Servo Obediente nos versículos 7-10. Estas três parábolas apresentam-se relativamente sozinhas, sem conxexão clara com o que as rodeia, e sem contexto específico.

Desta forma, em todos os tipos de parábolas, a não ser o último, elas funcionam como parte essencial de uma unidade literária maior. Em cada caso, é a unidade maior que precisa ser examinada para se determinar acerca do que, afinal de contas, a parábola fala. Com uma definição funcional do que são as parábolas no Novo Testamento, e onde elas ocorrem, precisamos em seguida perguntar como elas devem ser interpretadas.

A INTERPRETAÇÃO DAS PARÁBOLAS

A este respeito, a literatura é suficientemente extensa para levar o intérprete ao desespero. Nesta seção não tentaremos revisar essa literatura; pelo contrário, apresentaremos a nossa perspectiva cultural particular calcada no Oriente Médio, e indicaremos a nossa metodologia própria. Inúmeros aspectos da interpretação parabólica precisam de alguma explicação. O primeiro é a idéia de se encarar a parábola como uma peça dentro da peça.

(1) A Peça Dentro da Peça

Em *Hamlet*, um famoso drama de Shakespeare, o autor usa o fenômeno relativamente raro de uma peça dentro da peça. No ato 3, cena 2, Hamlet está desesperado em conseguir "captar a consciência do rei." Ele (Hamlet) faz

entrar em cena uma tropa de atores para reconstituir uma cena semelhante ao assassinato de seu pai, que o atual rei havia perpetrado. O espectador desta cena isolada observa a ação em dois níveis. Há o pequeno drama que está sendo encenado pela *troupe* de artistas. E também há o conflito entre Hamlet e seu tio, o rei. Hamlet usa os atores e seu drama para se comunicar com seu tio. À medida que o grupo de atores prossegue com a sua "peça dentro da peça," nós, o auditório, temos a nossa atenção voltada deles para Hamlet e seu tio.

Nas parábolas de Jesus, temos uma situação semelhante. A *peça* está tendo lugar entre Jesus e seu auditório. Muitas vezes o seu auditório é composto de seus inimigos teológicos, e desta forma um conflito intenso é a tônica da representação. A *parábola* freqüentemente ocorre como "a peça dentro da peça." Em outras palavras, na apropriada frase de Hunter, as parábolas são "armas de guerra em uma grande campanha contra os poderes das trevas que levaram Jesus até a cruz" (Hunter, *Then*, 9). Em alguns casos, como a cena na casa de Simão, o fariseu, temos a peça toda (uma longa cena dramática) e dentro dessas peça é narrada a parábola. Em outros casos a "peça" é bastante curta, como em Lucas 18:9, onde é reduzida a uma parte de um versículo. Algumas vezes ela está totalmente ausente, como em Lucas 17:7-10. Sempre que possível, devemos procurar identificar o auditório, e tentar entender a atitude do auditório original diante do tópico discutido pela parábola. Alguns eruditos consideram esses ambientes das parábolas como adições posteriores que precisam ser retiradas para se descobrir a mensagem original da parábola. É verdade que esses ambientes certamente foram moldados na sua presente forma pelo evangelista ou por sua fonte. Contudo, a nossa responsabilidade é procurar levar a sério esses ambientes, e ver se são apropriados para uma compreensão da mensagem original da parábola. Isto é, bem pode ser que eles tenham sido compostos por cristãos componentes da Igreja posterior à Última Ceia. É quase certo que sejam interpretações. Mas não é possível que sejam interpretações *corretas?* Não é possível também que alguns desses ambientes tenham sido transmitidos pela tradição juntamente com as parábolas às quais estão ligados? Este estudo é feito com o pressuposto de que estas opções são alternativas viáveis. Assim, dois níveis de interesse podem ser focalizados: o debate teológico entre Jesus e o seu auditório, e o uso que Jesus fez de parábolas para se comunicar com aquele auditório naquele debate. Isto nos leva a considerar outro aspecto do relacionamento entre Jesus e Seu auditório, a saber, o de um narrador de estórias e seus ouvintes.

(2) O Narrador de Estórias e Seu Ouvinte

Se você ouvir um inglês contar uma estória a respeito dos dias do Rei Artur e da Távola Redonda, o narrador e ouvinte apertam um invisível interruptor mental. Todo inglês sabe como os personagens devem agir no mundo dos cava-

leiros da Távola Redonda. Em qualquer estória da época Sir Lancelot deve respeitar as damas, obedecer o rei, libertar os oprimidos, e proteger a sua própria honra. O narrador tem um "piano de cauda" invisível onde ele toca. O padrão conhecido de vida nos dias do Rei Artur requer o "piano" onde o narrador de estórias toca. Os pontos, auges, pitadas de humor e ironia, são enfatizados por "variações de um só tema," isto é, mudando, reforçando, rejeitando, intensificando, etc., o padrão conhecido de atitude e comportamento. Imagine então um inglês contando a mesma estória a respeito de Sir Lancelot para esquimós do Alasca. Obviamente a música do "piano de cauda" não será ouvida, porque o piano está na mente dos ouvintes ingleses, que compartilham de uma cultura e história comum ao narrador de estórias. No caso das parábolas de Jesus, *nós somos os esquimós*. O povo que tinha condições de ouvir e entender as profundidades do que estava sendo dito em uma parábola eram os aldeões da Palestina no século I. Nós, do ocidente, estamos separados deles pelo tempo e pelo espaço. Dois mil anos se passaram, e culturalmente somos ocidentais, e não orientais. Então, o que deve ser feito?

(3) Captando Novamente a Cultura do Oriente Médio que Informa as Parábolas

Tentar ouvir de maneira mais nítida a música do "piano de cauda" invisível é a tarefa principal deste estudo. Este escritor passou vinte e cinco anos realizando esta tarefa, e conhece bem os seus perigos e complicações. Em suma, o método que desenvolvemos faz uso de *quatro ferramentas*. A *primeira* é discutir os aspectos culturais da parábola, com um amplo círculo de amigos do Oriente Médio, cujas raízes encontram-se em comunidades isoladas e conservadoras, ou seja, em aldeias remotas, e tentar saber como o aldeão do Oriente Médio, que nesses dois mil anos pouco mudou, vê as coisas. A *segunda* é examinar cuidadosamente vinte e quatro traduções do Novo Testamento em siríaco e árabe, para ver como os cristãos desta parte do mundo entenderam o texto desde o século II até o XX. A idéia aqui é que tradução é *sempre* interpretação. O tradutor precisa decidir o que o texto significa, antes de poder traduzi-lo. Uma parábola passa pela mente do tradutor, em seu caminho para uma nova linguagem. Mediante a cuidadosa leitura de uma série dessas traduções, o estudante é capaz de aprender muito a respeito de como os habitantes do Oriente Médio entenderam um dado texto. A *terceira* é procurar paralelos na literatura que esteja tanto quanto possível próxima ao Novo Testamento. Finalmente, precisa ser examinada cuidadosamente a estrutura literária da parábola ou da passagem parabólica.

Três destas ferramentas não apresentam problema. É claro que deve-se entender a estrutura literária de uma passagem, examinar os paralelos literários em outras obras, e notar traduções feitas em idiomas da região. Mas o princípio

de "discussões com camponeses contemporâneos" sempre suscita a pergunta: "Como é que você sabe que os camponeses do Oriente Médio não modificaram a sua cultura com o correr dos séculos?" Obviamente, se pudermos confirmar na literatura antiga um padrão cultural que verificamos estar sobrevivendo numa aldeia conservadora do Oriente Médio contemporâneo, não há problema. Por exemplo, observamos que o cavalheiro na aldeia sempre anda pela rua em um passo lento, pomposo, a fim de preservar a sua honra. O pai do filho pródigo em Lucas 15:20 *corre* rua abaixo. Seria humilhante e degradante um patriarca da aldeia, hoje em dia, sair correndo pela rua da vila. Isso significava o mesmo para o pai, na aldeia, na época de Jesus, ou o padrão de vida mudou? Neste caso temos sorte. Ben Sirach, um cavalheiro erudito de Jerusalém no começo do século II A.C. nos diz claramente que "um cavalheiro se conhece pelo andar" (Sir. 18:20). Desta forma, a literatura anterior ao Novo Testamento confirma o que descobrimos hoje em dia em aldeias isoladas do norte da Síria, do Iraque, nos planaltos da Galiléia e no sul do Egito. Mas se não encontramos nada na literatura que cerca o Novo Testamento, o que fazer? O que fazer se o texto acima citado de Sirach não tivesse sido escrito? Neste caso, poderíamos confiar na nossa percepção contemporânea? O pressuposto básico deste estudo é que não há escapatória para este problema. Decidimos não suspender a interpretação, na doce esperança de que um novo Rolo do Mar Morto apareça milagrosamente, respondendo às nossas interrogações. Interpretar uma parábola *completamente* é escolher um caminho através de uma floresta de alternativas, todas elas culturalmente condicionadas. Isto é, se não tivéssemos encontrado o texto de Sirach confirmando o significado do andar pausado para um cavalheiro na aldeia, o que aconteceria? Poderíamos dizer: "Assim, não podemos presumir que a corrida do pai rua abaixo fosse importante!" Porém, fazê-lo é *emitir* um juízo cultural. Neste caso o juízo é decidir que a sua corrida não é importante. Desta forma, então, nos apoiamos em nossa cultura ocidental subconscientemente presumida, como base para a interpretação. Para o brasileiro, as pessoas em uma parábola começam a agir como brasileiros, e para o francês elas parecem francesas, e para o alemão, elas se tornam alemãs. Quando não há alternativa, parece melhor começar com o padrão cultural do Oriente Médio, com a plena consciência de que *se* encontrarmos mais evidências, os nossos pressupostos atuais podem ser confirmados, revisados ou rejeitados. Nesse ínterim, façamos o que pudermos de melhor. A questão não é: "Faremos julgamentos culturais enquanto interpretamos, ou não?" Pelo contrário, a questão é: não há maneira de não perguntar: "Qual cultura deve informar as nossas interpretações? A nossa ou a de outrem?

Esta situação talvez possa ser esclarecida por mais uma ilustração. Os ocidentais lêem Lucas 2:7: "E o deitou numa manjedoura." e presumem que Jesus nasceu em um estábulo, porque, indubitavelmente, as manjedouras sempre ficam em estábulos. Este julgamento é uma decisão culturalmente condicionada,

quer o ocidental o saiba, quer não (nós colocamos animais em estábulos). Todavia, o fazendeiro palestino lê o mesmo texto e chega à conclusão de que Jesus nasceu em uma casa particular. No Oriente Médio a casa do camponês é composta de um cômodo que tem um nível mais baixo em uma extremidade, onde são recolhidos de noite o jumento e a vaca da família. A família vive no nível mais alto. Este terraço elevado tem manjedouras feitas no assoalho, na extremidade mais próxima aos animais. Assim, o camponês do Oriente Médio lê a mesma passagem e decide que Jesus nasceu em uma casa particular. Tenho visto aqui no Oriente Médio casas com manjedouras no assoalho, que foram construídas no século XI. Esta é a minha evidência mais antiga. E então, defrontamo-nos com três alternativas:

1. Podemos continuar presumindo conforme a nossa cultura ocidental, e continuar com a nossa opinião tradicional de que Jesus nasceu em um estábulo.

2. Podemos dizer: "Não temos nenhuma evidência do século I acerca do lugar onde os animais eram guardados, e portanto, o lugar onde Jesus nasceu é impossível de determinar. Sem evidências da época não devemos nos aventurar a fazer um prognóstico. Lucas 2:7 deve permanecer obscuro."

3. Podemos concordar experimentalmente: "*Sabemos* que o camponês não mudou os seus costumes desde o século XI até agora, e é razoável presumir que os séculos anteriores também foram culturalmente imutáveis a esse respeito. O pressuposto de que Ele nasceu em uma casa enquadra-se com o texto, e tudo o que sabemos a respeito da natureza gregária da fechada sociedade do Oriente Médio; portanto, não há razão para não usar a evidência que temos, e afirmar o Seu nascimento em casa particular."

A questão acerca de onde Jesus nasceu — em um estábulo ou em uma casa particular — não é essencial (cf. Bailey, *Manger*). No caso de Lucas 2:7, se decidirmos em favor da segunda alternativa e suspendermos a interpretação, não se perdeu muito. Mas no caso das parábolas grande parte se perde, porque o próprio cerne do ensino de Jesus aparece nas parábolas. Suspender a interpretação por falta de evidências é algo inconcebível. Também é totalmente inaceitável continuar subconscientemente a fornecer subsídios da nossa cultura para as parábolas, uma vez que nos tornemos cônscios do que estamos fazendo. A terceira alternativa, portanto, se apresenta e torna-se o pressuposto metodológico que é aplicado neste estudo quando, e somente quando não houver outras evidências à disposição. Em suma, as parábolas são estórias a respeito de pessoas que viveram em um determinado tempo e lugar. Não podemos interpre-

tar essas estórias sem tomar decisões culturalmente influenciadas ao fazê-lo. Usaremos *todas* as *melhores* evidências à nossa disposição, sem nos importarmos se elas não são completas. Finalmente, que espécie de perguntas culturais pretendemos fazer?

Em nossa preocupação de entender a cultura que informa as parábolas, estamos interessados em fazer a pergunta *interna*. Não estamos primordialmente interessados em geografia, vestimenta, costumes formais, condições climáticas, e ano agrícola. Pelo contrário, estamos interessados na maneira como o povo sente, reage e responde. Especificamente, estamos interessados em fazer cinco perguntas acerca de pontos essenciais em cada parábola, a fim de captar de novo a música do piano do contador de estórias. Estas são as perguntas de *reação, julgamento de valores, relacionamento, expectativa* e *atitude*. Como se espera que um pai *reaja* quando o seu filho mais novo pede a sua herança quando o pai ainda está vivo? Qual é o *relacionamento* entre um senhor e seu escravo? Que *julgamento de valores* faz o auditório quando algum convidado deixa de ir a um banquete? Qual é a *atitude* dos habitantes do Oriente Médio para com os governantes imperialistas? Que espécie de herói o auditório *espera* na parábola do Bom Samaritano? Por vezes, fazemos estas perguntas a respeito das próprias personagens da estória. Em outras ocasiões as fazemos para ou a respeito do auditório. Ambas as séries de perguntas são importantíssimas.

Algumas pessoas podem objetar dizendo que tais perguntas são uma tentativa de psico-analisar os personagens das parábolas, e que esse processo é ilegítimo. Não obstante, qualquer auditório em qualquer cultura tem um complexo conjunto de atitudes, julgamentos de valores, reações conhecidas, etc. (o "piano de cauda" mencionado acima). Este mesmo sistema de comunicação parabólica também existiu entre Jesus e os seus primeiros ouvintes. De fato, é nesta rede de comunicações que se pode encontrar significados. É precisamente aí que se encerra a teologia da parábola, e se não fizermos estas perguntas estaremos subconscientemente substituindo-as por reações estranhas ao Oriente Médio, e neste processo, não entenderemos a dinâmica da parábola. É a mesma coisa que admirar a plácida superfície da água em um litoral rochoso, e não colocar uma máscara de mergulho para observar o fascinante mundo de cor e movimento debaixo da superfície. A leitura especulativa da mente dos pesonagens das parábolas não é o que desejamos fazer. Pelo contrário, estamos procurando as reações básicas características do Oriente Médio, às situações expressas nas parábolas.

(4) A Estrutura Literária

A investigação da estrutura literária na literatura bíblica tem sido chamada de crítica retórica. É um campo amplo e em constante desenvolvi-

mento, que tem sido já descrito, e não deve nos deter agora. Todavia, umas poucas observações introdutórias são essenciais para esta importante disciplina.

Estamos tentando descobrir a repetição padronizada de palavras e frases, e o seu significado para a interpretação do texto. As formas básicas dessas repetições padronizadas são estabelecidas no Antigo Testamento, ao qual precisamos recorrer para encontrarmos umas poucas ilustrações e definições.

Os livros poéticos do Antigo Testamento, juntamente com a maioria dos livros proféticos e muitas passagens dos outros livros, fazem uso extensivo do paralelismo hebraico. Este artifício literário é construído a partir do uso de duas linhas que as relacionam entre si de alguma forma especial. A segunda linha pode ser sinônima da primeira, caso em que é chamado de "paralelismo sinônimo." Quando a segunda linha é o oposto da primeira, a parelha de versos é chamada de "paralelismo antitético." A segunda linha também pode ser o clímax da primeira, ou uma ilustração da mesma, ou completá-la de uma forma que seja mais sentida do que entendida. Este paralelismo é algumas vezes chamado de "sintético."

Tendo este paralelismo de duas linhas como ferramenta, os poetas do Antigo Testamento desenvolveram três estilos literários básicos para relacionar estas partes separadas do paralelismo. Temos chamado estes estilos de paralelismo *padrão*, paralelismo *invertido* e paralelismo em *degrau*. Esses três artifícios literários ocorrem todos em Isaías 55:6-10. Neste caso o paralelismo pode ser visto claramente, mesmo em uma tradução portuguesa como a ARA. O autor começa (nos vv. 6 e 7) com três parelhas de paralelismo *padrão*. Em cada caso o tema exposto na primeira linha é repetido na segunda. Elas ocorrem da seguinte forma:

A Buscai o Senhor enquanto se pode achar,
A invocai-o enquanto está perto.

B Deixe o perverso o seu caminho,
B o iníquo os seus pensamentos;

C Converta-se ao Senhor, que se compadecerá dele
C e volte-se para o nosso Deus, porque é rico em perdoar.

Nos versículos 8 e 9 o autor usa paralelismo *invertido,* que pode ser visto melhor quando escritos da maneira abaixo:

A Porque os meus pensamentos não são os vossos pensamentos,
  B nem os vossos caminhos os meus caminhos, diz o Senhor.
    C Porque, assim como os céus são mais altos do que a terra
  B assim são os *meus caminhos* mais altos do que os *vossos caminhos*
A e os *meus pensamentos* mais altos do que os *vossos pensamentos.*

Ainda estamos lidando com pares de linhas, mas o autor as colocou em ordem diferente (como se pode ver facilmente observando os itálicos). O tema de "meus pensamentos/vossos pensamentos" ocorre no começo e é repetido no fim. O tema de "meus caminhos/vossos caminhos" ocorre na segunda e quarta linhas. A ilustração/parábola dos céus e da terra ocorre no centro. Continua a ser usado o paralelismo, mas neste caso é paralelismo *invertido.*

Nos versículos 10 e 11 Isaías se volta para o paralelismo *em degrau*, que pode ser visto melhor quando escrito como segue:

A Porque, assim como *descem* a *chuva* e a *neve dos céus,*
  B e para lá *não tornam*, sem que primeiro reguem a terra
    C e a *fecundem* e a *façam brotar*
      D para *dar semente* ao semeador e pão ao que come,

A assim será *a palavra* que *sair da minha boca;*
  B *não voltará* para mim vazia,
    C mas *fará o que me apraz,*
      D e *prosperará naquilo para que a designei*

As quatro linhas da segunda estrofe combinam com as quatro linhas da primeira estrofe em um padrão ABCD/ABCD, fazendo um desenho em forma de degrau, e desta forma este artifício poético pode ser chamado de paralelismo *em degrau*. A primeira linha de cada estrofe fala de algo *saindo.* A segunda fala de algo *não voltando.* As duas últimas apresentam os resultados.

Estes três artifícios estilísticos podem ser usados em várias combinações, mas os blocos básicos dessa edificação literária são os três tipos de paralelismo esboçados acima. Uma grande variedade de padrões encontra-se freqüentemente no paralelismo *invertido* (algumas vezes chamado de quiasma). Desta forma, este artifício requer especial atenção.

Isaías 55:8-9, examinado acima, é um caso claro de paralelismo invertido. Neste caso estamos tratando de parelhas de versos, e os pares de linhas se relacionam uma à outra de forma invertida. Na literatura bíblica a inversão de temas algumas vezes vai muito além de simples paralelismos. Conjuntos de parelhas de versos, parágrafos, capítulos e até um livro todo pode ser considerado como tendo sido composto com base em uma série de temas que são declarados e depois repetidos de forma invertida (cf. Bertram, 165-68). Assim sendo, somos obrigados a ir além do paralelismo invertido, e falar do *princípio de inversão.* Já na ilustração das três parelhas de versos de paralelismo *padrão* apresentada acima (Is 55:6-7) Isaías usou o princípio de inversão. Ele começa na primeira parelha de versos com uma conclamação para buscar o Senhor. A segunda parelha diz ao ímpio o que precisa ser abandonado. Na terceira parelha voltamos ao tema da primeira. Muitas vezes (embora não neste caso), o escritor coloca o seu apogeu no centro, antes de começar a repetir. E então, novamente,

muitas vezes o centro se relaciona com o começo e o fim de alguma forma específica. Logo depois do centro pode haver um *ponto de retorno* que faz com qu a segunda metade se torne significativamente diferente da primeira. Desta forma, havia inúmeras maneiras pelas quais o autor podia enfatizar a sua mensagem, mediante o uso da inversão. Quando estes artifícios retóricos ocorrem, eles são importantes para qualquer passagem da Escritura; porém, a pergunta é: Que significado têm eles para as parábolas?

Em três das passagens escolhidas para este estudo, a parábola está engastada em um diálogo teológico. Em dois deles (Lucas 7:36-50; 18:18-30) a parábola propriamente dita ocorre exatamente no centro do diálogo, e este é estruturado com o uso do princípio da inversão. Mais freqüentemente as parábolas se dividem em uma série de cenas ou estórias curtas. Em outra parte descrevemos isto como forma de *balada parabólica*. Não podemos demonstrar conclusivamente que esta forma literária era intencional. O movimento da parábola, contudo, é claramente estruturado ao redor dessas cenas. Assim sendo, elas precisam ser observadas e estudadas para se entender mais plenamente a parábola. Freqüentemente essas cenas se relacionam uma à outra de acordo com um padrão discernível, como na parábola do Bom Samaritano. Estes padrões internos também, segundo verificaremos, são importantes para a interpretação.

Uma nota final de cautela precisa ser dada. Se estivermos dispostos a aceitar relacionamentos teológicos suficientemente sutis, podemos encontrar paralelismos em quase qualquer passagem. De alguma forma, os temas teológicos do Novo Testamento estão todos inter-relacionados, se forem suficientemente esticados. No começo deste século um fundamentalista britânico, E. W. Bullinger, escreveu *The Companion Bible*, onde trabalhou a estrutura literária de maneira tão irresponsável que virtualmente desacreditou a disciplina durante toda uma geração. Um início cauteloso foi tentado novamente por T. W. Manson. Neste estudo, estamos seguindo as diretrizes do seu trabalho. Ao trabalhar com estudantes na área de estrutura literária durante vários anos, descobri a tendência natural de tirar conclusões apressadas e impor ao texto toda sorte de relacionamentos que não estão ali. Neste estudo, sem dúvida, parte da nossa análise necessitará de refinamento ulterior. Podemos somente esperar que algum progresso útil tenha sido conseguido.

Alguns princípios que ajudam a inspirar cautela talvez sejam oportunos agora.

a. As idéias que se repetem em linhas combinadas são as idéias mais importantes da linha, e demonstram sê-lo em todo o poema. Se apenas palavras de somenos importância se combinam, então a estrutura sugerida é imaginária.

b. As formas estruturais se dividem em tipos. Uma série de tipos similares precisa ser encontrada em diferentes lugares do Antigo e Novo Tes-

tamentos, antes que o pesquisador possa ter a confiança de que identificou algo de importância.

c. A linha poética do Antigo Testamento hebraico e a sintaxe do hebraico e aramaico devem sempre estar como pano de fundo, para ajudar a determinar onde a linha poética começa e termina. Por exemplo, "ele lhe deu" costumeiramente é uma só palavra nas linguagens semíticas, e não pode ser quebrada em duas linhas.

d. Freqüentemente uma porção mais antiga de literatura apresenta para um novo leitor, alguns comentários adicionais ligados a ela. Estes comentários adicionais salientam-se porque quebram o padrão literário. A presença de frases adicionais como essas em algumas das estruturas literárias do Novo Testamento introduz um jogo que qualquer número de participantes pode jogar. Marque frases suficientes como comentários adicionais, e você poderá criar qualquer padrão literário em qualquer parágrafo do Novo Testamento. Precisamos ter o maior cuidado para identificar qualquer palavra ou frase como comentário de editor posterior. A interrupção desse padrão feita pelo comentário adicional precisa estar evidente. É necessário haver uma razão clara e discernível que tenha levado alguém, em certo estágio da transmissão do material, a acrescentar um breve comentário.

e. Não se pode confiar em nenhuma tradução. Traduções mais antigas e mais formais, como a ARC, podem ser usadas com proveito pelo não-especialista. Muitas traduções recentes em português usaram de grande liberdade reordenando as palavras e frases em uma ordem apropriada para a língua portuguesa. Um bom começo pode ser com a ARA, mas certo conhecimento das línguas originais é essencial para um estudo preciso da estrutura literária de determinada passagem.

f. Quando há uma estrutura no texto, os relacionamentos entre as linhas são fortes e evidentes. A sutileza é um inimigo mortal.

g. Se os blocos de material combinados são relativamente longos, há necessidade de haver uma *série* de elementos combinados. Por exemplo, no caso de se descobrir em qualquer carta paulina uma referência à cruz, a pessoa pode continuar lendo descuidadamente até encontrar uma segunda referência, e então aventar a possibilidade de uma conexão entre as duas. Pode ser que ela tenha passado por cima de mais de uma dezena de temas, a fim de encontrar um que chama de paralelo. A obra de Bullinger tem esse defeito em quase todas as páginas. Tome quaisquer quatro parágrafos no Novo Testamento, e você poderá en-

contrar *algo* que combina e aventa a possibilidade de uma estrutura na forma ABBA ou ABAB para esses quatro parágrafos dados.

h. Tem-se verificado que as inversões são inconcientemente expressas em vários escritos como cartas, memorandos de escritório e conversa casual (Schegloff, 78-89). Neste estudo estamos procurando uma repetição deliberada que tem raízes no paralelismo hebraico do Antigo Testamento. O intérprete precisa procurar características especiais como o auge central que se relaciona com o começo e o fim; um ponto de retorno pouco depois do centro; indícios de inversão dupla (cf. Bailey, *Recovering*, 269, 290s.); redundância introduzida para completar o paralelismo; e ousadas repetições que parecem ser claramente deliberadas. Quando tais características ocorrem, o intérprete pode estar bem confiante de que está tratando com uma construção literária consciente, importante para a exegese.

A respeito do saxofone, tem sido dito: "É um instrumento que com facilidade se toca mal." Nesse mesmo sentido, a crítica retórica é uma ferramenta para os estudos do Novo Testamento que facilmente se usará mal.

(5) O Problema de Um e de Muitos

Através dos longos séculos da vida da igreja, o método dominante de interpretação foi o alegórico, em que cada pequena parte da parábola recebia algum significado místico. A interpretação parabólica se tornou tão confusa que não é de se admirar ter emergido o provérbio latino declarando que *Theologia parabolica non est theologia argumentative*, afirmando desta forma que nenhuma doutrina podia basear-se em uma parábola. Com o método alegórico, uma pessoa pode interpretar qualquer coisa em quase todas as parábolas. O rompimento com a alegoria começou com a Reforma, e terminou com um erudito alemão, A. Jülicher, no começo deste século. Por causa das extravagâncias irresponsáveis do passado, inúmeros estudiosos tenderam ao outro extremo, e rejeitaram *todas* as alegorias, insistindo em que existe apenas *um* ensinamento em cada parábola. A nossa opinião é que as parábolas têm em si mais de que um único tema, e que esses temas podem ser entendidos sem se destruir a unidade das parábolas, nem voltar às alegorias do passado. É válido lembrar-se de Davi e Natã. Natã conta a Davi um estória a respeito de um homem rico, um homem pobre e uma ovelha (II Sm 12:1-6). Davi havia roubado a esposa de outro homem, e fizera com que o esposo dela fosse morto. A estória que Davi ouviu de Natã tem três símbolos:

O rico simboliza Davi.
O pobre simboliza Urias.
A ovelha simboliza Bate-Seba.

Dois aspectos independentes desta parábola precisam ser observados com cuidado. O primeiro é esta série de símbolos que Davi (o auditório original) entendeu instintivamente. Estes (mencionados acima) são *símbolos*, e não alegorias. O símbolo *representa* outra coisa; a alegoria *é* outra coisa, e não tem outra existência. Estes três símbolos funcionam na estória, e sem eles a parábola não tem sentido. Porém, tendo identificado os três símbolos que *o auditório original* (Davi) identificou instintivamente, *não* ficamos livres para começar a fazer outras identificações simbólicas. Isto é, poderíamos tomar a cidade, as manadas e rebanhos, o copo, o viajante, e o bocado, e atribuir-lhes significados de um tipo ou de outro, e no fim fazer a parábola significar o que quiséssemos que significasse. Não obstante, *há* símbolos na parábola. Moule compara muito judiciosamente uma parábola com uma caricatura política moderna, que o leitor precisa "entender" (Moule, 96s.). A caricatura política moderna *tem* símbolos. O cartunista faz identificações simbólicas que ele sabe que a maioria dos seus leitores interpretará corretamente. Desta forma, à semelhança da caricatura moderna, a parábola do Evangelho também tem símbolos. *Os símbolos que devem ser procurados são aqueles que o narrador original de estória coloca nesta com o objetivo de comunicar-se com o auditório original.* O narrador de estórias, ao contar a parábola, usa estes símbolos de forma exímia para levar o ouvinte original a tomar uma única decisão/reação. No caso acima, Davi é levado a entender: "Eu sou o homem." E nesta única reação que a unidade da parábola deve ser encontrada.

Isto nos leva à segunda pergunta: "O que isto significa para mim?" Estamos agora a cerca de três mil anos de Davi e do seu mundo. Se esta parábola foi contada especificamente para chamar ao arrependimento um rei oriental que havia cometido um determinado erro, o que pode significar tal estória para nós, que vivemos em um mundo bem diferente? A resposta a esta interrogação deve ser encontrada no conglomerado teológico que está no cerne de cada parábola. A parábola tem um conglomerado de temas teológicos que conjuntamente levam o ouvinte original a tomar a sua única decisão/reação. Natã está tentando dizer a Davi que deve fazer uma coisa, mas inúmeros temas teológicos se combinam no relato da estória para levar Davi a tomar aquela decisão. Quais são eles? Podemos sugerir os seguintes:

1. O rei está sob a lei, e não acima dela. Ela é a lei de Deus, e não do rei. Deus foi ofendido.

2. A lei especifica direitos especiais para o "estrangeiro dentro das portas." Urias é heteu. Davi negara a Urias esses direitos.

3. Diferentemente do que acontecia no Egito e na Babilônia, as mulheres do reino não estão à disposição do rei como uvas em uma vinha.

4. Davi tem muitas esposas, Urias só uma. A justiça simples fora violada.

Todos estes pontos em conjunto levam Davi a fazer a *única* coisa, a tomar a única decisão que acaba tomando. Assim, embora eu não seja um monarca oriental que roubou a esposa do vizinho, há nesta parábola suficiente conteúdo teológico que atravessou os séculos e se aplica profundamente a mim e a todos nós. Quando identificamos o ouvinte original e percebemos a única reação esperada dele, podemos descobrir o conglomerado de temas que evocaram aquela reação. É nesse conglomerado de temas teológicos que encontramos a mensagem para todas as pessoas em qualquer lugar e qualquer tempo. A lição da parábola de Natã para hoje é *muito* mais do que "Não roube a esposa do seu vizinho." Primordialmente, ela responde à pergunta milenar: "Está acima da lei o governante de uma nação?" Neste estudo procuraremos identificar o ouvinte ou ouvintes originais e tentar descobrir o que Jesus estava querendo que ele(s) entendesse(m) e fizesse(m). E depois, mediante uma análise daquela decisão/reação inicial, seremos capazes de verificar o que o texto diz para nós. Procuraremos discernir a multiplicidade de temas teológicos existentes numa parábola (onde eles existem) sem destruir a sua unidade, e sem alegorizar os seus detalhes.

Em suma, a fim de entender as parábolas de Jesus e discernir qual a sua mensagem para hoje, o intérprete precisa passar por oito passos básicos, que podem ser levados a efeito até certo ponto por não-especialistas, e ser perseguidos em detalhes muito maiores pelo especialista. Estes passos podem ser expostos resumidamente como segue:

1. Determine o auditório. Jesus está falando aos escribas e fariseus, às multidões, ou aos discípulos?

2. Examine cuidadosamente o contexto/interpretação propiciados pelo evangelista ou sua fonte.

3. Identifique a "peça dentro da peça" e observe a parábola nesses dois níveis.

4. Procure discernir os pressupostos culturais da estória, tendo em mente que os seus personagens são aldeões palestinos.

5. Veja se a parábola se divide em várias cenas, e veja se os temas constantes das diferentes cenas se repetem segundo algum padrão discernível.

6. Procure discernir quais os símbolos que o auditório original teria identificado imediatamente e instintivamente na parábola.

7. Determine que única decisão/reação o auditório original é levado a tomar quando ela originalmente foi contada.

8. Discirna o conglomerado de temas teológicos que a parábola afirma e/ou pressupõe, e determine o que a parábola está dizendo a respeito desses temas.

Nos capítulos seguintes pretendemos aplicar o método acima a treze das parábolas encontradas em Lucas, com a ardente esperança de que o que está escrito aqui ajudará o leitor, pelo menos um pouco, a recuperar uma parte do impacto que estas parábolas causaram no ambiente palestino original, e que ao fazê-lo, "os desfechos decisivos do material", a "vitalidade e dinâmica do texto" nos falem novamente em nossos dias.

1

ESBOÇO LITERÁRIO DA NARRATIVA DE VIAGEM (DOCUMENTO DE JERUSALÉM): Lucas 9:51-19:48

Todas as passagens bíblicas escolhidas para este estudo encontram-se na chamada Narrativa Lucana de Viagem. A Narrativa em si tem uma estrutura literária exata, e serve como importante subsídio para se determinar as divisões existentes entre as unidades dessa tradição, e identificar o assunto principal de cada unidade. Por estas razões a estrutura da Narrativa de Viagem precisa ser examinada.

Nesta seção procuraremos demonstrar que noventa por cento do material da Narrativa de Viagem de Lucas tem um esboço invertido cuidadosamente construído. Algumas das peças curtas de tradição não se enquadram na estrutura, e parece terem sido incluídas, costumeiramente no intervalo das seções, com base na associação de palavras.

Stagg fala em nome de muitos eruditos quando diz a respeito da Narrativa de Viagem: "ela é muito difícil, ou mesmo impossível de esboçar-se."[1] Evans acha que ela é "completamente amorfa."[2] Não obstante, Goulder descobriu o que ele julga ser uma "estrutura quiástica."[3] O nosso objetivo é uma revisão e extensão da sugestão de Goulder. Ele tentou incluir todo o material na sua estrutura. Parte dele, estamos convencidos, não se enquadra nela. Ele identificou seis unidades de idéias. A nossa proposta é de dez "secções" que seguem um esboço invertido preciso. Esse esboço vem a seguir.

ESTRUTURA DO DOCUMENTO DE JERUSALÉM
(Lucas 9:51-19:48)

DEZ SEÇÕES DUPLAS (+ + material adicional intercalado nas seções) { MATERIAL ADICIONAL INTERCALADO ENTRE AS SEÇÕES

1. JERUSALÉM: EVENTOS ESCATOLÓGICOS (9:51-56)
   (a) Dia — "ao se completarem os dias" — 51
   (b) Morte — "em que devia ele ser assunto ao céu" — 51
   (c) Cumprimento — "enviou mensageiros que o antecedessem" (Ml 3:1)
   (d) Juízo — o pedido de fogo para destruir a aldeia (Ml 3:5??)
   (e) Salvação — "o Filho do homem não veio para destruir,... mas para salvar" — 56

2. SEGUE-ME (9:57-10:12)
   (a) As pessoas aproximam-se de Jesus — 9:57-62
   (b) Jesus envia os setenta — 10:1-20 (+ + ais sobre Corazim e Betsaida — 10:13-15)
   { OCULTASTE AOS SÁBIOS 21
   SÓ O FILHO CONHECE O PAI 22
   BEM-AVENTURADOS OS OLHOS E OUVIDOS 23-24

3. QUE FAREI PARA HERDAR A VIDA ETERNA? (10:25-41)
   (a) Diálogo acerca da lei 25-28
   (b) Amor ao próximo — o Bom Samaritano 29-37
   (c) Amor ao Senhor — a história de Maria e Marta 38-42

4. ORAÇÃO (11:1-13)
   (a) O conteúdo correto da oração — a Oração Dominical 1-4
   (b) Certeza em oração — o amigo à meia-noite 5-8
   — um poema acerca das dádivas do pai 9-13

5. SINAIS E O REINO ATUAL (11:14-32)
   (a) Um sinal do reino: o mudo fala 14
   (b) Sinais e o reino — 14:26 (+ + bem-aventurados os que guardam a palavra (27-28)
   (c) Sinais e o Filho do homem (Jonas e Salomão) 29-32
   { LUZ, TREVAS E O OLHO 33-36

6. CONFLITO COM OS FARISEUS:DINHEIRO (11:37-12:34)
   (a) Conflito com os fariseus: dinheiro — sete ais 11:37-54

(+ + sete sentenças variadas 12:1-12)

(b) Dinheiro — o rico insensato 12:13-21

(c) Não andeis ansiosos — tesouro nos céus 22-34

7. O REINO AINDA NÃO VEIO, E JÁ VEIO (12:35-59)

(a) O reino ainda não veio — "sede vós semelhantes a homens que esperam" 35-48

(b) O reino já veio — fogo sobre a terra 49-53

— discernir esta época 54-56

— o juízo está próximo 57-59

8. O CHAMADO DO REINO PARA ISRAEL (13:1-9)

(a) Arrepender-se ou perecer — Pilatos e os galileus 1-5

(b) Produzir ou perecer — a figueira infrutífera 6-9

9. A NATUREZA DO REINO (13:10-20)

(a) Amor, e não a lei — a cura no sábado — uma mulher 10-14

— e o seu jumento ou boi? sem resposta 15-17

(b) Humildade — o reino é como mostarda e fermento 18-20

10. JERUSALÉM: EVENTOS ESCATOLÓGICOS (13:22-35)

(f) Salvação — "são poucos os que são salvos? ... entrar pela porta estreita"

(e) Juízo — "apartai-vos de mim... lançados fora do reino"

(d) Visão — "quando *virdes* Abraão... e os profetas no reino"

(c) Cumprimento — a reunião do banquete messiânico do reino (Ml 1:11).

(b) Morte — "Herodes quer matar-te"

(a) Dia — "hoje e amanhã... e no terceiro dia terminarei"

(a) Dia — "caminhar hoje, amanhã e depois"

(b) Morte — "que um profeta morra fora de Jerusalém"

(c) Cumprimento — faltas na reunião messiânica — "quis eu reunir teus filhos... debaixo das *asas* (Ml 4:2?), e vós não o quisestes"

(d) Juízo — um *lamento* sobre Jerusalém: "Jerusalém! que matas... a vossa casa vos ficará deserta"

(e) Visão — "não mais me *vereis* até que venhais a dizer: Bendito o que vem em nome do Senhor"

(f) .....??

9'. A NATUREZA DO REINO (14:1-11)

(a) Amor, e não a lei — uma cura no sábado — um homem 1-4

— e o seu jumento ou boi? sem resposta 5-6

(b) Humildade — "o que se humilha será exaltado" 7-11

8'. O CHAMADO DO REINO PARA ISRAEL E OS PROSCRITOS (14:12-15:32)
- (a) O grande banquete 14:12-24
  - — o preço do discipulado 25-35
- (b) A ovelha perdida e a moeda perdida 15:1-10
- (c) Os dois filhos perdidos 15:11-32

7'. O REINO AINDA NÃO VEIO, E JÁ VEIO (16:1-8, 16)
- (a) O reino ainda não veio
  .....??? (19:12-26)
- (b) O reino já veio — o mordomo injusto 16:1-8
  - — todos são afetados pelo reino 16:16
    - A LEI AINDA É VÁLIDA 17
    - DIVÓRCIO 18

6'. CONFLITO COM OS FARISEUS: DINHEIRO (16:9-31)
- (a) Dinheiro — Deus ou as riquezas 9-13
- (b) Conflito com os fariseus: dinheiro 14-15
- (c) Lázaro — a necessidade de um tesouro nos céus 19-31
  - OFENSAS 17:1-2
  - PERDÃO 3-4
  - FÉ 5-6
  - DEVER 7-10

5'. SINAIS E O REINO VINDOURO (17:11-37)
- (a) Um sinal do reino: os leprosos purificados 11-19
- (b) Sinais e o reino de Deus 20-21
- (c) Sinais e o Filho do homem (Noé e Ló) 22-37

4'. ORAÇÃO (18:1-14)
- (b) Certeza e persistência na oração — O Juiz Injusto 1-8
- (a) A atitude correta na oração — o publicano e o fariseu 9-14
  - AS CRIANÇAS E A VIDA ETERNA — 15-17

3'. QUE FAREI PARA HERDAR A VIDA ETERNA? (18:18-30)
- (a) Diálogo acerca da lei 18-21
- (b) Amor ao próximo — "dá-o aos pobres" 22-28
- (c) Amor ao Senhor — "deixamos as nossas casas e te seguimos" — 28-30
  - PREDIÇÃO DA PAIXÃO 31-34

2'. SEGUE-ME (18:35-19:9)
- (a) As pessoas aproximam-se de Jesus — o cego 35-43
- (b) Jesus sai — a vocação de Zaqueu 19:1-9

1'. JERUSALÉM: EVENTOS ESCATOLÓGICOS (19:10, 28-48)

(f) Salvação — "o Filho do homem veio buscar e salvar o perdido"

O REINO DE DUES AINDA NÃO VEIO — 19:11-21

(e) Visão — vendo os milagres, disseram: "Bendito é o Rei que vem em nome do Senhor"

(d) Juízo — um *lamento* sobre Jerusalém — "não deixarão em ti pedra sobre pedra"

(c) Cumprimento - purificação do templo — purificação dos filhos de Levi (Ml 3:2-4)

(b) Morte — os líderes de Jerusalém procuram matá-Lo

(a) Dia ..... ???
("Destruí este santuário, e *em três dias* o reconstruirei." Cf. João 2:19, onde esta referência a "três dias" está ligada à purificação do templo. Esta tradição propriamente dita ocorre em Marcos 14:58; 15:29.)

As unidades mais curtas de material que aparentemente não fazem parte da coleção original, estão marcadas. Muitas destas parece terem sido colocadas em sua posição atual por causa da associação verbal com unidades que já estão na estrutura. Algumas delas acrescentam uma ênfase teológica especial (cf. 16:17 como corretivo de 16:16).

Obviamente não se faz nenhuma "viagem," e o título "Narrativa de Viagem" é uma designação incorreta. Sobretudo, muitas pessoas ficam confusas quanto ao ponto em que termina a "Narrativa de Viagem." O esboço acima torna claro que 9:51-19:48 é o âmbito total do documento em apreço. Preferimos chamá-lo de "Documento de Jerusalém."

As correspondências semânticas entre essas unidades são muito fortes, e não necessitam de comentário. As dez inversões duplas ocorrem também em Atos 2:23-36 e Efésios 1:3-14. A repetição de Jerusalém nos seus extremos e no centro lhe dão uma proeminência que é inequívoca. A morte e o dia escatológico são o clímax do documento. Há também uma sugestão de mudança, no centro. Na segunda metade da estrutura é enfatizado o tema de humildade. Este tema é formalmente introduzido em uma discussão acerca de humildade (14:7-11) que termina com esta declaração: "Pois todo o que se exalta será humilhado; e o que se humilha será exaltado." Portanto, o tema de humildade é visto em:

O Preço do Discipulado	14:25-33
O Filho Perdido	15:11-32
O Mordomo Injusto (que teme mendigar e cavar)	16:1-8a
O Rico e Lázaro	16:19-31
O Servo que Chega do Campo	17:7-10

O Publicano e o Fariseu	18:9-14
Zaqueu	19:1-10

Este tema não é necessariamente dominante em cada uma destas perícopes. Ao contrário, parece ser mais proeminente nas unidades da metade inferior da estrutura, e não na unidade superior. Este tema pode ter ajudado a determinar qual das duas unidades coincidentes foi colocada na segunda metade, e qual foi introduzida na metade superior. O ponto de retorno de uma estrutura dessas geralmente é a unidade logo depois do centro. Aqui, isto também é verdade. O lamento sobre Jerusalém, a referência à morte do profeta, e o indício da entrada triunfal, ocorrem todos na segunda metade da unidade número 10. Já mencionamos a mudança para uma ênfase especial acerca de humildade. Outra mudança significativa pode ser verificada na unidade número 8', com a sua conclamação aos proscritos, junto à conclamação a Israel.

Esta estrutura suscita inúmeras interrogações que estão fora do propósito deste estudo. O nosso ponto de vista é que um teólogo judeu-cristão pré-lucano ordenou o material nesse padrão de dez unidades. O arranjo propriamente dito é resultado de considerável reflexão teológica. O clímax na morte e no dia escatológico em Jerusalém não é mero acidente. O próprio Lucas revela que usou fontes escritas. Não é possível que essa tenha sido uma delas? Lucas, segundo conjecturamos, tinha esse documento em mãos. Ele fez algum cuidadoso trabalho editorial, acrescentou algum material novo, e tirou duas perícopes da sua posição original. Depois, incorporou o documento editado em seu Evangelho.

Para os nossos objetivos, este documento com seu esboço é importante para que se delineiem os blocos de material e se determinem os seus temas principais, da maneira como o teólogo/editor do documento os entendia. As unidades 6, 7 e 8 deste documento são de especial interesse para este estudo. Elas aparecem na estrutura como segue:

6. CONFLITO COM OS FARISEUS: DINHEIRO (11:37-12:34)
   (a) Conflito com os fariseus: dinheiro — sete ais 11:37-54
   (+ + sete setenças variadas 12:1-12)
   (b) Dinheiro — o rico insensato 12:13-21
   (c) Não andeis ansiosos — tesouro nos céus 22-34

7. O REINO AINDA NÃO VEIO, E JÁ VEIO (12:35-59)
   (a) O reino ainda não veio — "sede vós semelhantes a homens que esperam" 35-48
   (b) O reino já veio — fogo sobre a terra 49-53
   — discernir esta época 54-56
   — o juízo está próximo 57-59

8. O CHAMADO DO REINO PARA ISRAEL (13:1-9)
   (a) Arrepender-se ou perecer — Pilatos e os galileus 1-5
   (b) Produzir ou perecer — a figueira infrutífera 6-9

8'. O CHAMADO DO REINO PARA ISRAEL E OS PROSCRITOS (14:12-15:32)
   (a) O grande banquete 14:12-24
   — o preço do discipulado 25-35
   (b) A ovelha perdida e a moeda perdida 15:1-10
   (c) Os dois filhos perdidos 15:11-32

7'. O REINO AINDA NÃO VEIO, E JÁ VEIO — (16:1-8, 16)
   (a) O reino ainda não veio
   .....??? (19:12-26)
   (b) O reino já veio — o mordomo injusto 16:1-8
   — todos são afetados pelo reino 16:16
   A LEI AINDA É VÁLIDA 17
   DIVÓRCIO 18

6'. CONFLITO COM OS FARISEUS: DINHEIRO (16:9-31)
   (a) Dinheiro — Deus ou as riquezas 9-13
   (b) Conflito com os fariseus: dinheiro 14-15
   (c) Lázaro — a necessidade de um tesouro nos céus 19-31

As três unidades contêm insinuações escatológicas, mas cada uma delas tem uma ênfase diferente. As unidades 6 e 6' discutem o dinheiro, a morte, e a vida do porvir. A parábola do Rico Insensato na unidade 6 e a parábola de Lázaro e o Rico em 6' falam claramente desse tópico. Depois, a discussão acerca das riquezas em 16:9-13 (Mamon) também discute claramente este assunto. Em 6' os fariseus são mencionados em conexão à discussão acerca de dinheiro (veja 16:14-15).

As advertências escatológicas das seções 7 e 7' falam da vinda do reino, e não da morte. Desta forma, a estrutura toda do Documento de Jerusalém requer uma interrupção entre 16:1-8 e 16:9-13. Isto será discutido minuciosamente como parte da exegese desses versículos.

A escatologia das seções 8 e 8' relaciona-se com a conclamação do reino, e não com a morte. Assim sendo, as seções 7 e 7' estão mais próximas de 8 e 8' respectivamente do que de 6 e 6'. Portanto, isto significa que a parábola do Mordomo Injusto está mais próxima da parábola do Filho Pródigo que a precede, do que da secção a respeito de Mamon, que a segue. Isto também será discutido minuciosamente como parte da exegese do texto.

Em suma, pode ser dito que o Documento de Jerusalém tem uma estrutura, em verdade. Esta estrutura não é histórica nem exclusivamente teológica,

mas literária. Comparando as seções correspondentes, podem ser feitas com grande precisão as divisões entre os blocos. Os temas dominantes nas diferentes seções também se mostram mais claramente. A estrutura literária propicia novas evidências para a solução de uma ampla gama de problemas sinóticos, que estão além do alcance deste estudo.

Visto que Lucas 16:1-13 ilustra em uma passagem os vários aspectos de cultura e de estrutura literária que este estudo procura expor, esta passagem será considerada de maneira especial no Capítulo 10. Lucas 11:5-13 é estruturalmente semelhante a 16:1-13, e desta forma será estudado no capítulo 5.

Capítulo 1 — Notas

[1] Stagg, *loc. cit., 499.*

[2] Evans, p. 40.

[3] Goulder, pp. 195-202.

2

OS DOIS DEVEDORES
(Lucas 7:36-50)

Esta parábola/diálogo enganosamente simples, contudo artística e teologicamente complexa, tem muito a oferecer ao intérprete cuidadoso. À semelhança da parábola do Camelo e do Fundo da Agulha (Lucas 18:18-30), este texto tem uma parábola curta engastada no centro de um diálogo teológico muito bem construído. Cultura e drama se sobrepõem para aumentar e informar a teologia. Assim, esta parábola precisa ser examinada à luz destes dois fatores. A estrutura completa das suas sete cenas será examinada, e em seguida estudadas em detalhe as secções independentes. Primeiro, portanto, a estrutura:

Introdução (o fariseu, Jesus, a mulher)
- O Derramamento do Amor da Mulher (em ação)
  - Um Diálogo (Simão julga erradamente)
    - Uma Parábola
  - Um Diálogo (Simão julga retamente)
- O Derramamento do Amor da Mulher (em retrospecto)

Conclusão (os fariseus, Jesus, a mulher)

O texto completo de sete estrofes é o seguinte:

1. Convidou-o um dos fariseus para que fosse jantar com ele. INTRODUÇÃO:
Jesus, entrando na casa do fariseu, tomou lugar à mesa.

2. E eis que uma mulher da cidade, pecadora,
sabendo que ele estava à mesa,na casa do fariseu,
levou um vaso de alabastro com *ungüento;*
e, *estando* por detrás, *aos seus pés,* *NA CASA*
chorando, regava-os com suas *lágrimas* DO FARISEU:
e os *enxugava* com os próprios *cabelos.* UMA MULHER AGE!
e *beijava-lhe* os *pés*
e os *ungia* com o *ungüento.*

3. Ao ver isto, o fariseu que o convidara, disse consigo mesmo:
Se este fora profeta, bem saberia UM DIÁLOGO:
quem e qual é a mulher que lhe tocou,
porque é pecadora, SIMÃO JULGA
Dirigiu-se Jesus ao fariseu e lhe disse: ERRADAMENTE
"Simão uma cousa tenho a dizer-te."
Ele respondeu: "Dize-a, Mestre,"

4. E Jesus disse:
"Certo credor tinha UMA PARÁBOLA
Dois devedores:
um lhe devia quinhentos denários
e o outro cinqüenta.
Não tendo nenhum do dois com que pagar,
perdoou-lhes a ambos.

5. Qual deles, portanto, o amará mais? UM DIÁLOGO:
Respondeu-lhe Simão: SIMÃO JULGA
"Suponho que aquele a quem mais perdoou." RETAMENTE
Replicou-lhe:
"Julgaste bem."

6. E voltando-se para a mulher, disse a Simão: NA CASA
"Vês esta mulher? entrei em tua casa DO FARISEU
e não me deste água para os pés; UMA MULHER AGE!
esta, porém, regou os meus pés com lágrimas, e os enxugou com os seus cabelos.
Não me deste ósculo;
ela, entretanto, desde que entrei não cessa de me beijar os pés.
Não me ungiste a cabeça com óleo,
mas esta com bálsamo ungiu os meus pés.
Por isso te digo:

Perdoados lhe são os seus muitos pecados,
porque ela muito amou;
mas aquele a quem pouco se perdoa, pouco ama.
Então disse à mulher: "Perdoados são os teus pecados." CONCLUSÃO:

7. Os que estavam com ele à mesa, começaram a dizer entre si:
"Quem é este que até perdoa pecados?" JESUS
Mas Jesus disse à mulher: "A tua fé te salvou; vai-te em paz."

O fluxo estrutural deste drama em sete cenas é bastante claro, repetindo-se os temas principais na segunda metade da estrutura (com significativa diferença da primeira metade, em cada caso). O princípio da inversão é usado na repetição. A parábola ocorre no centro apoteótico. Cada uma dessas seções precisará ser examinada separadamente.

INTRODUÇÃO (Cena 1)

Convidou-o um dos fariseus para que fosse jantar com ele.
Jesus, entrando na casa do fariseu, tomou lugar à mesa.
E eis que uma mulher da cidade, pecadora...

Nestas primeiras linhas já são apresentados os três personagens principais. Somos apresentados ao fariseu (que mais tarde será conhecido pelo nome de Simão); Jesus, que aceita o convite; e uma mulher, "da cidade, pecadora." Em Lucas 15:1-2 aparece uma introdução paralela do mesmos personagens (fariseu, Jesus e pecadores). Em Lucas 15:11 a parábola do Filho Pródigo começa simplesmente assim: "Certo homem tinha dois filhos." Novamente, três personagens são apresentados logo de início.

Não somos informados se este convite foi feito por causa de uma ocasião especial. Jeremias elucida bastante este ponto:

> Podemos, em todo caso, inferir que antes de ter tido lugar o episódio que a estória relata, Jesus havia pregado um sermão que havia impressionado a todos eles: o hospedeiro, os hóspedes, e um hóspede não convidado – uma mulher (Jeremias, *Parables*, 126).

Esta sugestão encaixa-se com todos os detalhes do episódio, e é o pressuposto que melhor responde as nossas interrogações, e sobre o qual podemos trabalhar. Jesus prega. Um convite lhe é feito, e Ele aceita. A cena é montada em um banquete, o que acrescenta uma coloração especial ao drama. O fariseu, diferentemente do participante da comunidade de Qumran, não tomava as suas refeições isolado (como é evidenciado por esta mesma refeição). Ao mesmo

tempo, como Neusner indicou, "todas as refeições requeriam pureza ritual" (Neusner, 340). O ponto de importância especial é que o fariseu estava em contato com não-fariseus durante a refeição, e

> Este fato torna ainda mais importantes as regras de pureza e as restrições alimentares propriamente ditas, pois só elas separam o fariseu do povo entre o qual ele constantemente vivia (*Ibid.*).

Assim, o isolamento de alimentos e pessoas impuras era essencial para o fariseu, quando ele se assentava para comer. Jesus entra nesse tipo de mundo quando aceita o convite.

Além do mais, como Safrai observa em sua descrição da religião na Palestina do século I, grupos de pessoas interessadas formavam sociedades religiosas, *haberim*, e realizavam refeições comuns para estudo religioso.

> Eles realizavam especialmente o estudo da Torá, e algumas vezes continuavam até tarde da noite, quando as suas discussões se acaloravam, ou quando havia uma conferência do seu mestre ou de um sábio visitante (Safrai, *JPFC,* II, 803s.).

Bem pode ser que o banquete em consideração tivesse sido realizado em tal ocasião. Jesus, um "sábio visitante," é convidado a uma refeição com os intelectuais locais. Espera-se que haja discussão acesa acerca de um tema teológico de interesse mútuo. Todavia, certamente ninguém poderia ter previsto as dramáticas surpresas que lhes estavam reservadas.

Somos informados enigmaticamente que "Jesus, entrando," "tomou lugar à mesa." A versão da IBB diz: "reclinou-se à mesa." Quando os sinóticos falam de "reclinar-se" para uma refeição dentro de casa, referem-se a um banquete (Jeremias: *Eucharistic,* 48s.). Outros convidados são especificamente mencionados no fim da cena, e podemos imaginar uma ocasião relativamente formal, em que esperava-se que os papéis de anfitrião e convidado fossem desempenhados com precisão por todos os presentes.

Alguns dos detalhes característicos do Oriente Médio presumidos pelo texto são descritos minuciosamente por Tristam, um astuto viajante do século XIX:

> ... receber hóspedes é um negócio público. O portão do jardim, e a porta... estão abertos... Uma mesa longa e baixa, ou mais freqüentemente apenas os grandes pratos de madeira, são colocados ao longo do centro da sala, e divãs baixos de ambos os lados, nos quais os hóspedes, colocados segundo a ordem da sua posição, reclinam-se, apoiando-se no cotovelo esquerdo, com os pés afastados da mesa. Ao chegar, todos tiram as sandálias ou chinelos, e os deixam à porta, sendo as meias desconhecidas

> na época. Os servos ficam de pé por detrás dos divãs, e colocando uma bacia rasa e larga no chão, derramam água sobre os pés dos hóspedes. Omitir esta cortesia seria dar a entender que o visitante era de posição social muito inferior... Por detrás dos servos os desocupados da aldeia se aglomeram, e não são considerados intrusos por assim agirem (Tristam, 36-38).

As observações de Tristam explicam como a mulher obteve acesso à casa, e como ela podia estar por detrás de Jesus, aos Seus pés. Este escritor pode confirmar grande parte do narrado acima, por experiência pessoal.

Esta mesma cena genérica de banquete foi documentada por Safrai em sua discussão acerca do lar e da família na Palestina do século I:

> Segundo o costume corrente entre os gregos, os convivas reclinavam-se em divãs individuais... Esses divãs eram usados para banquetes festivos bem como para refeições comuns (Safrai, *JPFC*, II, 736).

Dalman faz a mesma observação, e encontra documentação no Talmude (*Dalman*, Words, 281; P. T. *Berakhoth*, 12b). E também Ibn al-Tayyib, famoso erudito iraquiano do século XI, escrevendo um comentário árabe sobre este texto, observa:

> A frase "aos seus pés" e a frase "estando por detrás" completam-se, porque Ele estava reclinado com as pernas esticadas e isto, além do fato de que ela "estando por detrás," a coloca numa posição aos Seus pés (Ibn al-Tayyib, folio 89v).

Ibn al-Salībī, outro famoso comentarista do Oriente Médio, escrevendo em siríaco no século XII, nota o significado de ela estar aos Seus pés:

> Ela está de pé atrás dele porque tem vergonha de encará-Lo, pois conhece os seus pecados, e por causa do respeito que demonstra por Sua pessoa (Ibn al-Salībī, 98).

Além disso, os pés são sempre colocados por detrás da pessoa que está reclinada, por causa da natureza ofensiva e impura dos pés na sociedade oriental, desde tempos imemoriais até o presente. No Antigo Testamento o mais supremo triunfo para o vencedor e insulto para o vencido era "fazer do inimigo escabelo dos pés" (cf. Sl 110:1). A Edom, que é odiado violentamente, se diz: "Sobre Edom atirarei a minha sandália" (Sl 60:8; 108:9). Moisés é obrigado a tirar as suas sandálias impuras diante da sarça ardente, por causa da santidade do solo (Êx 3:5; *cf.* Js 5:15). João Batista usa a ilustração de desatar o cadarço dos sapatos para expressar a sua total indignidade na presença de Jesus (Lc 3:16). À medida que a cena se desenvolve, este contexto se torna essencial em relação a uma conviva não convidada: uma mulher.

Assim, o ambiente exterior está claro. Jesus é conhecido, e a comunidade já O ouviu. Ele é convidado para um banquete, onde conversará ainda mais com os convidados. Por ocasião de cenas como esta no Oriente Médio tradicional, as portas ficam abertas, e as pessoas que não foram convidadas têm a liberdade de vaguear pela casa. Jesus e os outros hóspedes estão reclinados em divãs baixos para a refeição. No entanto, na dinâmica da cena, algo está faltando.

Como observa Tristam, o hospedeiro não lavara os pés de Jesus, e este fato, para o mundo do Oriente Médio em geral , é cheio de significado, e também o é para esta estória, especialmente à medida que ela se desenrola. Mas isto não é tudo. Jesus também não recebera o beijo de saudação. Mais uma vez, Tristam é útil. Escrevendo em 1894, ele diz:

> Além de omitir água para os Seus pés, Simão não havia dado nenhum beijo em Jesus. Hoje em dia, receber um hóspede sem beijá-lo em ambas as faces quando ele entra, é sinal marcante de desprezo, ou pelo menos demonstração de que o hospedeiro ocupa posição social muito mais elevada (Tristam, 36-38).

Ele prossegue explicando como certa vez, no interior da Tunísia ele foi recebido, e no meio do banquete o seu servo cochichou ao seu ouvido que não confiasse no hospedeiro, porque ele não o havia beijado ao entrar. Tristam observa que a advertência do seu servo provou-se "bastante oportuna" (*ibid.*, 38). É bem claro que as saudações formais eram muito significativas no século I. Windisch define o verbo "saudar" como "abraçar" e observa que pode significar o abraço de saudação bem como o abraço erótico do amor (Windisch, *TDNT*, I, 497). Ele também nota: "Dar aos rabis a *aspasmos* (saudação) ambicionada por eles era o impulso de todos os judeus piedosos" (*ibid.*, 498). Jesus é identificado como rabi (mestre) na estória. Desta forma, segundo a perspectiva cultural do Oriente Médio, as falhas do hospedeiro são omissões evidentes (contra Marshall, 306, 311). A unção com óleo também foi omitida, mas provavemente é ofensa de menor importância para o hóspede, embora a unção com óleo fosse um costume comum (cf. Dt 28:40; Rt 3:3; Sl 23:5; Judite 16:8). Assim, fica claro que os rituais aceitos de recepção do hóspede não foram apenas esquecidos na narração da história, mas haviam sido grosseiramente omitidos por um hospedeiro preconceituoso.

Até mesmo em uma sociedade ocidental menos formal, *há* gestos tradicionais observados à entrada de hóspedes em uma casa. Entre eles encontram-se geralmente:

1. Menções de boas-vindas ao abrir a porta, com um convite para entrar.
2. Toma-se o guarda-chuva e a bolsa do hóspede, e coloca-se em lugar adequado.
3. Faz-se um convite para ele sentar.

Se todas estas formalidades forem deliberadamente omitidas no caso de um hóspede de honra em um banquete, o insulto será evidente. Scherer, antigo residente do Oriente Médio no século XIX, observa: "(Simão) violou os costumes comuns de hospitalidade" (Scherer, 105). O significado dessas omissões e a reação de Jesus a elas se tornarão claras à medida que prosseguirmos.

A tradução tradicional da frase inicial descrevendo a mulher é: "E eis que uma mulher da cidade, pecadora..." Algumas traduções árabes antigas, inclusive Hibat Allah Ibn al-'Assal, dizem: "E uma mulher que era pecadora na cidade..." Esta tradução é gramaticalmente legítima. Através destas traduções árabes podemos verificar que esta foi a maneira pela qual muitos eruditos cristãos do Oriente Médio entenderam o texto no primeiro milênio da era cristã. Essas traduções árabes apresentam a mulher engajada ativamente como "pecadora" na cidade. Esta ênfase nos faz notar os dois aspectos independentes da frase em questão. Recebemos uma informação essencial a respeito do seu estilo de vida: ela era uma pecadora *exercendo a sua profissão* na cidade. Esta ênfase dá à história um gume mais afiado, e provavelmente faz parte do objetivo original do texto. Ao mesmo tempo, a comunidade dela *é* identificada. Ela mora *na cidade*. Simão (como observaremos) sabe perfeitamente quem é ela. Ela faz parte daquela comunidade (embora proscrita dos seus agrupamentos religiosos). Esta identificação da comunidade dela também será importante para a tensão da cena, à medida que ela se desenrola.

NA CASA DO FARISEU: UMA MULHER AGE!
(Cena 2)

E quando ela ouviu dizer: "Ele está jantando na casa do fariseu!"
levando um frasco de alabastro *com perfume,*
e *estando* por detrás dele *aos seus pés,*
chorando ela começou a *molhar* os seus *pés* com suas *lágrimas.*
E ela os *enxugava* com os *cabelos* de sua *cabeça.*
e *beijava* os seus *pés,*
e *ungiu-os* com o *perfume.*

O paralelismo invertido das três ações da mulher é claro. A mulher faz três coisas aos pés de Jesus. Ela os lava, beija e unge. Para cada serviço individualmente, duas ações são necessárias. Em seqüência lógica elas podem ser verificadas como segue:

a.	Ela traz o perfume	—	depois unge os Seus pés com ele.
b.	Ela fica aos Seus pés	—	depois beija os Seus pés.
c.	Ela molha os Seus pés com lágrimas	—	depois os enxuga com os seus cabelos.

A ordem invertida das linhas do texto (a b c — c' b' a') pode ser o fluxo natural da narrativa. Todavia, uma forma muito mais simples de descrever a ação seria:

> Ela entrou e, estando aos Seus pés, começou a molhá-los com suas lágrimas, e a enxugá-los com seus cabelos, e a beijá-los e ungi-los com o perfume que havia trazido.

Pelo contrário, seis ações específicas são descritas, e parece que o paralelismo invertido é intencional. Além disso, a ordem em que são citados as três ações (lavar, beijar, ungir) é mantida no fim da cena, quando Jesus fala a Simão. Neste último caso, o fluxo natural dos eventos seria: (1) o beijo ao entrar na casa; (2) a lavagem dos pés; (3) a unção da cabeça com óleo. De maneira significativa, esta ordem normal é invertida, para combinar com a ordem de ações da mulher. As formas gramaticais também indicam a natureza deliberada do paralelismo invertido. Nas três primeiras linhas o texto grego tem três particípios (levando, estando, chorando). Nas últimas três linhas há três passados (enxugava, beijava, ungiu). Ehlen demonstrou que o paralelismo de construção gramatical no Rolo de Hinos, um dos Rolos do Mar Morto, é parte importante da construção paralela da poesia dos hinos (Ehlen, 33-85). Finalmente, como notaremos (cf. abaixo na cena 6), a descrição que Jesus faz das ações da mulher também é redigida em paralelismos poéticos. Desta forma, não é surpresa encontrar paralelismos usados na descrição do conjunto inicial de ações, aqui, no começo da cena. A idéia é de interesse mais do que artístico. Quando um autor bíblico usa deliberadamente a inversão de linhas paralelas, freqüentemente coloca o auge no centro. Esta característica aparece aqui também, com o choro e o desatamento do cabelo no centro. Voltar-nos-emos agora para esses detalhes.

Em um banquete oriental, a porta da casa fica aberta e há muitas idas e vindas, como observamos. A ARA traduz: "Sabendo que ele estava à mesa na casa do fariseu..." indicando desta forma que a mulher ficou sabendo do paradeiro de Jesus depois que ele entrou na casa. O passado do verbo "estar" não consta do texto, e o "que" (gr. *hoti*) pode ser entendido melhor como introduzindo um discurso direto, e não indireto. A história propriamente dita (cf. v. 45) nos revela que ela entrou com Jesus ou antes dele, porque a sua ação dramática começou "desde que entrei." Assim, a história parece presumir que ela ouvira a comunidade falar acerca de onde ele devia estar sendo recebido. De fato, foi-lhe dito: "Ele está jantando na casa do fariseu!" Levando presentes, ela entrou com ele ou antes dele naquele lugar de reunião.

Os presentes dela são expressão de devoção em um sacramento de ações de graças. A unção dos Seus pés é claramente intencional, porque ela viera preparada. O fato de ela lavar os Seus pés não é premeditado, porque ela não tem com que enxugá-los, e é obrigada a usar os cabelos. Quando aceitamos a afir-

mação da própria narração de que ela estava presente quando Ele entrara, é fácil reconstruir o que desencadeara a sua ação inicial. Jesus é aceito como rabi pela comunidade que O rodeia. Simão dirigiu-se a Ele (no texto grego) como "Mestre," que é uma das palavras que Lucas usa para traduzir "rabi" (Dalman, *Words*, 336). Todos os hóspedes são tratados com grande deferência no Oriente Médio, e sempre o foram. Precisamos apenas lembrar a hospitalidade que Abraão ofereceu aos seus três visitantes (Gn 18:1-8). Levison, que era um cristão hebreu palestino, descreve a cena e seu significado:

> A estudada insolência de Simão para com o seu Hóspede levanta a questão do motivo pelo qual ele convidara Jesus a ir à sua casa. Quando um hóspede é convidado a ir à casa de alguém, espera que lhe sejam oferecidas as costumeiras gentilezas da hospitalidade. Quando o hóspede é um Rabi, o dever de oferecer hospitalidade em sua forma mais refinada é bem reconhecido. Mas Simão convidou Jesus a ir à sua casa, e começou a violar todas as regras de hospitalidade... No Oriente, quando uma pessoa é convidada à casa de alguém, geralmente é recebida com um beijo, conforme o costume. No caso de um Rabi, todos os membros da família do sexo masculino esperam à entrada da casa, e beijam as suas mãos. Na casa, a primeira coisa que se faz é lavar os pés do hóspede. Nenhuma destas cortesias foi feita para o Mestre... (Levison, 58s.)

Essa mulher havia ouvido Jesus proclamar o amor de Deus, oferecido gratuitamente e graciosamente aos pecadores. Estas boas novas do amor de Deus pelos pecadores, mesmo os iguais a ela, a haviam emocionado, e iniciado nela um profundo desejo de manifestar uma reação de gratidão. Edersheim, outro cristão hebreu, completa os detalhes. Ele traduz "ungüento" como "perfume", e escreve: "Um frasco com esse perfume era usado pelas mulheres dependurado no peito, de um cordão ao redor do pescoço." Esse perfume era usado "tanto para perfumar o hálito como a pessoa" (Edersheim, *Life,* I, 566). Não é necessária muita imaginação para entender como esse frasco devia ser importante para uma prostituta. A sua intenção é derramá-lo nos Seus *pés* (ela não precisa mais dele). Era inconcebível ela ungir a cabeça dEle. Samuel, o profeta, pode ungir Saul e Davi na cabeça (I Sm 10:1; 16:13), mas uma pecadora não pode ungir um rabi na cabeça. Fazer tal coisa seria uma presunção extrema. Tendo em mente esse gesto de gratidão profundamente comovente e tão significativo, ela foi testemunha do insulto cruel que Jesus recebera ao entrar na casa de Simão, pois este deliberadamente omitira o beijo de saudação e a lavagem dos pés. O insulto cometido contra Jesus obrigatoriamente fora intencional, e impressiona os hóspedes reunidos. Fora declarada a guerra, e todos esperam ver a reação de Jesus. Espera-se que Ele faça algumas observações mordazes acerca do fato de não ter sido saudado, e Se retire em seguida. Pelo contrário, Ele absorve o insulto e a hostilidade que estava por detrás do mesmo, e não

Se retira. Prevendo o que ia acontecer, "Ele não abriu a sua boca." Como observamos, omitir nem que fosse apenas a lavagem dos pés era dar a entender "que o visitante era de condição social muito inferior" (Tristam, 38). A mulher fica totalmente pasmada. Eles *nem Lhe deram o beijo de saudação!* Misturam-se a sua devoção, gratidão e ira. Ela esquece que está na presença de um grupo de homens hostis também a ela. Não obstante, *ela* não pode saudá-lO com um beijo; tal ato seria entendido de maneira distorcida, irremediavelmente. O que deve ser feito? Ah, ela pode beijar os Seus *pés!* Correndo ousadamente para Ele, ela se abaixa e literalmente lava os Seus pés com lágrimas. E agora? Ela não tem toalha! Mesmo que ela pedisse, Simão não lhe daria uma. Assim, ela desata os cabelos, e com ele, enxuga os Seus pés. Depois de cobrilos de beijos (o verbo significa literalmente beijar repetidamente), ela derrama o seu precioso perfume nos pés dAquele que anunciava o amor de Deus por ela, o Qual está sendo aqui maltratado por aquela súcia de malvados. Ela está oferecendo-Lhe o seu amor, e tentando compensar o insulto que Jesus acabara de receber (contra Marshall, 306). No processo, ela faz um gesto de ternura que pode facilmente ser mal-entendido. Ela *desata os cabelos,* gesto de ternura espera-se que a camponesa faça apenas na presença do seu marido. O Talmude indica que um marido pode pedir o divórcio pelo fato de a mulher desatar o cabelo na presença de outro homem (cf. Tosefta *Sotah* 59; P. T. *Gittin* 9.50d citado em Jeremias: *Parables,* 126, n. 57). Em regiões conservadoras do mundo islâmico contemporâneo cabeleireiros do sexo masculino são proibidos de pentear mulheres pelas mesmas razões.

Ainda mais chocante é a evidência do Talmude em conexão com os regulamentos a respeito do apedrejamento de uma mulher imoral. Os rabis se preocupam com o perigo de a mulher estimular pensamentos impuros nas mentes dos sacerdotes oficiantes. O texto diz:

> O sacerdote agarra a roupa dela, e não importa se ela é rasgada ou aberta, conquanto que ele descubra os seus seios e solte os seus cabelos. R. Judah disse: se o seu seio for lindo, ele não a expõe; e se o seu cabelo é belo, ele não o solta (B.T. *Sanhedrin* 45a, Sonc., 294; cf. também *Sotah* 8a, Sonc., 34).

É claro que os rabis consideravam o descobrir dos seios e a soltura dos cabelos como atos que caem na mesma categoria. Na preocupação de proteger os sacerdotes oficiantes de pensamentos impuros, apenas estes dois atos são mencionados. Portanto, isto demonstra o significado do ato de uma camponesa imoral desatar o seu cabelo na presença de homens orientais. De fato, este texto talmúdico demonstra claramente a sensação de choque que deve ter eletrificado a sala quando a mulher imoral de nosso texto soltou os seus cabelos diante de Simão e seus hóspedes. A natureza provocadora do gesto é clara, e não passa desapercebida de Simão, como o veremos.

Dois dos atos daquela mulher, como observamos, foram reações espontâneas ao que ela vira acontecer diante de si. Mas ela *viera* preparada para ungir os pés de Jesus com perfume. Lamartine, viajante francês, em 1821 passou pelo Oriente Médio com uma grande comitiva, e por toda parte foi saudado como príncipe europeu. Ele registra que na aldeia de Eden, nas montanhas do Líbano, ele foi ungido na cabeça com perfume, logo ao chegar (Lamartine, 371). Mas aqui a mulher unge os pés de Jesus. Recorramos aos comentaristas árabes para uma explicação deste ato extraordinário. Ibn al-Tayyib (que foi médico do califa de Bagdá no século XI) comenta este versículo: "Pois era costume no passado que os nobres fossem ungidos com ungüento nas casas de reis e sacerdotes" (folio 89v). Se esta nota cultural puder merecer crédito, ela é bastante elucidadora. O ato de ungir a cabeça dEle seria muita presunção para aquela mulher, como já notamos. Não — mas ela pode, como serva, ungir os Seus pés, demonstrando desta forma a honra que prestava à Sua nobre pessoa. Assim, ao mesmo tempo que o gesto de Simão dá a entender que Jesus estava em posição social inferior, o ato da mulher Lhe atribui a honra de um nobre na casa de um rei.

Os beijos nos pés não são apenas compensação pelo que Simão havia recusado a Jesus, mas são também um gesto público de grande humildade e devoção abjeta. Mais uma vez Jeremias é útil, ao apresentar a ilustração talmúdica de um homem acusado de homicídio, que beija os pés do advogado que o absolvera, e desta forma salvara a sua vida (Jeremias: *Parables,* 126, n.º 55). Em suma, motivada ao presenciar a hostilidade com que Jesus fora recebido pelo seu hospedeiro, essa mulher rejeitada irrompe em uma série de três gestos dramáticos. Os outros estão zombando dAquele a quem ela está ansiosa por demonstrar a mais profunda devoção. Com lágrimas ela lava os Seus pés e, em um gesto surpreendentemente íntimo, desata os cabelos para enxugá-los. Sentindo-se indigna de beijar até mesmo as Suas mãos, ela beija repetidamente os Seus pés. Um perfume caro comumente usado para torná-la atraente (talvez para os seus clientes) é derramado sobre os pés de Jesus. Pode ser que ela também esteja prestando a Ele o tipo de tributo ordinariamente feito apenas para um nobre na casa de um rei. Toda a ação dramática é levada a efeito sem palavras, e de fato, a linguagem é inútil na presença de expressões tão caras e ternas de devoção e gratidão. O drama então passa natural e automaticamente para a reação de Simão, o hospedeiro.

Para Simão, o tratamento frio que dispensara ao jovem rabi não está saindo conforme o planejado. O fato de ele ter deliberadamente se recusado a oferecer a esperada hospitalidade desencadeara um ato de devoção sem precedentes. Um homem sensível só poderia pedir desculpas humildemente ao hóspede, e agradecer à mulher por haver propiciado uma compensação à sua grosseria. Mas isso não deve acontecer. O drama continua.

UM DIÁLOGO: SIMÃO JULGA ERRADAMENTE (Cena 3)

Ora, quando o fariseu que O havia convidado viu isso, disse para si mesmo:
"Se este fosse profeta, saberia
quem e que espécie de mulher é esta que O está tocando,
pois ela é uma pecadora."
E Jesus respondeu e disse-lhe:
"Simão, tenho algo a dizer-lhe."
E ele respondeu: "Mestre! Fala!"

Na cena 1, os principais personagens foram apresentados nesta ordem: o fariseu, Jesus, e depois a mulher. O drama agora recapitula os três personagens principais na mesma ordem. O fariseu é mencionado em primeiro lugar, e ele aparece não como um homem humilde confessando as suas falhas como hospedeiro, mas pelo contrário, como crítico espiritual da validade da reivindicação do jovem rabi como profeta, e do estado espiritual daquela mulher. O comovente drama de agradecimento daquela mulher lhe passara desapercebido. Tudo o que ele vê é uma mulher imoral desatando o cabelo, e que está, mediante o toque, contaminando um dos hóspedes, hóspede esse que não percebe o suficiente para reconhecê-lo.

Uma vez mais, o toque dramático desta cena é evidente. Simão está trabalhando naquilo que Shakespeare chamaria de "acessórios." De fato, é um solilóquio, e por sinal, muito revelador. Através dele percebemos pelo menos parte das suas reais intenções ao convidar Jesus a comer em sua casa — a saber, testar a reivindicação de Jesus como profeta. A sua linguagem é desdenhosa; ele refere-se a Jesus como "este" (Plummer, 211). A palavra chave é "tocou " A palavra grega significa "tocar" bem como "acender um fogo." A palavra "tocar" na linguagem bíblica é usada de vez em quando para designar as relações sexuais (Gn 20:6; Pv 6:29; I Co 7:1). Obviamente isto não é o pretendido aqui, mas o fato de Simão ter usado esta palavra neste contexto tem claras implicações sexuais. Ele está afirmando que em sua opinião tudo é muito inconveniente, e Jesus (se fosse profeta) saberia quem era ela e recusaria (sem dúvida) tais atenções duma mulher *daquelas.* É claro que Simão julgou de maneira totalmente errada o que estava acontecendo diante de seus olhos. Jesus *sabe* quem é a mulher (cf. v. 47). Os seus atos não são carícias contagiosas de uma mulher impura, mas o derramamento de amor de uma mulher arrependida. Simão não se regozija com estas evidências do seu arrependimento, e não sente remorsos por ela ter feito compensação pelas falhas *dele.* Pelo contrário, ele expressa somente ainda mais hostilidade para com o seu hóspede. Vale a pena notar de passagem que Simão *também* sabe quem ela é. O fato de Jesus conhecê-la é outra evidência de que a história presume algum contato entre eles antes de ter

ocorrido este incidente. Simão a conhece apenas como mulher imoral. Isto não dá a entender imoralidade da parte dele. Na aldeia oriental as mulheres imorais são conhecidas e identificadas por todos os moradores da comunidade. Mas a cena toda demonstra a total indiferença de Simão em relação à restauração dela.

Mais uma vez Ibn al-Tayyib faz uma astuta observação. Ao comentar o motivo por que Jesus recebera e aceitara o convite, ele diz: "Ele vai com a esperança de que ele (Simão) aceite o arrependimento dela" (Ibn al-Tayyib, folio 89^{V}). Desta forma Ibn al-Tayyib também presume que Jesus havia tido algum contato prévio com ela, e que ela está vindo demonstrar gratidão pelo dom do perdão. De fato, Ibn al-Tayyib faz a sugestão estranha de que essa mulher havia conversado com a mulher de Samaria, cuja história é narrada em João 4. Seja como for, a sua sugestão aqui é bastante pertinente. É claro que a mulher está fazendo uma volta completa na orientação da sua vida. A narrativa não deixa dúvidas quanto à autenticidade do seu arrependimento. Não obstante, somos informados também de que ela morava naquela mesma cidade, e era claro que ela conhecia Simão, e este a conhecia. Se Simão e os seus amigos religiosos não aceitavam a autenticidade do seu arrependimento, não acontecerá para ela a restauração à vida da comunidade. A Ovelha Perdida é levada de volta para o *aprisco.* O Filho Pródigo volta para a *família:* Zaqueu é "também filho de Abraão" e não pode ser mais rejeitado como proscrito, de acordo com Jesus (Lucas 19:9). Da mesma forma aqui, Simão precisa ser levado a verificar a autenticidade do arrependimento dela, de forma que ela seja restaurada à comunhão da *sua comunidade.* Se a idéia de Ibn al-Tayyib pode ou não ser usada para a cena inicial desta passagem, não é o caso. Podemos fazê-lo aqui.

Nesse ponto Simão faz uma afirmação importantíssima para a história no seu desenvolvimento, e importante para que a compreendamos. Ele rejeita a validade do arrependimento dela. Ela ainda é uma "pecadora" (v. 39). As faces pétreas ao redor da sala tornam claro que ela (a despeito da sua comovente demonstração de sinceridade) ainda é rejeitada como pecadora. O que deve ser feito? O objetivo da parábola e o diálogo que segue podem ser entendidos como tentativa deliberada de romper as atitudes inflexíveis para com os "pecadores" e os "justos" dominantes naquela sociedade, e fazer com que fosse possível aquela mulher ser recebida de volta em uma comunidade que a aceitasse amorosa e carinhosamente.

O diálogo volta novamente para Jesus. Um mestre religioso tipicamente "justo" em qualquer época podia rejeitar a mulher. Jesus aceita as suas expressões de amor sabendo muito bem que elas estão sendo mal entendidas por Simão e seu amigos. À medida que o diálogo avança para o seu auge na breve parábola, Jesus disse: "Simão, tenho algo a dizer-lhe." Plummer presume que Jesus está pedindo permissão para falar (Plummer, 211). Esta mesma frase, contudo, é usada em aldeias contemporâneas por todo o Oriente Médio para introduzir um discurso brusco que o ouvinte pode não querer ouvir. E exatamen-

te esta a situação que se desenvolve nesta cena, e a expressão idiomática desta forma entendida se enquadra perfeitamente no diálogo. Simão indiretamente confessa que fracassara como hospedeiro, dirigindo-se a Jesus pelo título de Rabi/Mestre. Se ele é digno do título que Simão lhe confere, é também digno da honra devida ao título, mas esta honra Simão Lhe recusara. As palavras de Jesus, cuidadosamente escolhidas, são uma breve parábola cuja estrutura agora podemos examinar.

UMA PARÁBOLA (Cena 4)

E Jesus disse:	
"Dois devedores havia	OS DEVEDORES
de certo credor.	O CREDOR
Um devia quinhentos denários	UM DEVEDOR
e o outro cinqüenta.	OUTRO DEVEDOR
Não sendo eles capazes de pagar	OS DEVEDORES
ele os perdoou a ambos."	O CREDOR

Como já notamos, Lucas 18:19-30 é também um diálogo extenso, tendo uma breve parábola bem no centro. Em ambas as passagens a parábola é expressa em uma forma simples de estrutura literária. Os devedores e o credor aparecem nas primeiras duas linhas e novamente (com uma diferença) nas duas últimas. O centro estabelece a diferença entre os dois, o que é essencial para a cena toda. A estrutura é tão simples que bem pode ser não intencional. Não obstante, ela contribui para a arte com que é montada toda a passagem. A idéia é clara. O verbo aqui traduzido como "perdoou" é o verbo paulino "oferecer graça." Os dois devedores são nivelados em sua necessidade, e nenhum deles é capaz de pagar. A mesma graça é estendida a ambos. A diferença entre eles é revelada no centro da parábola. Mas em sua dívida (no princípio), em sua incapacidade de pagar, e em sua necessidade de graça (no fim da parábola) eles estão juntos.

Aqui, a densidade da linguagem e o seu dramático impacto são aumentados pelo uso de jogo de palavras. O jogo de palavras não é peculiar a esta passagem. No centro de Lucas 16:9-13 há um jogo de palavras habilidosamente construído que aparece quando a palavra é retro-traduzida para o aramaico do século I (ver págs. 280-3). O presente histórico aqui no v. 40 é evidência ulterior de uma tradição pré-lucana (cf. Jeremias: *Eucharistic,* 150s.) Black identificou um jogo de palavra semelhante nesta passagem (Black, 181-83). A mulher é uma *pecadora*; a parábola é a respeito de *devedores e credores;* e a discussão final volta-se para *pecado* e *amor.* Black relaciona as palavras aramaicas correspondentes desta forma:

Pecadora	=	*Ḥayyabhta*
credor	=	*mar ḥobha*
devedor	=	*bar ḥobha* ou *ḥayyabh*
pecado	=	*ḥobha*
amar	=	*ḥabbebh* ou *'aḥebh*

Em aramaico a palavra *ḥobha* significa tanto dívida como pecado. Isto pode ser verificado nas duas versões da Oração Dominical (Mt 6:12; Lc 11:4) e na parábola de Pilatos e a Torre (Lc 13:2, 4; cf. abaixo). Jesus usa este jogo de palavras tanto para comparar e estabelecer ao mesmo tempo o contraste a pecadora (*ḥayyabhta*) e o seu pecado (*ḥobha*) e Simão, que está socialmente endividado (*bar ḥobha*) e não expressara amor (*ḥabbebh*). Esta comparação (ambos são pecadores) e este contraste (um ama, o outro não) agora se torna o foco do diálogo que se segue.

UM DIÁLOGO: SIMÃO JULGA RETAMENTE (Cena 5)

"Qual deles o amará mais?"
Simão respondeu:
"Suponho que seja aquele a quem ele perdoou mais."
E Jesus lhe disse:
"Julgaste retamente."

Com uma forma modificada do método socrático, Simão é levado a raciocinar por si mesmo, chegando à conclusão que Jesus desejava que ele chegasse. Simão é encurralado com uma pergunta, e percebendo que caíra na armadilha, pode tão somente tentar escapar imperfeitamente com "Suponho..." Marshall nota: "Simão percebe que caíra na armadilha" (Marshall, 311). Embora lhe tivesse passado despercebida totalmente a cena humana que acontecera debaixo de seus olhos, Simão percebe a lógica da parábola, que é evidente. O amor, na parábola, é uma reação a um favor imerecido; de fato, uma reação à graça pura. Tendo estabelecido este princípio mediante a parábola, Jesus passa a uma aplicação que se refere aos atos da mulher, e choca os hóspedes (e o leitor) com a sua coragem.

NA CASA DO FARISEU: UMA MULHER AGE! (Cena 6)

E então, voltando-se para a mulher, ele disse a Simão:
"Vê esta mulher? Eu entrei na sua casa!

Você não me deu água para os meus pés,
mas ela molhou os meus pés com suas lágrimas, e os enxugou com
seus cabelos.

Você não me deu beijo,
mas desde que entrei ela não cessou de beijar-me os pés.

Você não ungiu a minha cabeça com óleo,
mas ela ungiu-me os pés com perfume.
Em conseqüência, eu lhe digo:
os pecados dela, que são muitos, foram perdoados,
porque ela muito amou.

Mas aquele a quem pouco é perdoado,
ama pouco."

E disse a ela: "Os seus pecados foram perdoados."

No Evangelho de Lucas há uma série de pares constantes de um homem e uma mulher. Em Lucas 4:25-27 dois heróis da fé são apresentados como ilustrações do tipo de pessoas que reagem com fé e recebem os benefícios da graça de Deus. Uma é uma mulher (a viúva de Sarepta), e o outro um homem (Naamã, o Siro). Em Lucas 13:10-17 uma mulher é curada no sábado. E então em 14:1-6 o mesmo acontece com um homem. Em ambos os casos a conversação passa para a discussão do tema boi-jumento. A estrutura literária da Narrativa de Viagem coloca essas duas histórias como paralelos (ver págs. 29-36). Em Lucas 11:5-8 as orações de um homem em circunstâncias difíceis são respondidas. Em 18:1-5 é contada uma parábola semelhante a respeito de uma mulher. Estas narrativas também são paralelas no esboço do material (*ibid.*). Em Lucas 15:3-10 duas pessoas procuram diligentemente o que perderam. Uma é um homem, a outra uma mulher. Em todos esses casos todas as pessoas envolvidas são exemplos nobres. Mas aqui um homem e uma mulher são comparados, e a *mulher* é o caráter nobre (a despeito do que os circunstantes pensam dela) enquanto que o homem é o personagem ignóbil (a despeito da elevada conta em que ele se tem). No mundo do Oriente Médio, ainda dominado quase exclusivamente por homens, cenas dramáticas como esta eram e são uma declaração profunda a respeito do valor da mulher em uma sociedade de homens (cf. Bailey, *Women*, 56-73). O choque de louvar uma mulher desprezada diante de um grupo de homens é terrível. No entanto, o gume agudo da crítica só pode ser plenamente entendido à luz das expectativas culturais da cena.

Em qualquer sociedade espera-se que o hóspede demonstre apreciação pela hospitalidade que lhe foi concedida, não importa quão pobre tenha sido ela. No Oriente Médio estas expectativas acerca do hóspede são solidificadas por uma lei não escrita. Espera-se que o hospedeiro menospreze a qualidade do que ofe-

receu, como inadequado à posição e nobreza do hóspede. Não importa o que foi colocado à sua frente, o hóspede *precisa* dizer repetidamente que é indigno da hospitalidade que lhe foi concedida. Richard Burton, conhecido viajante e orientalista do século XIX, escreve o seguinte em relato da sua famosa viagem a Meca:

> A vergonha é um sentimento doloroso nas nações orientais. O seu hospedeiro enrubecerá ao indicar a você que a sua conduta quebrou o decoro; e as leis da hospitalidade o obrigam a atender a todos os desejos de um hóspede, mesmo que ele seja um prisioneiro (Burton, 1, 37).

A possibilidade de um *hóspede* mencionar a falta de decoro dos atos do *hospedeiro* é tão remota que Burton nem a menciona. Contudo, surpreendentemente, nesta passagem ela ocorre. Citando fontes judaicas primitivas, Edersheim documenta para nós as expectativas tradicionais de um hóspede nobre:

> Um hóspede educado reconhece tudo, e diz: "Que trabalho o meu hospedeiro está tendo, e tudo por minha causa!" Enquanto que um visitante deseducado reclama: "Bah! Que trabalho ele está tendo?" (Edersheim, *Social*, 49).

Nelson Glueck, famoso arqueólogo do Oriente Médio, registra uma ilustração moderna do antigo relacionamento social entre hospedeiro e hóspede. Glueck foi recebido por uma família árabe que vivia nas antigas ruínas de Pella, na margem oriental do Jordão.

> Dhiab Suleiman, o *Mukhtar* ("chefe") da aldeia, veio nos encontrar e nos recebeu para almoçar. Não importava que ele estava mal vestido, a sua casa era pequena, o seu povo mergulhado na pobreza... Estávamos trocando gentilezas com um príncipe de Pella. Bebemos do seu café, que mitigou a nossa sede. Mergulhamos pedaços do seu pão cheiroso, fresquinho, em um prato de leite azedo, e comemos os ovos que ele cozinhou e descascou para nós. Exclamamos honestamente que tudo estava bom... Em circunstância alguma poderíamos ter recusado a hospitalidade, nem poderíamos tê-lo apedrejado com desdém ou pena, devido às suas magras provisões. Eu me esqueci de muitas festas esplêndidas, mas nunca me esquecerei do pão que partimos com ele. O convite à sua mesa foi uma convocação real, e nós, pobres mortais, não tínhamos escolha senão obedecer (Glueck, 175s.).

A experiência de Glueck tem se repetido com este escritor centenas de vezes por todo o Oriente Médio, do Sudão à Síria, por mais de vinte anos. Atacar a qualidade da hospitalidade oferecida, não importam quais sejam as circunstâncias, é coisa desconhecida em fato ou em ficção, na experiência pessoal ou

na história tradicional. Não obstante, no drama bíblico que está diante de nós, ocorre um ataque sem precedentes contra a qualidade inferior da hospitalidade oferecida, e este é expresso sem rodeios e em termos claros. Depois dessa manifestação, os circunstantes são pressionados a tomar uma decisão a respeito do orador. Os termos da sua decisão deverão ser examinados na conclusão dos discursos finais do drama, aos quais agora nos voltamos.

A forma da linguagem usada aqui há muito foi identificada como sendo moldada segundo os paralelismos hebraicos do Antigo Testamento (Jeremias: *Theology*, 16). Plummer escreve: "A série de contrastes produz um paralelismo ligado à poesia hebraica..." (Plummer, 212). Na primeira descrição dos atos da mulher, já notamos o uso de paralelismo (naquele caso, paralelismo invertido). Assim, não é de se admirar que o leitor encontre paralelismo nesta descrição correspondente dos atos da mulher. Os paralelismos não têm apenas significado artístico, mas como notaremos, esclarecem um erro de tradução importante, que tem séculos de idade.

A respeito do contexto do discurso, deve-se notar que Jesus, "voltando-se para a mulher, disse a Simão." Isto é, Ele se dirige a Simão, mas enquanto fala, olha para a mulher. Desta forma, o discurso é feito como louvor a ela, sua bondade e valor. Se Jesus estivesse olhando para Simão, imaginaríamos um tom de dura acusação: "Você, que falhou em todos estes deveres!" Mas falando olhando para a mulher, as Suas palavras adquirem um tom de gentileza e gratidão, expressa a uma mulher corajosa, desesperadamente necessitada de uma palavra amável. O discurso acaba com um clímax, dirigido a ela, em que Ele lhe declara que os seus pecados haviam sido perdoados.

A introdução ao discurso propicia um contexto para o que segue. Jesus começa com uma pergunta: "Vês esta mulher?" Simão havia se concentrado em coligir evidências para um julgamento negativo de Jesus. Agora lhe é solicitado que dê atenção à mulher e seus atos. Jesus começa a confrontação com: "Entrei em *tua casa!*" A linha argumentativa clara é: "Entrei debaixo do teu teto. Tornei-me teu hóspede. Era da sua responsabilidade estender-me as formas tradicionais de hospitalidade, mas tu te recusaste a fazê-lo!" E então os detalhes são expostos claramente: "Esta mulher a quem você despreza compensou magnificamente as suas falhas." A linguagem é muito precisa. O texto diz: "Não me deste água para os meus pés." Jesus não diz: "Deixaste de lavar os meus pés." Seria muito presumir que Simão faria o papel de servo. Pelo contrário, Jesus cortesmente fala apenas da água. Se Simão tivesse providenciado água, Jesus poderia ter lavado os Seus próprios pés. Mas Simão nem Lhe deu água. Ao contrário, aquela mulher lavara os Seus pés pessoalmente, não com água mas com lágrimas, e os enxugou com a sua coroa de glória como mulher: o seu cabelo. A lavagem dos pés como cortesia feita aos hóspedes era observada no Oriente Médio até o século XIX (cf. Jowett, 79).

Jesus continua: "Não me deste ósculo." O que se esperava que Simão beijasse não é mencionado, por humildade e deferência. No caso das duas outras

ações, a parte do corpo envolvida é mencionada especificamente. (Ela lavou os *pés*. Na ilustração seguinte, *cabeça* e *pés* são mencionados.) Mas que parte do corpo de Jesus deveria Simão beijar? Os iguais se beijavam na face. O aluno/discípulo beija o rabi nas mãos; o servo a mão de seu senhor, e o filho as mãos de seus pais. No jardim, Judas certamente beijou Jesus na mão (ao contrário de opiniões populares). Na parábola do Filho Pródigo, o pródigo é impedido de beijar a mão ou o pé de seu pai, pelo ato impulsivo do pai, lançando-se ao *pescoço* do filho, e beijando-o. Neste caso, é um sinal de reconciliação, e não de igualdade, mas o ato do pai foi levado a efeito claramente para impedir o filho de beijar a mão ou os pés do pai (ver pág. 230). Simão havia saudado Jesus como "Rabi/Mestre." Assim, Jesus não diz isso, mas simplesmente declara que não receberá ósculo de saudação. Pelo contrário, a mulher *cobrira* os seus *pés* de beijos. (Como já observamos acima, pés e calçados são sinais de degradação na sociedade do Oriente Médio; *cf.* Scherer, 78). Ambos os contrastes são estabelecidos. Simão, nenhum beijo; a mulher, muitos. Simão deixara de oscular até mesmo a Sua cabeça; a mulher executara o supremo gesto de devoção, beijando os Seus *pés*. (Beijos nos pés são coisa rara, mas não sem precedentes. No Talmude, Bar Hama beija os pés do Rabi Papi em gratidão por este tê-lo defendido em processo legal; B. T. *Sanhedrim* 27b, Sonc., 163).

O terceiro ato também tem um contraste duplo. O azeite de oliva era comumente usado para ungir a cabeça dos hóspedes. Esse azeite era e é barato e abundante. Era um dos produtos comuns da região na Palestina do século I, e constituía um dos seus principais ítens de exportação (Applebaum, *JPFC*, II, 674). A cabeça, sendo a coroa da pessoa, é considerada digna de unção. Como contraste, a mulher ungiu os Seus *pés* (que ninguém unge, nem com azeite de oliva) *e* usou um *perfume* dispendioso. Assim, o ato daquela mulher, ungindo os Seus pés, causa um impacto duplo sobre o ouvinte/leitor (cf. Tristam, 39). Em três atos claros, aquela mulher demonstrou a sua superioridade em relação a Simão. E Simão ouviu estes fatos que lhe foram expostos publicamente, em um discurso poético que será sempre lembrado.

Depois desta repreensão severa, o gume agudo da conclusão é apresentado com a frase "Por isso te digo." O objetivo desta frase é um tanto ambíguo. Dentre as opções possíveis, o melhor significado parece ser: "À luz desta exposição das tuas muitas falhas, eu te digo." E então vem o debatido par de estrofes que traduzimos desta forma:

> os pecados dela, que são muitos, foram perdoados;
> portanto, ela muito o amou.
>
> Mas aquele a quem pouco é perdoado,
> ama pouco.

Na verdade, Jesus não perdoa os pecados dela naquela hora. (Ele é compre-

endido mal pelos hóspedes hostis no versículo seguinte). Pelo contrário, ele anuncia um perdão que já tivera lugar no passado. O texto grego usa o perfeito passivo: "os pecados dela... lhe foram perdoados." O passivo é para evitar o uso do nome divino (Jeremias, *Parables*, 127). O tempo perfeito indica uma condição presente que resulta de uma ação passada. Ibn al-Salibi, erudito sírio do século XII, chegou a esta mesma conclusão: "As ações dela mostram que os seus pecados lhe haviam sido perdoados." (Ibn al-Salibi, 98). Jesus anuncia o que Deus fizera, e confirma à mulher aquela ação.

E então, finalmente, vem a discutida frase: "portanto, ela muito amou." Por mais de um milênio esta frase tem sido traduzida no Oriente e no Ocidente como "porque ela muito amou." Esta última tradução tem constado de muitas versões através dos séculos, a despeito do fato de que ela contradiz diretamente o que a precede e o que a segue no texto. A questão é: o que vem primeiro: perdão ou um derramamento de amor? Quando examinamos a parábola e a estrofe final da série agora em foco, pode ser verificado o seguinte:

O Texto	*Relacionamento entre Amor e Perdão no Texto*
Na parábola dos dois devedores:	a. O perdão vem primeiro. b. Depois uma reação agradecida de amor.
Na estrofe final ("Aquele a quem pouco se perdoa, pouco ama").	a. O perdão vem primeiro. b. Depois uma reação agradecida de amor.
Na tradução tradicional do versículo 47 ("Perdoados lhe são os seus... pecados, porque ela muito amou").	a. Um derramamento de amor vem *Primeiro.* b. Depois vem o perdão como recompensa.

É surpreendente que durante muitos séculos esta contradição frontal tem permanecido, e continua a constar de inúmeras traduções. Se o texto tem qualquer integridade interna, esta tradução deve estar errada. Felizmente, por fim, versões importantes estão começando a corrigir o erro. A Bíblia de Jerusalém (católica) diz: "Por esta razão eu lhe digo que os pecados dela, os seus muitos pecados, devem ter-lhe sido perdoados, porque se não fosse assim ela não teria demonstrado tão grande amor." A *New English Bible* traduz: "O grande amor dela prova que os seus muitos pecados foram perdoados." A Bíblia na Linguagem de Hoje da SBB traduz quase exatamente da mesma forma. A chave para a tradução corrigida verificada na Bíblia de Jerusalém e na Bíblia na Linguagem de Hoje encontra-se na partícula grega *hoti*, que muitas vezes significa "porque" (como nas traduções tradicionais) mas pode ter o que os gramáticos chamam de "uso consecutivo," o que faz com que o *hoti* demonstre resultado, e possa ser traduzido como "portanto." Aqui no versículo 47 temos um caso claro desse uso (cf. Jeremias, *Parables,* 127; Robertson, 1001; Bauer, 593; Plummer, 213; Blass, § 456). Isto faz com que o versículo 47a se harmonize com

a parábola e as declarações que se seguem, e restaure ao texto e sua mensagem uma integridade interna. De fato, Jesus está indicando que aquela mulher não é uma pecadora impura, mas uma mulher perdoada que sabe qual a extensão da sua vida má, e conhece um pouco da graça de Deus, outorgada gratuitamente a ela em perdão. Esta consciência motivou o seu generoso derramamento de amor agradecido. Jesus conclui com uma referência óbvia a Simão, que precisa ser examinada cuidadosamente.

Referindo-Se a Simão, Jesus diz: "Aquele a quem pouco se perdoa, pouco ama." Esta frase pode ser lida de duas maneiras. Podemos imaginar Jesus dizendo: "Você, Simão, é um homem reto, e os seus pecados são poucos, e por isso muito pouco da graça de Deus é requerida para cobrir essas "dívidas." Por conseguinte, você amou pouco." Muito mais provavelmente, o objetivo é: "Você, Simão, tem muitos pecados, (alguns deles acabamos de mencionar). Você tem pouca percepção deles, e não se arrependeu. Desta forma, você foi perdoado pouco, e naturalmente, amou pouco." Jesus havia acabado de mencionar em termos intensos algumas das falhas (dívidas) de Simão, e elas refletem muito mais do que impropriedades formais como hospedeiro adequado. Pelo contrário, indicam profundos níveis de orgulho, arrogância, dureza de coração, hostilidade, um espírito julgador, pequena compreensão acerca do que realmente contamina, rejeição dos pecadores, insensibilidade, incompreensão acerca da natureza do perdão de Deus, e machismo. A crítica mais danosa de todas é o fato de que Simão presenciou a ação dramática daquela mulher, mas assim mesmo chamou-a de "pecadora" (v. 39). Desta forma ele recusou-se a aceitar o arrependimento dela, e decidiu-se a continuar rejeitando-a por ser pecadora. Ibn al-Ṭayyib faz algumas considerações bastante interessantes acerca deste ponto.

> E os dois devedores referem-se a dois tipos de pecadores, Um é um grande pecador como a mulher, e o outro é um pequeno pecador como o fariseu. Com a frase "um pequeno pecador" Ele dá a entender o pecado propriamente dito, ou refere-se ao conceito que ele (Simão) tem da sua própria perfeição. Este conceito lhe rouba a virtude e a percepção de que aquele a quem mais é perdoado, ama mais. De fato, Ele lhe contou (a Simão) esta parábola com o objetivo de reprovar o fariseu pelos sentimentos que ele abrigara no peito contra qualquer contato com pecadores, e demonstrar-lhe que o amor daquela mulher por Ele é maior do que o amor dele, por causa do transbordamento da Sua graça para com ela (Ibn al-Ṭayyib, folio 90r).

Na mesma passagem ele também escreve:

> E as Suas palavras: "Aquele a quem pouco se perdoa, pouco ama" significam que aquele que tem muitos pecados experimenta um profundo arre-

> pendimento, seguido por um sincero amor a Deus. Mas aquele que tem poucos pecados se orgulha da sua retidão, e pensa que tem pequena necessidade de perdão, e por isso tem muito pouco amor a Deus (Ibn al-Ṭayyib, folio 89[r]).

Assim, com Ibn al-Ṭayyib, entendemos que o texto apresenta ao leitor um quadro de dois grandes pecadores. Um peca sem lei, o outro peca dentro da lei. O primeiro (a mulher) aceitou o perdão para os seus muitos pecados e reage com muito amor. O segundo (Simão) não tem uma consciência verdadeira da natureza do mal que está em sua vida. Ele se considera com poucas dívidas espirituais, e desta forma, que tem pequena necessidade de graça. Conseqüentemente, tendo recebido pouca graça, ele demonstra pouco amor (se é que demonstra algum). Este mesmo contraste pode ser verificado na parábola da Ovelha Perdida. Será que Jesus realmente acha que há "noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento?" Ou será que ele está rindo da mentalidade farisaica que faz essa idéia (ver págs. 204 s.)? Os filhos na parábola do Filho Pródigo (Lc 15:11-32) e os dois homens orando no templo (Lc 18:9-14) apresentam contrastes semelhantes. A repreensão feita a Simão é atordoante. O grande pecador que não se arrependeu (cuja presença contamina) é Simão, e não a mulher. O profeta não havia lido apenas o coração da mulher: ele havia lido também o coração de Simão. O juiz (Simão) se torna réu. O drama começa estando Jesus sendo examinado minuciosamente. A mesa vira, e Simão é exposto. Finalmente, precisamos perguntar: o que é afirmado a respeito de Jesus?

As afirmações do drama a respeito da pessoa de Jesus são importantes. Simão pensara que Jesus podia ser um profeta, talvez mesmo "o profeta" predito em Deuteronômio 18:15 (um famoso texto grego antigo, o Vaticano, dá esta redação a Lucas 7:39). O teste, para a mente de Simão, seria a capacidade de conhecer a natureza íntima das pessoas. No drama Jesus demonstra plena compreensão da natureza íntima da mulher *e* de Simão. Mas o drama vai muito além da simples afirmação de que Jesus é um profeta. Jesus aparece como o único agente de Deus através de quem Deus anuncia perdão, e a quem uma reação agradecida de amor é apropriadamente demonstrada. A mulher é louvada por ter demonstrado amor a Jesus em resposta ao perdão que recebera. Simão é severamente criticado por ter deixado de fazer o mesmo. Afirmações funcionais como estas a respeito da pessoa de Jesus são planejadas para suscitar no ouvinte/leitor uma reação de reconhecimento, afirmação e obediência, *ou* acusações de blasfêmia contra o impostor que presume agir como único agente de Deus. O drama não nos deixa em dúvida quanto aos hóspedes reunidos no banquete.

CONCLUSÃO: O FARISEU, JESUS E A MULHER (Cena 7)

Então aqueles que estavam reclinados com ele começaram a dizer a si mesmos:
"Quem é este que também perdoa pecados?"
E ele disse à mulher: "A tua fé te salvou; vai em paz."

Os três personagens principais foram apresentados no começo da cena. Agora, no fim, um vislumbre final volta a esses mesmos personagens principais. Os outros convivas não ficam impressionados. Eles não começaram a falar "entre si;" juntamente com as versões siríaca e arábica, preferimos traduzir mais literalmente "em si mesmos." À semelhança de Simão, eles estão um pouco nervosos para expressar as suas críticas (tendo acabado de presenciar o ataque desmoralizador que Simão havia sofrido). Contudo, a crítica deles é alheia ao assunto. Ele na verdade não perdoou os pecados da mulher (embora esta ação não esteja fora das Suas possibilidades; cf. Lc 5:17-26); Ele apenas agira no lugar de Deus, anunciando o Seu perdão e recebendo a gratidão dela. Eles ficam no mínimo confusos, e no máximo ofendidos. Outra vez aqui, juntamente com as versões árabe e siríaca, preferimos ler: "Quem é este que *também* perdoa pecados?" Além de outros ultrajes, ele *também* perdoa pecados (Plummer, 214). Finalmente vem a observação final, feita à mulher: A tua fé te salvou, vai em paz." A *fé* dela (e não as suas obras de amor) a haviam salvado.

Quando o autor bíblico usa o princípio de inversão, geralmente expõe o seu tema principal no centro, e depois o repete de alguma forma no fim. Essa característica ocorre aqui. O tema do amor de Deus oferecido gratuitamente, aceito como graça imerecida, é a idéia principal da parábola que está no centro da unidade literária. Este tema ocorre novamente no fim, na afirmação clara de que a salvação é pela fé. Ela é misericordiosamente despedida da presença dos que a desprezavam, na paz da reconciliação com um Pai celestial amoroso, cujo agente único precisa continuar a suportar hostilidade na proclamação dessa reconciliação a pecadores como ela e como Simão. A cena (como a parábola do Filho Pródigo) se encerra sem um fim definido. Não somos informados da reação de Simão (da mesma forma como não sabemos qual foi a reação final do filho mais velho em Lucas 15, ou dos três discípulos em 9:57-62). Será que ele avaliará outra vez a natureza da sua dívida, se arrependerá e esboçará expressões de amor agradecido, que até então estavam berrantemente ausentes? Ou será que se endurecerão à sua hostilidade e oposição? Naquela ocasião como agora o leitor/ouvinte precisa completar a parábola com a sua reação pessoal ao único agente de Deus de perdão e paz. O drama termina, a forma literária se dissolve, e requer-se uma análise dela.

Em cada parábola procuraremos identificar a decisão/reação que o ouvinte/leitor original foi levado a tomar, e determinar o conglomerado de temas teo-

lógicos que compreendem o impacto da parábola, temas que podem instruir os crentes em qualquer época. Como disse Marshall: "grande número de temas diferentes estão presentes na estória" (Marshall, 304).

Primeiro, o ouvinte original, Simão, é levado a entender e confessar:

> Sou um grande pecador (assim como era esta mulher). Isto eu não havia percebido. Nem me arrependi, nem ouvi a oferta da graça de Deus como esta mulher ouviu. Fui perdoado pouco, e assim amei pouco o agente de Deus (Jesus). Se Jesus realmente deseja evitar os pecadores, Ele deve me evitar, e não esta mulher a quem desprezei.

O conglomerado teológico de temas que compreende o impacto desta parábola inclui os seguintes:

1. O perdão (salvação) é um imerecido dom de Deus, e é oferecido gratuitamente. A salvação é pela fé.

2. Quando aceita, esta salvação pela fé imediatamente desencadeia atos dispendiosos de amor. Estes atos de amor são expressões de agradecimento pela graça recebida, e não tentativas de ganhar outras.

3. Jesus é o único agente de Deus através de Quem é anunciado o perdão, e a quem é expressa apropriadamente uma agradecida reação de amor, devido à uma consciência de que através dEle o crente foi muito perdoado. A pergunta na cena 7 não é respondida. Cada leitor precisa fornecer a sua própria resposta.

4. A oferta de perdão aos pecadores inclui o agente desse perdão em uma demonstração dispendiosa de amor inesperado. No contexto deste tema pode-se ouvir de passagem algo do significado da paixão.

5. Há dois tipos de pecado e dois tipos de pecadores, a saber: Simão e a mulher. Simão peca dentro da lei, e a mulher fora da lei. Os pecadores, como a mulher, muitas vezes sabem que são pecadores; os pecadores, como Simão, muitas vezes não o sabem. Desta forma, o arrependimento é mais difícil para o "justo."

6. Em um mundo de homens e em um banquete de homens, uma mulher desprezada é colocada como heroína de fé, arrependimento e devoção. Ela é, nesses assuntos, campeã, vencendo um homem. O valor inerente das mulheres e o fato de que o ministério de Jesus é para mulheres e homens é poderosamente afirmado neste drama.

7. Em uma confrontação com Jesus, as opções são: fé ou ofensa. Não há meio termo. Para Simão, Jesus é um rude jovem que insulta o seu hospedeiro, não demonstra gratidão por uma refeição preparada em sua honra, e presume estar agindo em lugar de Deus, ou Ele é de fato o único agente de Deus que serve de mediador para o perdão divino, e devido à isso, espera uma devoção humilde e dispendiosa à Sua pessoa.

8. Jesus aceita o convite de Simão sem hesitação. Ele é conhecido como amigo de pecadores, e isto inclui uma preocupação pelos "justos" tanto quanto pelos proscritos.

Que esta cena dramática possa motivar a mesma purificação emocional em nós, como já motivou em milhões incontáveis, no decorrer dos séculos em que tem sido narrada.

3

A RAPOSA, O FUNERAL E O ARADO
(Lucas 9:57-62)

O Texto:

	Indo eles caminho fora,	
A	alguém lhe disse:	
	"Seguir-te-ei	SEGUIR
	para onde quer que fores."	IR
	Mas Jesus lhe respondeu:	PREÇO ALTO DEMAIS?
	"As raposas têm seus covis,	(uma parábola)
	e as aves do céu, ninhos;	
	Mas o Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça."	
B	A outro disse Jesus:	
	"Segue-me."	SEGUIR
	Ele, porém, respondeu: "Permite-me ir primeiro	IR
	sepultar meu pai."	PREÇO
	Mas Jesus insistiu:	
	"Deixa aos mortos o sepultar os seus próprios mortos.	PREÇO
	Tu, porém, vai,	IR
	e prega o reino de Deus."	SEGUIR

A'	Outro lhe disse:	
	"Seguir-te-ei, Senhor	SEGUIR
	mas deixa-me primeiro despedir-me dos de casa."	IR
	Mas Jesus lhe replicou:	
	"Ninguém que, tendo posto a mão no arado	PREÇO ALTO
	olha para trás,	DEMAIS?
	é apto para o reino de Deus."	(uma parábola)

Os três curtos diálogos desta passagem são freqüentemente menosprezados nas discussões das parábolas. Certamente eles não se enquadram com o padrão de parábola como estória extensa. Não obstante, aqui Jesus comunica as Suas opiniões por meio de comparações concretas. Dois provérbios/parábolas ocorrem nesses diálogos. Cada um deles merece o título de *mashal*, da forma como este era definido pelo uso palestino do século I. Decidimos incluir esta trilogia no âmbito das elocuções parabólicas de Jesus. Em nossa discussão acerca da maneira de interpretar as parábolas (veja a Introdução), a reação de Jesus ao primeiro voluntário impetuoso foi citado como ilustração clássica da maneira como Ele usa o método parabólico de comunicação. Estes três camafeus precisam ser considerados em conjunto, porque a estrutura literária dos três forma uma só unidade, e por causa da sua semelhança em relação ao assunto. Agora nos voltamos à estrutura descrita acima.

Em uma recente discussão acerca da estrutura literária desta passagem, Louw escreve: "A semântica do discurso proverbial precisa basear-se na análise da estrutura das frases, e não na tradicional exposição das palavras do indivíduo" (Louw, 107). Esta afirmação talvez seja forte demais: ambas são necessárias. A exposição de Louw tem o defeito de não considerar a cultura que informa o texto, mas a sua discussão chama a atenção para a presença de uma estrutura literária no texto, e em determinados pontos é útil. A análise dada acima permite que venham à superfície inúmeras características interligadas dignas de nota.

Como freqüentemente acontece na literatura bíblica, estamos trabalhando com três estrofes. Como é típico desta forma em três estrofes, a primeira e a terceira estão ligadas por inúmeros laços especiais. Neste caso há quatro pontos claros de comparação que estabelecem essa ligação. Inicialmente, na primeira e na terceira estrofes (A e A') a pessoa em foco é um voluntário. Ele se *oferece* para seguir Jesus. Ao contrário, a pessoa no diálogo do meio é um recruta. Ele é *chamado* por Jesus para segui-lO. Segundo: em A e A' Jesus responde com parábolas cujas imagens vêm do mundo exterior. A primeira é da natureza, e a segunda dos costumes agrícolas do campo palestino. O diálogo (B) não tem parábola; em seu lugar encontra-se uma ordem direta. As imagens do diálogo são dos costumes da sociedade aldeã, e não da natureza. Terceiro: no caso de A e A' há apenas uma declaração de cada interlocutor. O segundo diálogo tem três declarações. Finalmente, as formas literárias da primeira e terceira conversas são

idênticas. O fluxo de idéias é Seguir + Ir + uma parábola. Em contraste, a estrofe do meio apresenta um paralelismo invertido, com os seus temas de Seguir — Ir — Preço + Preço — Ir — Seguir/Proclamar. Esta estrutura idêntica das três estrofes com paralelismo em degraus ligando as estrofes dos extremos e a estrofe central apresentando um paralelismo invertido, encontra-se em Lucas 15:4-7 (ver págs. 195-6).

Além das características que ligam o primeiro e o terceiro diálogos, inúmeros laços semânticos também os ligam. Cada um deles termina com uma referência ao reino de Deus. Cada uma das pessoas envolvidas declara que está disposta. "Mas primeiro..." Finalmente algumas características ligam os três diálogos. Obviamente, os temas de Seguir + Ir + Preço são os pontos centrais em cada diálogo. O primeiro está disposto a *seguir* e *ir* a qualquer parte, mas não considerou o *preço*. O segundo recebe a solicitação de *seguir*. Ele quer *ir* para casa, para a sua família (e recebe ordens de *ir* e *proclamar* o reino). O preço do discipulado é colocado na forma de uma ordem. O terceiro quer *seguir* e, como o segundo, quer *ir* primeiro para casa (A versão Siríaca Antiga tem o verbo "ir" neste texto, e sugerimos que ele pode ser original. De qualquer forma, está implícito.) Ele, como o primeiro, é desafiado a considerar o *preço*. Ao mesmo tempo, as estrofes A e A' não são idênticas. Há uma progressão. Na primeira, um homem se oferece para seguir Jesus incondicionalmente, e é desafiado a considerar o preço desse ato. O último voluntário parece já tê-lo feito. Ele se oferece para seguir, mas com uma condição muito específica. Tendo em mente todos estes paralelismos interligados, passaremos agora ao exame de cada diálogo por vez.

O PRIMEIRO DIÁLOGO

A um homem lhe disse	
"Eu te *seguirei*	SEGUIR
para onde quer que *fores*."	IR
E Jesus lhe disse:	PREÇO ALTO DEMAIS?
"As raposas têm covis	
e as aves do céu têm ninhos,	
Mas o Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça!	

Esta parábola não tem enigmas culturais. Não obstante, ela pode ter dois níveis de compreensão. O primeiro nível está claro. Este primeiro candidato a discípulo representa a força centrípeta da missão. Ele é atraído *para dentro* para juntar-se à comunidade de discípulos. Ninguém o está recrutando. No entanto, a maneira como ele entende o que isso acarreta parece muito superficial. Sa'īd nota: "Ele não entende que "seguir" significa Getsêmane, e Gólgota, e sepulcro" (Sa'īd, 258). A idéia de seguir um Filho do homem rejeitado,

sofredor, ocorreria como choque dissonante para qualquer judeu do século I. Em Daniel, o Filho do homem deve ter domínio, glória, e reino, "para que os povos, nações e homens de todas as línguas o servissem" (Dn 7:14). O leitor de Lucas já foi informado de que "é necessário que o Filho do homem sofra" (Lc 9:22). Aqui detalhes não são revelados ao voluntário, mas apenas um quadro vivo de rejeição total. A idéia não é apenas: "Você também pode vir a sofrer privações; já pensou nisto?" mas também: "Sejam quais forem os seus motivos, tenha em mente que você está se oferecendo para seguir um *líder rejeitado.*" A versão inglesa grafa "poleiro" em lugar de "ninhos," o que considero melhor tradução. Os pássaros sempre têm poleiros, mas constroem ninhos apenas em determinadas épocas do ano. A idéia é (parcialmente) que até os animais e aves têm *algum* lugar para descansar, mas o Filho do homem não tem nenhum.

Além deste nível óbvio de significado tirado da natureza das raposas e das aves, pode estar envolvido um simbolismo político. T. W. Manson indica que as "aves do céu" referiam-se às nações gentílicas, no simbolismo apocalíptico do período inter-testamentário. A "raposa" era símbolo dos amonitas que, como diz Manson, "era um povo racialmente aparentado, mas politicamente inimigo de Israel (Manson, *Sayings,* 72). De forma semelhante, a família de Herodes (devido ao parentesco idumeu de Herodes) era racialmente mestiça, e sempre fora considerada pela população judaica da Palestina do século I como estrangeira (Stern, *JPFC,* I, 261-277). Jesus chama Herodes Antipas de "essa raposa" (Lucas 13:32). Manson escreve:

> Então, o significado desta expressão pode ser: todas as pessoas se sentem em casa na terra de Israel, exceto o verdadeiro Israel. As aves do céu — os senhores romanos, as raposas — os intrusos idumeus, tornaram a sua posição segura. O verdadeiro Israel é deserdado por eles; e se você lançar a sua sorte comigo e com os meus, juntar-se-á às fileiras dos deserdados, e precisará estar preparado para servir a Deus nessas condições (Manson, *Sayings*, 72s.).

A nossa opinião é que as insinuações políticas das palavras de Jesus são muitas vezes monosprezadas. Qualquer pessoa que vive no Oriente Médio (onde cada sopro religioso tem insinuações políticas) é obrigada a considerar algumas perguntas do texto que raramente são feitas. O uso extensivo das parábolas com seus símbolos um tanto sutis; a frase enigmática: "Quem tem ouvidos para ouvir, ouça;" a pressão para fazer dele um rei, que Ele sempre resistiu; a necessidade de atravessar a fronteira setentrional em várias ocasiões, saindo da Galiléia para províncias não judaicas, e muitas outras passagens indicam que uma dimensão política fazia parte constantemente do mundo em que Jesus vivia (cf. Manson, *Messiah*). Aqui acontece o mesmo. Um povo oprimido raramente tem permissão de declarar publicamente que é oprimido. Ele precisa falar da sua opressão em símbolos. Os terrores da era herodiana, com suas torturas e

assassinatos, ainda estavam vivos na mente de todos. Ninguém ousava criticar Roma. Os romanos e seus aliados herodianos eram os poderosos da terra, e os seus espiões andavam por toda parte. Como sugere Manson, de maneira sutil Jesus podia estar dizendo: Olhem se vocês querem poder e influência, vão para as "aves" que "revestem de penas os seus ninhos" por toda parte. Sigam a "raposa," que dirige os seus negócios com muita astúcia. Pois, a despeito das suas expectativas, o Filho do homem permanece impotente e solitário. E sério que vocês querem seguir um Filho do homem *rejeitado*?

A afirmação cristológica da passagem é clara. Jesus é o Filho do homem, mas o Seu ministério é um cumprimento sofredor daquele título, e não triunfal.

Não somos informados do resultado. O voluntário não responde. Como em muitas das parábolas de Jesus, (cf. Lc 7:47; 14:24; 15:32) a parábola é deixada em suspenso. Não sabemos se o voluntário se dispôs, "manifestou no semblante uma intrépida resolução" e colocou-se nas fileiras juntamente com os outros, ou se ele, aturdido com o preço a ser pago, e com a perspectiva chocante de um líder rejeitado, esgueirou-se para a margem da estrada, e ficou vendo-os passarem. É claro que este voluntário retrata bem as pessoas, em todas as eras, que se oferecem voluvelmente para seguir a Jesus, sem refletir seriamente acerca do preço ou das implicações de seguir um mestre sofredor e rejeitado. O leitor é obrigado a completar a conversa com a sua própria reação.

O segundo candidato a discípulo não se apresenta como voluntário, mas é recrutado. Assim, aqui temos a força *centrífuga* da missão. Jesus dá três ordens ao espectador. Elas são as seguintes:

O SEGUNDO DIÁLOGO

B.	A outro disse Jesus: *Segue-me!*	SEGUIR
	Mas ele disse: Senhor, deixa-me *ir* primeiro	IR
	sepultar meu pai." Mas ele lhe disse:	PREÇO
	"Deixa que os mortos sepultem os seus próprios mortos.	
	Mas tu, *vai*	IR
	e *proclama* o reino de Deus."	SEGUIR

O uso de paralelismo invertido já foi notado acima. Além disso, a língua grega é muito precisa em sua estrutura verbal. O tipo de imperativo usado aqui (aoristo) indica uma ordem para começar uma ação nova. A pessoa envolvida não seguiu e recebe uma ordem para começar a fazê-lo. A sua reação muitas vezes tem sido mal compreendida. Plummer acha que o pai acabara de morrer, ou está para expirar (Plummer, 266; Marshall, 410-12). Mas esta interpretação é totalmente estranha à nossa cena do Oriente Médio. Ibn al-Ṣalībī comenta:

" 'Deixa-me ir sepultar' significa: deixa-me ir e servir meu pai enquanto ele é vivo; depois que ele morrer, eu o sepultarei e virei" (Ibn al-Salībī, I 223). A mesma idéia é apresentada por Sa'īd, comentarista árabe nosso contemporâneo: "O segundo (discípulo) está olhando para um futuro longínquo, pois adia a sua decisão de seguir Jesus para um tempo posterior à morte do seu pai..." (Sa'īd, 258). Ao comentar o pedido específico do recruta. "Deixa-me... sepultar meu pai," Sa'īd escreve:

> Se o seu pai tivesse realmente morrido, por que naquele exato momento ele não estava velando o corpo dele? Na verdade, ele pretende adiar o assunto de seguir Jesus para um futuro distante, quando o seu pai morrer quando velho, quem sabe quando. Mal sabe ele que Jesus, dentro de muito pouco tempo entregará o seu espírito (Sa'īd, 259).

A opinião de Sa'īd tem muita base. Somos informados de que as três conversas têm lugar "caminho fora." Se o pai desse recruta de fato havia morrido, o que ele estava fazendo à beira da estrada? Na verdade, a defesa de Sa'īd é ainda mais forte do que o seu próprio argumento, que é bastante coerente. A frase "enterrar o pai" é expressão idiomática tradicional que se refere especificamente aos deveres do filho de ficar em casa e cuidar de seus pais até que eles jazam em paz, para descansar com todo o respeito. Este escritor ouviu exatamente esta expressão sendo usada repetidamente entre os habitantes do Oriente Médio discutindo a emigração. Em certo ponto da conversa alguém pergunta: "Você não vai sepultar primeiro a seu pai?" A pessoa que interroga geralmente está se dirigindo ao futuro emigrante, que tem cerca de trinta anos de idade. Geralmente, o pai em discussão ainda deve ter cerca de vinte anos para viver. A idéia é: "Você não vai ficar até cumprir o dever tradicional de tomar conta de seus pais até a sua morte, e depois pensar em emigrar?" Outros coloquialismos expressam a mesma idéia cultural. Na língua síria coloquial de aldeias isoladas da Síria e do Iraque, quando um filho rebelde procura reafirmar a sua independência em relação ao seu pai, a repreensão final e contundente do pai é: *kabit di gurtly* ("Você quer me enterrar."). A idéia é: "Você quer que eu me apresse em morrer para que a minha autoridade sobre você termine, e você fique por sua própria conta." Obviamente os mesmos pressupostos culturais vistos acima estão em funcionamento aqui. Entre os libaneses, uma pessoa mais idosa está fazendo um cumprimento a outra mais jovem, quando, como expressão de estima, a mais velha diz em árabe: *tuqburnī ja ibnī* ("Você me sepultará, meu filho."). O significado é: "Penso tanto em você que o considero como meu próprio filho e, sinceramente, espero que você seja uma das pessoas que cuidará de mim na minha velhice, e me faça jazer com respeito em meu sepulcro." Mais uma vez, os pressupostos que governam a linguagem são de que o filho tem o dever de permanecer em casa até a morte dos pais. Então, e só então, ele pode pensar em outras opções. Aqui estamos tratando de expectativas da co-

munidade, que podem ser mal traduzidas em termos ocidentais como pressões dos colegas. O recruta à margem da estrada está dizendo: "A minha comunidade me faz certas exigências, e a força dessas exigências é muito grande. Certamente o Senhor não espera que eu frustre as expectativas da minha comunidade, não é?" Não obstante, é exatamente isto que Jesus requer. A proclamação do reino de Deus só pode ter significado quando apresenta o reino como uma realidade presente. Jesus diz que os espiritualmente mortos podem cuidar das responsabilidades tradicionais da sua comunidade local, mas quanto a *você*, vá e proclame a chegada do reino (a palavra *você* (ou *tu*) é enfática no texto grego).

O TERCEIRO DIÁLOGO

A'	E outro disse:	
	"Eu te *seguirei*, Senhor	SEGUIR
	mas primeiro deixa-me (*ir* e) despedir-me	IR
	dos de casa."	
	E Jesus disse:	
	"Ninguém que põe a sua mão no arado	PREÇO ALTO
	e olha para trás,	DEMAIS?
	é apto para o reino de Deus."	

À semelhança do primeiro voluntário, este candidato a discípulo se oferece impetuosamente para seguir o Mestre. Da mesma forma que o recruta do segundo diálogo, ele tem uma condição prévia. Esta condição freqüentemente é traduzida como: "Deixa-me primeiro ir dizer adeus aos que estão em minha casa." Este pedido parece tão legítimo como o do recruta que o antecedera. Certamente lhe será permitido ir até em casa e dizer adeus! Eliseu, quando chamado para seguir Elias, pediu tempo para "beijar a meu pai e a minha mãe" (I Rs 19:20). A sua solicitação lhe foi concedida, e ele teve tempo até para matar e assar uma parelha de bois. Não é razoável que seja atendido o pedido deste voluntário? A resposta só pode resultar de um exame cuidadoso do pedido exato que ele fez.

A palavra grega tradicionalmente traduzida como "dizer adeus a" é *apotassō*. Pode significar "dizer adeus" ou "partir de." Ocorre quatro vezes no restante do Novo Testamento significando partir. A tradução da ARA tipifica a maneira como o Novo Testamento entende este verbo. Esses quatro textos são os seguintes:

Mc. 6:46	"Tendo-os *despedido*, subiu ao monte..."
At. 18:18	"Mas Paulo... *despedindo-se* dos irmãos..."
At. 18:21	"Mas, *despedindo-se*, disse:"
II Co 2:13	"não encontrei o meu irmão Tito; por isso, *despedindo-me* deles..."

Só em Lucas 9:60 encontramos o mesmo verbo grego traduzido como "dizer adeus." A diferença entre as duas traduções é importante no Oriente Médio. A pessoa que está *indo embora* precisa pedir permissão para aqueles que estão *ficando*. As pessoas que *ficam* podem "dizer adeus" para os que estão *indo embora*." Esta gentil formalidade é observada ao pé da letra em todo o Oriente Médio, em ocasiões formais e informais. A pessoa que sai pede permissão para ir. Ela diz: "Com sua permissão?" Os que ficam então respondem: "Que você possa ir em segurança" ou "Deus vá com você" ou "Que você vá em paz" (cf. Rice, 74s). Tais respostas são a outorga da permissão pedida. As traduções da ARA relacionadas acima observam adequadamente a distinção nos quatro casos citados. Em cada caso Jesus e Paulo são as pessoas que estão deixando outras pessoas. Desta forma, adequadamente, eles "se despedem," dos que ficam. Em ocasiões mais formais, mesmo em português, esta expressão é quase a mesma. "Com sua licença," encerra a mesma idéia. A despeito de "despedir-se" ser a tradução de *todos os outros* casos de *apotassō* nas traduções modernas em português, neste caso o objetivo verdadeiro do texto há muito tempo tem sido obscurecido com a tradução "despedir-me." A idéia é que o voluntário está pedindo o direito de ir para casa e *obter permissão* dos "de casa" (isto é, seus pais). Todas as pessoas que ouviram o diálogo sabiam que naturalmente o seu pai iria recusar-se a permitir que o seu filho saísse a vaguear em um empreendimento duvidoso. Desta forma, a desculpa do voluntário é apresentada propositalmente. Derramando lágrimas ele pode insistir, a alto e bom som, que deseja ir, mas o seu pai não lhe dará permissão. A tradução do Siríaco Antigo expressa esta idéia ao dizer: "Deixa-me primeiro expor o meu caso aos da minha casa." Os pais da igreja síria sabiam perfeitamente bem que aquele voluntário não estava indo para casa a fim de dar um último beijo afetuoso na face de seu pai, e a fim de ouvir as palavras de despedida de sua mãe, encorajando-o. Pelo contrário, ele estava pedindo permissão para submeter o assunto de seguir a Jesus à autoridade deles. As traduções sírias posteriores não mantém esse ponto de vista.

Nas versões árabes duas outras alternativas distintas aparecem, cada uma delas sendo uma tradução legítima do texto grego. O grego diz definidamente e literalmente: "saudar aqueles na casa minha." O artigo definido grego (aqui traduzido como "aqueles") pode ser masculino (referindo-se ao "povo") ou neutro (referindo-se às "coisas"). E também, o verbo *apotassō* é o verbo *tassō* tendo uma preposição ligada a ele como sufixo. O verbo *tassō* sozinho significa "consertar," "ordenar," "determinar" ou "arranjar." A adição de preposições como sufixo de palavras gregas freqüentemente muda o seu significado. Porém algumas vezes meramente adiciona ênfase à raiz original. *Apotassō* de fato significa "despedir-se" ou "dizer adeus a". Há a possibilidade de que *apotassō* neste texto pretendesse significar "arranjar." Por quase mil anos algumas versões árabes o traduziram desta forma. Elas dizem: "Deixa-me primeiro ir fazer os arranjos (preparativos) para os de casa". Se considerarmos

o artigo definido acima citado como neutro, e não como masculino, o texto pode ser traduzido assim: "Primeiro deixe-me arranjar as minhas coisas em casa." O Vaticano Arábico 610 tem esta tradução no seu original. Um revisor mudou "as coisas" para "as pessoas." A dificuldade com esta maneira de entender o texto é o pressuposto um tanto incerto de que a raiz *tasso* ("arranjar") é o significado pretendido da palavra, e não o significado mais bem atestado de "despedir-se." Não obstante, as versões arábicas mencionadas acima são evidência de que alguns dos pais árabes viram o problema. O segundo voluntário não voltará para casa para "dizer adeus." Reconhecendo este fato, eles lutaram com uma tradução que faria sentido em seu mundo cultural: Ao invés destas soluções árabes, preferimos voltar ao Antigo Siríaco para encontrar um ponto de partida.

A versão Siríaca Antiga citada acima parece apontar-nos a direção certa. De fato, o vocábulo grego *apotassõ* contém o significado de "despedir-se" e geralmente é traduzido em todos os outros textos do Novo Testamento desta forma. Precisamos apenas aplicar esta tradução ao nosso texto, com a percepção cultural de que ele está pedindo permissão aos pais para ir. Nessa cena cultural ele está falando claramente: "Vou te seguir, Senhor, mas é claro que a autoridade de meu pai é *maior* do que a Tua, e eu *preciso* ter a permissão dele antes de me aventurar pelo mundo contigo." Ibn al-Tayyib diz simplesmente: "Aquele que quer saudar a sua família tem o coração ligado à família" (Ibn al-Tayyib, folio 97^{v}). Em nosso mundo do Oriente Médio, a autoridade do pai tradicionalmente é suprema. Não é de admirar que o pai se tenha tornado símbolo de Deus. Um engenheiro de seus quarenta anos, que mora em uma grande região metropolitana, vai visitar o seu pai na aldeia, para lhe pedir permissão para fazer uma viagem internacional, ou para mudar de emprego, ou para iniciar um importante empreendimento comercial. Mesmo que a viagem seja apenas cerimonial, e o filho na verdade esteja dirigindo a sua própria vida, assim mesmo ele fará a viagem como sinal de respeito. Rice observa corretamente que na sociedade tradicional do passado o nativo do Oriente Médio submetia todos os detalhes da sua vida a seus pais.

> Ao levantar-se, todos os dias, o homem faz as suas orações, e depois dirige-se a seu pai e sua mãe para beijar as suas mãos e pedir-lhes a sua bênção. Quando começa um novo empreendimento, pede o favor de Deus sobre os seus negócios, e termina com um desejo de que os seus pais o aprovem e abençoem àquele respeito (Rice, 60).

Este autor nunca esquecerá uma classe de seminário composta de alunos nativos do Oriente Médio, que literalmente empalideceram quanto este texto foi exposto com a sua afirmação clara de que Jesus estava reivindicando uma autoridade superior à do pai do segundo voluntário. É difícil descrever como o leitor/ouvinte do Oriente Médio fica chocado quando a realidade das exigên-

cias deste texto é explicada. Este choque deve ter sido ainda mais perturbador quando essas reivindicações foram feitas por um jovem (Jesus) com cerca de trinta anos de idade, no século I. As únicas alternativas eram: aceitação e aquiescência ou rejeição e hostilidade. A forma que Jesus usa para fazer esta espécie de declaração surpreendente precisa ser agora examinada.

A resposta de Jesus ao segundo voluntário é semelhante à resposta dada ao primeiro voluntário. A cada um deles é contada uma parábola que se divide em três linhas. Esta última parábola é agrícola. Jeremias fez um sumário exato e muito útil acerca de uma parte dos antecedentes agrícolas desta figura:

> O arado palestino, muito leve, é guiado com uma só mão. Esta mão, geralmente a esquerda, precisa ao mesmo tempo conservar o arado na posição vertical, regular a sua profundidade mediante pressão, e levantá-lo por sobre pedras e rochas que estejam em seu caminho. O arador usa a outra mão para guiar o boi teimoso com um aguilhão com cerca de um metro de comprimento, provido de uma ponta de ferro. Ao mesmo tempo ele precisa ficar olhando continuamente entre as pernas traseiras do animal, para não perder o sulco de vista. Esta forma primitiva de arado requer destreza, e atenção, e concentração. Se o arador olhar para os lados, um novo sulco é aberto fora da linha. Desta forma, quem quiser seguir a Jesus precisa estar resolvido a quebrar todos os laços com o passado, e fixar os olhos apenas no Reino vindouro de Deus (Jeremias, *Parables*, 195).

Esse instrumento não era apenas difícil de manejar, mas também o processo de se arar um campo era uma tarefa muito mais exigente do que geralmente se observa.

> A aração era cuidadosa e minuciosa; logo que se quebrava o restolho depois a colheita, abriam-se sulcos com margens largas entre eles, para facilitar a absorção das chuvas. Ao arar depois das primeiras chuvas, sulcos mais próximos divididos por canteiros, eram abertos para propiciar a drenagem; só na terceira aração, antes da semeadura, os sulcos eram feitos consecutivamente, sem canteiros entre eles. O trabalho final era o de cobrir a semente... esse implemento era maior e mais pesado do que o moderno arado árabe, que em geral se parece com ele (Applebaum, *JPFC*, II, 651 s.).

É claro que a aração era uma operação muito exata, iniciando-se com a abertura de estrias para a absorção da água. Em um estágio posterior, os sulcos eram feitos de forma a permitir a drenagem. E uma terceira aração preparava o solo, e uma quarta cobria a semente depois do plantio. Obviamente qualquer pessoa que desejasse desincumbir-se de uma responsabilidade destas precisava dar atenção irrestrita ao que estava fazendo.

Assim, as imagens são fortes e claras. A tensão ilustrada é entre a lealdade a Jesus como inaugurador do reino de Deus e suas exigências totalmente absorventes, e a lealdade à autoridade da família. Ambas as lealdades têm grande prioridade para qualquer cristão que pense seriamente. Quando entram em conflito, esse conflito é tremendamente doloroso. Este texto é outra das "duras palavras" de que os Evangelhos estão perturbadoramente cheios.

Uma parte da tensão do diálogo é o pressuposto sutil da relação necessariamente íntima entre o discípulo e seu mestre. No Oriente Médio esta relação sempre foi profunda e envolvente. O Talmude declara que "O pai e seu filho ou o mestre e seu discípulo... são considerados como um só indivíduo" (B. T. *Erubin* 73a, Sonc., 510). O fato de se tornar aluno/discípulo de um sábio não é simplesmente questão de "matricular-se em um curso" com o objetivo de adquirir informação. Pelo contrário, é o estabelecimento de um relacionamento vitalício para a pessoa. Tendo isto como ponto de partida, vemos Jesus aqui exigindo que a Sua autoridade (as exigências do reino) tenha prioridade sobre *todos* os outros relacionamentos.

A pessoa que não pode resolver a tensão das lealdades conflitantes, e vive olhando para trás para ver o que a família está ordenando, é julgada "inepta" para o reino de Deus. Em suma, observamos que o símbolo do arado é bem escolhido. O arador distraído pode dar com o arado em uma rocha, e quiçá quebrar a sua ponta de madeira, ou pode cansar inutilmente o boi, fazendo-o puxar futilmente um arado preso a uma raiz. Ou a ponta do arado retornará a um sulco já aberto (e desta forma destruirá o trabalho já realizado), ou cortará sem rumo o campo não arado, e fará com que os sulcos seguintes sejam mais difíceis de abrir. Ou arruinará o sistema de drenagem do campo, ou danificará o seu potencial de absorção de água, ou deixará expostas aos pássaros as sementes recém-plantadas, etc. Assim, o arador trabalha em harmonia com o serviço já feito, com o que ainda deverá ser feito, e em conjunto com o seu arado e os seus bois. Não é muito dizer que o passado, o presente e o futuro são conservados em delicada harmonia na tarefa imediata que está por realizar. Assim, um arador distraído por lealdades divididas não será capaz de manter esta harmonia. Ele não será apenas improdutivo, mas destruidor, no contexto do seu trabalho. Mais uma vez o diálogo fica em aberto. Pressionado com alternativas definidas, conquanto dolorosas, o segundo voluntário precisa decidir. Ele se apresentara como voluntário na confiança aparente de que a sua lealdade ao reino seria aceita como secundária em relação à sua lealdade à família. A parábola do arado apaga essa sua confiança. Que fará ele? Não somos informados. De fato, como antes, cada ouvinte/leitor precisa responder.

Como conclusão e resumo, é apropriado tentar focalizarmos a decisão/reação que o ouvinte original é levado a tomar, e quais os temas teológicos que estão abrangidos pelo impacto de cada diálogo.

O PRIMEIRO DIÁLOGO

O ouvinte/participante original do diálogo é levado a considerar algo como o seguinte:

> Este "Filho do homem não é a figura vitoriosa que você espera. Ele palmilha o caminho das dores. Você está disposto a palmilhar esse caminho com ele?"

O conglomerado de temas teológicos inclui pelo menos os seguintes:

1. Os candidatos a discípulos de Jesus por vezes deixam de considerar seriamente o preço do discipulado.

2. Jesus é o Filho do homem. Mas Ele não exerce o Seu ministério em poder e aclamação, mas em rejeição e humilhação.

3. Os candidatos a discípulos não são aceitos enquanto não decidirem conscientemente pagar o preço de seguir um líder rejeitado.

4. A missão tem uma força centrípeta. Alguns discípulos são atraídos para a companhia dos fiéis.

O SEGUNDO DIÁLOGO

O recruta, no segundo diálogo, é desafiado com algo conforme segue:

> "Lealdade a Jesus e ao reino que Ele está inaugurando é mais importante do que a lealdade às normas culturais de sua sociedade."

O conglomerado teológico tem pelo menos os seguintes temas:

1. Jesus não aceita *nenhuma* autoridade superior à Sua.

2. As exigências culturais da comunidade não são desculpas aceitáveis para o fracasso no discipulado (não importa o quanto essas exigências sejam antigas, arraigadas e sagradas).

3. O "segue-me" de Jesus é definido pela ordem: "Participa do reino de Deus e proclama-o." Desta forma Jesus é o único agente de Deus através de quem é expressa a obediência ao reino de Deus.

4. A missão tem uma força centrífuga. Esta pessoa é um recruta, e não um voluntário, Jesus é quem toma a iniciativa de chamá-lo.

O TERCEIRO DIÁLOGO

Jesus desafiou este voluntário tendo em vista o seguinte:

"A minha autoridade é absoluta. A autoridade, mesmo que seja a da sua família (se conflitar com a minha autoridade) será meramente uma distração que deve ser evitada, se você quiser ser apto para mim e para o reino."

O conglomerado teológico do terceiro diálogo inclui os seguintes temas:

1. O chamado do reino de Deus precisa ter prioridade sobre todas as outras lealdades.

2. O discípulo que tenha lealdades divididas é uma força desintegradora na obra do reino, e desta forma é inepto para participar dele.

3. O ato de seguir a Jesus não é definido como a sensação de uma luz interior, ou a percepção de uma consciência intelectual, mas é comparado com a execução de uma tarefa criativa, consumidora e ativa, como a de colocar a mão no arado e dirigir uma junta de bois.

4. O serviço no reino de Deus é sinônimo de seguir a Jesus. Desta forma, Jesus é o único agente de Deus através de quem se expressa lealdade a Deus. Isto é, servir/seguir a Jesus é servir/seguir a Deus.

Desta forma, um exame da estrutura literária e dos pressupostos culturais subjacentes ajuda a desvendar pelo menos parte do significado destes diálogos cuidadosamente construídos, para os participantes originais e circunstantes, e para o leitor/ouvinte de hoje em dia.

4

O BOM SAMARITANO

"Que farei para herdar a vida eterna?" (Lucas 10:25-37)

Derrett descreve esta parábola como "uma peça didática altamente científica, vestida de enganoso estilo popular" (Derrett, 227). Esta descrição é verificada quando esta parábola é considerada como parte de uma discussão teológica.

Em Lucas 7:36-50 observamos uma parábola como parte de um diálogo teológico mais amplo. Em uma passagem paralela em Lucas 18:18-30 estudaremos um caso semelhante, em que a parábola do Camelo e da Agulha é o centro de um drama teológico muito mais amplo. Aqui também esta parábola faz parte de um diálogo teológico. Sem dúvida foi dada a presente forma equilibrada ao diálogo por Lucas ou sua fonte. Tem sido aventada a possibilidade de que o objetivo original da parábola foi obscurecido pelo fato de o material ter sido usado repetidas vezes com objetivos diferentes (Linnemann, 51-58). Ao mesmo tempo eruditos de peso têm afirmado a unidade básica e a autenticidade de toda a passagem. O estudo que faremos desta parábola tem como pressuposto esta unidade básica e autenticidade.

O contexto faz considerável diferença para a interpretação desta parábola em particular. Em Lucas 7:36-50 e 18:18-30 a brevidade da parábola e a extensão do diálogo levam naturalmente à consideração da parábola como parte do diálogo. Em contraste, a parábola do Bom Samaritano é razoavelmente

longa, e o diálogo que a cerca é relativamente curto. Assim, há a tendência natural de o leitor ignorar o diálogo. Quando assim fazemos, a parábola se torna apenas uma exortação ética para alcançar as pessoas necessitadas. De fato, o cristão comum no decorrer dos séculos tem entendido esta parábola quase que exclusivamente desta forma. Neste estudo tentaremos discernir a estrutura e o conteúdo do diálogo, e considerar a parábola como parte daquele diálogo.

O diálogo entre Jesus e o intérprete (doutor) da lei é composto de oito falas, e divide-se em dois tempos exatos de debate. Em cada tempo há duas perguntas e duas respostas. A estrutura formal de cada cena é idêntica. Resumido aos seus temas principais, todo o diálogo se desenrola da seguinte forma:

Primeiro tempo: Um doutor da lei levantou-se para testá-lO e disse:
(1) Doutor: (Pergunta 1) "Que preciso *fazer* para herdar a vida eterna?
(2) Jesus: (Pergunta 2) "Que diz a lei?"
(3) Doutor: (Resposta a 2) "Amarás a Deus e a teu próximo."
(4) Jesus: (Resposta a 1) "*Faze* isto e *viverás*."

Segundo tempo: Ele (o doutor da lei), desejando *justificar-se*, disse:
(5) Doutor: (Pergunta 3) "Quem é meu próximo?"
(6) Jesus: (Pergunta 4) "Um certo homem descia de Jerusalém...
"Qual destes três se tornou o próximo?"
(7) Doutor (Resposta a 4) "Aquele que demonstrou misericórdia para com ele."
(8) Jesus: (Resposta a 3) "*Vai* e continua *fazendo* da mesma forma."

Várias características importantes ligam esses dois diálogos. (1) Em cada caso há duas perguntas e duas respostas. (2) Em cada um deles o doutor faz a primeira pergunta, mas ao invés de responder a sua pergunta Jesus faz uma segunda. (3) Em cada tempo o doutor, então, responde à segunda pergunta. (4) Cada tempo termina com a resposta de Jesus à pergunta inicial (cf. Crossan, 61). (5) O Primeiro diálogo focaliza a questão de se *fazer* algo para herdar a vida eterna. Se examinarmos bem, o segundo também. Desejando "justificar-se" ele pede uma definição de "próximo". Indubitavelmente ele ainda está perguntando o que precisa fazer para ganhar a vida eterna. (6) Cada tempo é iniciado com uma análise dos motivos do doutor da lei. No primeiro, é-nos dito que ele quer testar Jesus. No segundo, encontramos que ele quer justificar-se. (7) Cada tempo termina com instruções acerca do que *fazer*. "Desta forma, uma longa série de temas interligados torna claro que os dois tempos do diálogo são metades paralelas da mesma discussão. Esta interação de temas se tornará ainda mais clara ao examinarmos minuciosamente o texto.

PRIMEIRO TEMPO:

Este diálogo usa o princípio da inversão. A primeira e a última sentenças falam do assunto de *fazer* e *viver* (vida), as duas do meio acerca do assunto da *lei*. A conversa, então, termina onde começou.

> O texto todo com suas inversões é o seguinte:
> E eis que um doutor da lei levantou-se para testá-lo, dizendo:
> (1) Doutor: (Pergunta 1) "Mestre, que *farei* para herdar a *vida* eterna?"
> (2) Jesus: (Pergunta 2) Ele lhe disse: O que está escrito na lei? Como lês tu?"
> (3) (Resposta a 2) E ele respondeu:
> Amarás o Senhor teu Deus
> de todo o teu coração, e de toda a tua alma,
> e de toda a tua força, e de toda a tua mente;
> e ao teu próximo como a ti."
> (4) Jesus: (Resposta a 1) E ele lhe disse:
> Respondeste bem; *faze* isto, e *viverás*."

Primeira Fala

> E eis que um doutor da lei levantou-se para testá-lo, dizendo?
> "Mestre, que farei para herdar a vida eterna?"

Ibrahim Sa'īd observa astutamente que há uma contradição básica nas ações do doutor da lei.

> O texto diz: "ele levantou-se." Esta é uma cortesia social e uma saudação de respeito. Depois lemos: "para testá-lo." Este é um engano interior, provindo de um coração corrupto. (Sa'īd, 276).

O julgamento de Sa'īd é um pouco severo, não obstante válido. No Oriente Médio o aluno sempre se levanta para dirigir-se ao professor, por cortesia. Aqui o doutor da lei não apenas se levanta, para dirigir-se a Jesus, mas também lhe dá o título de "Mestre," que é a palavra que Lucas usa para designar o "rabi" (Dalman, *Words*, 336). O uso deste título é uma afirmação de que Jesus é pelo menos igual a ele (Linnemann, 51). Depois destes atos de deferência, o doutor da lei tenta "testá-lo." O assunto do teste é o da maneira de herdar a vida eterna.

Olhando superficialmente, a pergunta é sem sentido. O que pode alguém *fazer* para herdar algo? Só os herdeiros legais herdam. Não obstante, esta construção gramatical tem algum precedente. No Antigo Testamento a idéia de herança foi primordialmente aplicada ao privilégio de Israel de herdar a terra da

promessa. Esta herança é entendida como dádiva de Deus. Israel nada faz para merecer ou para adquiri-la. Foerster, descrevendo a palavra *herança* no Antigo Testamento, escreve: "Israel não conquistou a terra devido às façanhas que realizou... mas... A disposição espontânea de Deus deu a Israel a terra como sua porção" (Foerster, *TDNT*, III, 760). Na mesma discussão Foerster escreve: "Israel possui a sua terra apenas por ordenação divina" (*ibid.*, 774). Depois do período vétero-testamentário, a frase "herdar a terra" é aplicada à salvação que Deus estende ao Seu povo (*cf.* Dalman, *Words*, 126). "Possuir a terra" em Isaías 60:21 é interpretado pelos rabis com o significado de participação na salvação da era vindoura (B. T. *Sanhedrin* 11; cf. Dalman, *Words*, 126). A herança se torna a vida eterna, e a maneira de alcançá-la é observar a lei. Ninguém menos importante do que o famoso Rabi Hillel, contemporâneo mais velho de Jesus, disse: "aquele que ganhou para si as palavras da Torá ganhou para si a vida do mundo vindouro" (Mishna *Pirke Aboth* 2:8; cf. Charles, II, 696). Um ditado rabínico anônimo diz: "Grande é a Torá, pois ela dá aos que a praticam vida neste mundo e no porvir" (Mishna *Pirke Aboth* 6:7; cf. Charles, II, 712). Em um livro de Salmos, provavelmente escrito por fariseus em cerca de 50 A.C., e chamado Salmos de Salomão, são-nos dados detalhes ainda maiores. O Salmo 14:1-2 diz que Deus é fiel

> Para aqueles que andam na justiça dos Seus *mandamentos,*
> Na lei que Ele nos ordenou para que *vivamos.*
> Os piedosos do Senhor viverão por ela para sempre (Charles, II, 645; itálicos meus).

O mesmo Salmo (14:9-10) termina assim:

> Portanto a sua *herança* (dos pecadores) é o Seol e as
> trevas e a destruição...
> mas os piedosos do Senhor herdarão a vida com alegria.

Desta forma, os pecadores herdam o Seol, enquanto que os justos, pelo fato de guardarem a lei, herdam a vida eterna... Outro livro primitivo não-canônico, chamado Enoque Eslavo, também fala do assunto da vida eterna como herança. No capítulo 9 Enoque é levado ao Éden e lhe é dito:

> Este lugar (Éden), ó Enoque, é preparado para os justos, que suportam toda sorte de ofensas dos que exasperam as suas almas, que afastam os olhos da iniqüidade, e fazem julgamentos retos, e dão pão aos famintos, e cobrem os nus com roupas, e levantam os caídos, e ajudam os órfãos prejudicados, e que andam sem falha diante da face do Senhor, e servem só a Ele, e para eles é preparado este lugar como *herança eterna* (itálicos meus; cf. Charles, II, 434s.).

Provavelmente o auditório e quiçá o doutor da lei esperavam de Jesus uma espécie de lista como a feita acima, como explicação dos requisitos da lei. Então seria possível debater os pontos do que devia e do que não devia ser relacionado. Assim, Jesus tinha duas alternativas óbvias. Ele podia usar a abordagem do Antigo Testamento, e insistir em que a "herança de Israel" era uma dádiva, e que o homem não pode fazer nada para recebê-la. Tal condição provavelmente teria desencadeado um debate estéril. Ou ele podia aliar-se à opinião rabínica, e concentrar-se na lei. Jesus escolheu a segunda alternativa.

Considerando a lei, Ibn al-Ṭayyib sugere outro aspecto possível dos antecedentes do texto. Ele afirma que provavelmente os doutores da lei estavam pouco à vontade com a atitude de Jesus a respeito da lei. De fato, pelo menos alguns rabis de maior projeção (como acabamos de notar) afirmavam que a vida era conseguida guardando-se a lei. Mas eles estavam ouvindo ruídos perturbadores desse jovem rabi. Ele cria ou não que a herança de Israel se fazia disponível através da observância da lei? Ibn al-Tayyib propõe que o "teste" era descobrir uma resposta para esta pergunta (Ibn al-Tayyib, folios 100-104). Se a sugestão de Ibn al-Tayyib for correta, há ainda mais razão de Jesus ter respondido voltando-Se para a lei. Porém, ao invés de apresentar as Suas próprias opiniões, Ele habilmente solicita a opinião do interrogante.

Segunda Fala:

Ele lhe disse:
"O que está escrito na lei? Como o lês?"

A frase "Como lês?" pode significar: "Posso ouvir a exposição das suas autoridades?" (Derrett, 224). Se esta interpretação for correta, o doutor da lei faz essa exposição mediante seleção e ordem, mas sem citar as autoridades. Jeremias argumenta que significa: "Como é que você *recita* (na adoração)?" (cf. Jeremias, *Theology*, 187). Isto explicaria porque o doutor da lei passa a citar o credo. Podem estar incluídos elementos de cada explicação.

Terceira Fala:

E ele respondeu: "Amarás o Senhor teu Deus
de todo o teu coração, de toda a tua alma,
e de toda a tua força, e de toda a tua mente;
e a teu próximo como a ti mesmo."

Em Mateus e Marcos, esta combinação de Deuteronômio 6:5 (amar a Deus) e Levítico 19:18 (amar o próximo) é atribuída a Jesus. Derrett observa duas

ocorrências desta combinação nos Testamentos dos Doze Patriarcas e comenta que "bem pode haver evidência de que essa combinação era comum em alguns círculos na época de Jesus (Derrett, 225). Se assim for, é claro que Jesus *endossou* esta opinião, e fê-la Sua. Assim, o doutor da lei pode estar fazendo a mesma coisa que Jesus fez. Em outras palavras, Jesus sabia que qualquer doutor da lei afirmaria "guarde a lei" como resposta a esta pergunta acerca da vida eterna. Assim, Ele leva o doutor da lei para o tópico acerca da lei. Este, por sua vez, podia estar sabendo que Jesus havia originado ou reafirmado esta combinação de amor a Deus e ao próximo como a essência da lei. Desta forma o doutor da lei cita a posição do próprio Jesus a fim de entrar na discussão, de forma que possa "testar" Jesus quanto à sua lealdade à lei, como sugeriu Ibn al-Ṭayyib.

Seja qual tenha sido a origem desta combinação de textos, e seja qual for o motivo para o seu aparecimento neste diálogo, ela é genial como sumário dos nossos deveres para com Deus e para com os outros. Uma das suas características mais notáveis é o fato de que amor a Deus (encontrado em Deuteronômio) é citado em primeiro lugar, embora no Antigo Testamento Deuteronômio esteja cronologicamente *depois* de Levítico (Darrett, 223). É através do amor *a Deus* que o crente deve aproximar-se das pessoas. Portanto, isto tem profundas implicações para a maneira, razão e objeto do amor ao próximo.

Notamos também que a citação é uma expansão do texto vétero-testamentário, incluindo "com toda a tua mente." Em Mateus 22:37 esta frase aparece na boca de Jesus como substituta para a frase "com toda a tua força." Em Marcos 12:33 ela vem depois de "com todo o teu coração." De fato, o "coração," para o hebreu antigo, era (entre outras coisas) o centro do intelecto (ele guardava a lei "em seu coração," Sl 119:11). Assim sendo, a frase "com toda a tua mente" pode ser considerada como tradução expansiva, no Evangelho em Grego, do significado do texto original hebraico (Derrett, 224, nº 5 oferece outra explicação).

Quarta Fala:

E ele lhe disse:
Respondeste bem; *faze* isto, e *viverás.*

Inúmeras observações podem ser feitas aqui. (1) Barth observa que "Jesus o louva pelo seu bom conhecimento e fiel recitação" (Barth, 417). De fato, o homem tem a teologia certa, mas a questão é: Ele está disposto a agir de acordo com ela? O seu estado intelectual é excelente; o seu desempenho ainda está em dúvida. (2) Como no caso de Simão em 7:43, Jesus evoca a resposta certa do próprio doutor da lei. Ele não lhe diz o que fazer; pelo contrário, o próprio doutor da lei o diz a si mesmo. (3) o doutor da lei fez uma pergunta a respeito

da vida eterna. Jesus amplia a discussão para a vida *toda*. O texto grego apresenta um futuro: "viverás." Isto certamente significa o futuro imediato (isto é, faze isto e viverás na vida seguinte). Contudo, aqui no Oriente Médio, os tradutores sírios e árabes têm concordado repetidamente com a primeira opção. A versão Siríaca Antiga transforma o verbo em presente e diz, literalmente: "faze isto e estás vivendo." As versões Peshitta e Siríaca Harcleana (juntamente com as versões árabes) constróem a gramática um tanto diferentemente, mas também indicam um resultado presente de uma ação presente; faze isto *agora* e *agora* viverás. Finalmente, o texto é uma citação de José em Gênesis 42:18. José está falando a respeito do futuro próximo quando o seu irmão mais novo lhe é trazido. (Na discussão paralela do mesmo tópico em Lucas 18 abaixo, observaremos a mesma mudança de um interesse exclusivo na vida futura para uma inclusão da presente). (4) O verbo *faze* é presente do imperativo, significando "continua fazendo." O doutor da lei havia pedido a definição de um requisito limitado e específico: "o que, *tendo feito*, herdarei..." A resposta é dada na forma de uma ordem para um estilo de vida sem fim, que requer amor ilimitado e irrestrito a Deus e ao próximo.

É claro que a própria lei que o doutor da lei cita estabelece um padrão que *ninguém* pode alcançar completamente. Na discussão paralela acerca da mesma pergunta em Lucas 18:18-30, é estabelecido um padrão que todas as pessoas que estão ouvindo julgam impossível. Elas perguntam: "Por conseguinte, quem pode ser salvo?" A resposta é dada: "O que é impossível para os homens é possível para Deus" (18:26-27). A mesma postura teológica é verificada aqui. Com a Sua resposta, Jesus diz simplesmente: "Você quer *fazer* algo para herdar a vida eterna? Muito bem, tão somente ame a Deus e a seu próximo *continuamente* com a totalidade de tudo o que você é." Nenhuma linha restrita é traçada. Nenhuma lista de quanto se espera, como a que notamos no Enoque Eslavo. Pelo contrário, os requisitos são deixados ilimitados e, como o observa Summers:

> Jesus e Paulo concordam com os seus contemporâneos judaicos em que a completa obediência à lei de Deus era a maneira de estar em dia com Deus. Eles, contudo, descobriram que aquele método era ineficiente na experiência, por causa da incapacidade do homem de prestar obediência completa à lei (Summers, 125).

Encerra-se o primeiro tempo do debate. Mas o doutor da lei ainda não perdeu a esperança de conseguir ganhar a sua entrada na vida eterna. A lei fôra citada. Agora ele precisa de algum comentário, alguma *midrash*. O Deus a quem ele precisa amar é conhecido. Mas quem é "este próximo" a quem ele precisa amar como a si mesmo? Ele necessita de alguma definição, talvez uma lista. Se a lista não for longa demais, pode ser que seja capaz de cumprir as suas exigências. Desta forma ele inicia o segundo tempo do debate.

SEGUNDO TEMPO:

Quinta Fala

Ele, desejando *justificar-se,* disse:
"Quem é meu próximo?"

Esta esperança de auto-justificação não é o caso de "se desculpar perguntando a Jesus, embora ele saiba o que Jesus pensa" (Jeremias, *Parables*, 202; Marshall, 447). Pelo contrário, ele simplesmente ainda espera *fazer* algo e ganhar a vida eterna; daí a pergunta. Karl Barth observa:

> O doutor da lei não sabe que somente por misericórdia ele pode viver e herdar a vida eterna. Ele não quer viver por misericórdia. Ele nem sabe o que é isso. Ele de fato vive por algo bem diferente de misericórdia; pela sua própria intenção e capacidade de se apresentar como homem justo diante de Deus (Barth, 417).

Esta mesma observação foi feita por Ibn al-Ṭayyib, que entendia que essa pergunta significava que o doutor da lei queria "considerar-se plenamente justo" (Ibn al-Ṭayyib, folio 101^{r}). Ibn al-Ṭayyib continua:

> A pergunta feita a Cristo: "Quem é o meu próximo?" é feita a fim de que Ele responda: "Os seus parentes e amigos." Então o doutor da lei responderá: "Tenho amado plenamente a essas pessoas." E então Jesus o louvará e lhe dirá: "Verdadeiramente cumpriste a lei." O doutor da lei então irá embora, pavoneando-se diante do povo no louvor das suas boas obras, e gozando de uma nova honra e confiança, conseguidas com base nesse louvor (Ibn al-Tayyib, folio 101^{v}).

Não há sentido em sondar de modo muito profundo a mente do doutor da lei. Não obstante, Ibn al-Ṭayyib faz sugestões que têm algum mérito. Na discussão paralela com o jovem rico no capítulo 18, de fato a conversa se envereda por esta direção. Ali a lei é recitada. O jovem rico diz tê-la cumprido, e provavelmente espera louvor por seus nobres esforços. Tanto ali, como aqui, o interrogador deve ter-se surpreendido com a virada inesperada da conversa.

Em harmonia com a sugestão de Ibn al-Ṭayyib, observamos que o texto identifica o próximo como o irmão da pessoa, e "os filhos do teu povo" (Lv 19:17-18). Os rabis entendiam que isto incluía todos os judeus. Eles eram divididos quanto aos prosélitos, e tinham a certeza de que os gentios *não* estavam incluídos (Jeremias, *Parables*, 202). Jeremias nota um ditado rabínico de "que os heréticos, os delatores e renegados devem ser empurrados (para o fosso) e

não devem ser tirados" (*Ibid.*, 202s.). John Lightfoot cita um *midrash* acerca de Rute, capítulo quatro:

> Dos gentios, com quem não temos guerra, bem como os que são guardadores de ovelhas entre os israelitas, e outros semelhantes, não devemos planejar a morte; mas se correrem qualquer perigo de morte, não somos obrigados a livrá-los; por exemplo, se algum deles cair no mar, você não precisará tirá-lo; pois está escrito: "Não te levantarás contra o sangue do teu próximo;" mas tal pessoa não é teu próximo (Lightfoot, 107).

Desta forma, o doutor da lei fez a sua pergunta em um mundo que tinha opiniões acerca de quem era o próximo. De fato, como o observa Safrai, "A lei oral não era inteiramente uniforme" (Safrai, *JPFC*, II, 794). Havia um vivo debate acerca de pontos de interpretação.

A forma literária é a de uma balada parabólica de sete cenas, e é como segue:

1. Um homem estava descendo de Jerusalém para Jericó	
e caiu entre *salteadores*,	VIR
E eles o despojaram e espancaram	FAZER
e se foram, deixando-o moribundo.	IR
2. Ora, por coincidência certo *sacerdote* descia por aquela estrada	VIR
e quando o viu	FAZER
passou pelo outro lado.	IR
3. Semelhantemente também um *levita* chegou àquele lugar	VIR
e quando o viu,	FAZER
passou pelo outro lado.	IR
4. E certo *samaritano*, viajando, veio a ele	VIR
e quando o viu	FAZER
teve compaixão dele.	FAZER
5. Dirigiu-se a ele	FAZER
e atou as suas feridas,	
derramando nelas óleo e vinho.	
6. Então colocou-o sobre a sua própria cavalgadura	FAZER
e levou-o à estalagem	
e cuidou dele.	
7. No dia seguinte tomou e deu dois denários ao hospedeiro	FAZER

e disse: "Cuida dele, e o que gastares a mais
eu, quando voltar, te pagarei."

A imortal resposta de Jesus à interrogação do doutor da lei aqui, é considerada como parte do diálogo teológico contínuo com o doutor da lei. Ela é uma introdução a uma segunda pergunta. Como no primeiro tempo, Jesus quer solicitar do interrogador a sua própria resposta. A parábola é contada para tornar isto possível.

No entanto, a um nível mais profundo, como observou astuciosamente T. W. Manson, "A pergunta é irrespondível, e não devia ter sido feita; porque o amor não começa definindo os seus objetos: ele os descobre" (Manson, *Sayings,* 261). A pergunta irrespondível permanece sem resposta; pelo contrário, ela se transforma na resposta que Jesus dá. Inicialmente a estrutura precisa ser examinada. Esta forma especial chamamos de "balada parabólica" por causa das estrofes em forma de balada em que a estória se divide. A ação passa dramaticamente de cena para cena. As primeiras três são dominadas pelos salteadores, o sacerdote e o levita. Em cada caso a ação pode ser caracterizada pelos verbos *vir, fazer* e *ir.* Cada um deles veio, fez algo e se foi. O padrão é mudado pelo samaritano que, ao contrário de todas as expectativas, não se vai. Daí em diante, cada linha descreve uma ação (sete ao todo) da parte do samaritano para servir o homem ferido. A lista é longa porque o samaritano solitário precisa compensar os atos de todos os outros personagens. Ele faz compensação pelas falhas deles, em ordem inversa; daí o paralelismo invertido, parte do qual já foi notado por Crossan (Crossan, 62). O levita (cena 3) poderia pelo menos ter prestado os primeiros socorros. Este é o primeiro grupo de atos do samaritano (cena 5). O sacerdote (cena 2) estava certamente montado, e poderia ter levado o homem a um lugar seguro. O samaritano também faz isto (cena 6). Os salteadores (cena 1) tiram-lhe o dinheiro e o deixam semi-morto, sem intenção de retornarem. O samaritano (cena 7) *paga* do seu próprio bolso, e deixa-lhe provisões suficientes, com a promessa de voltar e pagar mais, se necessário. O clímax ocorre no centro, com a inesperada compaixão do samaritano. A forma de cada cena em três linhas pode ser artificial. Cada uma destas cenas precisa merecer especial atenção.

Cena 1: Os Salteadores

Um homem estava descendo de Jerusalém para Jericó e caiu	
entre *salteadores*	VIR
E eles o despojaram e espancaram	FAZER
e se foram, deixando-o moribundo.	IR

A estrada de vinte e sete quilômetros que desce pelo deserto, de Jerusalém

para Jericó, tem sido perigosa durante toda a sua história. Pompeu teve que varrer "fortalezas de bandoleiros" próximas a Jericó (Strabo, *Geogr.* XIV.2.41; notado em Plummer, 286). Ibn al-Tayyib observa que havia muitos ladrões na estrada de Jericó para Jerusalém (Ibn al-Ṭayyib, folio 102^{r}). Os cruzados construíram um pequeno forte na metade do caminho, para proteger os peregrinos; então, os salteadores da região deviam ser uma ameaça séria. William Thomson faz uma descrição dramática de um grupo de peregrinos viajando pela mesma estrada em 1857 com uma numerosa guarda armada. Um viajante ficou na retaguarda e foi "atacado, roubado, e até despido" (Thomson, II, 445). Desta forma, esta estrada sempre constituiu ambiente perfeito para esta espécie de drama.

A estória intencionalmente não descreve o homem (Marshall, 447). No entanto, um auditório judaico naturalmente presumiria que o viajante era judeu. Ele é espancado, despojado de tudo, e deixado "moribundo." O espancamento provavelmente significa que ele lutou com os seus atacantes. Em 1821, um viajante inglês, J. S. Buckingham, viajou através da Palestina. Perto de Cafarnaum encontrou um grupo de pessoas que havia sido atacado por assaltantes. Duas delas haviam resistido e foram espancadas tão gravemente que precisaram ser deixados para trás (Buckingham, 475; *cf.* também Jeremias, *Parables*, 203). Os rabis identificavam estágios para a morte. "Semi-morto" conforme o texto, é equivalente a uma categoria rabínica de "próximo à morte," que significava "a ponto de morrer." O estágio seguinte era chamado "quase expirando" (Lightfoot, 108). É claro que o homem ficou inconsciente, e não podia, portanto, identificar-se. E também, a sua identidade não podia ser estabelecida por qualquer circunstante.

A condição do viajante ferido não é um incidente apenas curioso. Ele está inconsciente e despojado. Estes detalhes são construídos habilmente, para criar a tensão que está no cerne do drama. O nosso mundo do Oriente Médio era e é formado por várias comunidades étnico-religiosas. O viajante é capaz de identificar os estranhos de duas maneiras. Ele pode falar com o desconhecido na estrada e identificá-lo por sua maneira de falar, ou até mesmo antes disso, ele pode identificá-lo pela sua maneira de vestir. No século I, as várias comunidades étnico-religiosas da Palestina usavam um número surpreendentemente grande de línguas e dialetos. Falando-se apenas do hebraico, havia o hebraico clássico, o hebraico bíblico posterior, e o hebraico do Mishna. Mas além do hebraico, podia-se encontrar comunidades estabelecidas na Palestina que usavam aramaico, grego, asdodeu do sudoeste, samaritano, fenício, árabe, nabateano e latim (cf. Rabin, *JPFC*, II, 1001-1037). O país tinha muitas comunidades estabelecidas de pagãos (c. Flusser, *JPFC*, II, 1065-1110). Ninguém que estivesse viajando por uma estrada importante da Palestina podia estar certo de que o estranho que encontrasse iria ser um compatriota judeu. Algumas perguntas rápidas e o seu dialeto ou língua o identificariam. Mas que fazer se ele estivesse inconsciente à margem da estrada? Nesse caso, a pessoa precisaria dar uma rápida olhada em suas roupas. Recentemente foram descobertos em Marissa, na Palestina, de-

senhos murais de roupas helênicas características. Estes aparecem em antigas galerias de túmulos de uma comunidade sidônia que vivia ali na Palestina (Foerster, *JPFC*, II, 973). Estes desenhos que decoram os túmulos demonstram conclusivamente que as roupas judaicas e não-judaicas podiam ser diferenciadas de longe, na Palestina do século I. As várias comunidades étnicas de Dura-Europos, com os seus estilos distintivos de roupa, são pintadas em afrescos dos séculos II/III. Este padrão permanece imutável, e até aldeias separadas da Palestina e do Líbano tinham a sua maneira tradicional e distinta de se vestir. Lamartine, viajando pela Palestina em 1832, escreve que observou um grande grupo de árabes à distância, e casualmente notou que eles eram de Nablus, "cujas roupas a tribo estava usando" (Lamartine, 389). No século I, pelo menos, gregos e judeus tinham roupas diferentes e características. Mas que fazer se o homem à beira da estrada estivesse despojado de suas roupas? Desta forma ele estava reduzido a um mero ser humano em estado de necessidade. Ele não pertencia à comunidade étnica ou religiosa de ninguém! É uma pessoa que os assaltantes deixam ferido à beira da estrada. Quem se desviará do seu caminho para prestar ajuda?

Cena 2: O Sacerdote

Ora, por coincidência certo sacerdote descia	VIR
por aquela estrada	
e quando o viu	FAZER
passou pelo outro lado.	IR

É quase certo que o sacerdote está a cavalo. Deduzimos isto do fato de que os sacerdotes pertenciam às classes mais elevadas da sua sociedade. Nesta conexão Stern observa: "Já quase no fim do período do Segundo Templo, o sacerdócio era a classe prestigiosa e de elite na sociedade judaica" (Stern, *JPFC*, II, 582). Em outro trecho ele se refere aos sacerdotes como pertencentes à "classe mais elevada" (*ibid.* 561, 582). No Oriente Médio, ninguém que tenha uma posição elevada na sociedade sai a pé para uma viagem de vinte e sete quilômetros no deserto. Os pobres andam. Todas as outras pessoas em geral, e as classes mais elevadas em particular, sempre vão montadas. Este é o pressuposto natural da parábola. O mesmo tipo de subentendido acontece na cena brasileira quando um fazendeiro diz: "Vou à cidade." Se o destino está a vinte e sete quilômetros de distância, você *sabe* que ele estará indo de carro ou a cavalo. Ele não menciona o seu carro ou o seu cavalo. Não há necessidade de fazê-lo. De fato, quando o samaritano aparece, ele também está montado, mas este fato não é mencionado. Acontece que o fato de ele estar montado em um animal funciona na estória, e por isto é mencionado, mas só depois que o samaritano já está em cena. Além disto, sem esse animal a estória perde grande parte do seu impacto. Se o sacerdote estivesse vindo a pé, que poderia ele ter feito, a

não ser prestar os primeiros socorros e sentar-se, esperando que passasse alguém com uma montaria que *realmente* pudesse ajudá-lo? A parábola contém o pressuposto de que o samaritano *faz,* pelo menos o sacerdote *poderia* ter feito. Se isto não é verdade, seremos obrigados a concluir: "Claro que o samaritano podia ajudar àquele homem; ele era o único que realmente podia fazê-lo." Pelo contrário, esta parábola presume um potencial igual de serviço, pelo menos da parte do sacerdote e do samaritano. Finalmente, o samaritano podia ser um homem pobre, não obstante presume-se que ele tinha uma montaria. Quanto mais o sacerdote! De fato, a elevada condição social do sacerdote nos dá a idéia de um aristocrata bem montado. Desta forma, a parábola em seu contexto original nos apresenta o quadro de um sacerdote passando, vendo o homem ferido (presumivelmente a certa distância), e depois afastando a sua cavalgadura para a outra margem da estrada, e seguindo o seu caminho.

Tentando reconstruir o mundo em que o sacerdote vivia e pensava, é interessante recorrermos a Sirach 12:1-7 (na Bíblia Matos Soares, Eclesiástico 12:1-7):

> – Se fizeres o bem, sabe a quem o fazes,
> e terás muito mérito nele.
> Faze bem ao justo, e receberás uma grande recompensa,
> se não dele, pelo menos do Senhor...
> Dá ao compassivo,
> *e não protejas o pecador...*
> Dá ao que é bom,
> *e não protejas o pecador*
> Faze bem ao humilde,
> *e não dês ao ímpio;*
> Impede que se lhe dê pão,
> a fim de se não tornar deste modo mais poderoso do que tu,
> porque acharás dobrado mal
> por todos os bens que lhe fizeres,
> porque o Altíssimo aborrece também os pecadores,
> *e pagará aos ímpios com o castigo.*
> Dá ao que é bom,
> *e não protejas o pecador* (Itálicos meus).

Desta forma, a ajuda oferecida a pecadores podia ser considerada como uma ação contra o próprio Deus, que detesta os pecadores. Sobretudo, as mãos dos pecadores não deviam ser fortalecidas. É claro que Ben Sirach acautela contra ministrar ajuda a *qualquer* estranho. Pode ser que o sacerdote tivesse sido influenciado por essas idéias, vigentes em sua época. Mais provavelmente, ele era prisioneiro do seu próprio sistema legal/teológico. O problema do sacerdote, escreve Derrett, é um "equilíbrio de mandamentos" (Derrett, 212). Os rabis ensinavam:

> Por isto sabemos que se um homem vê o seu próximo morrendo afogado, sendo atacado por feras, ou por ladrões, é obrigado a salvá-lo! Baseado no versículo: "não permanecerás como espectador diante do sangue do teu próximo" (B.T. *Sanhedrin* 73a, Sonc., 495).

Mas na verdade o sacerdote não foi testemunha ocular do ataque dos assaltantes. Além disso, como podia estar ele certo de que o homem ferido era um próximo? Quando encontra um corpo mudo e despido, ele fica paralisado. Sem poder falar, e sem roupas que o identificassem, os passantes não podiam dizer quem era o ferido. Sobretudo, havia não somente a possibilidade de que o ferido não fosse judeu:ele também podia estar morto; se assim fosse, qualquer contato com ele contaminaria o sacerdote. O sacerdote recebe, distribui e come dízimos. Se ele se contaminar, não poderá fazer nenhuma dessas coisas, e a sua família e seus servos sofrerão com ele as conseqüências do seu gesto.

Um dízimo dos dízimos, chamado de "oferta movida," era dado pelos levitas aos sacerdotes para que este o consumisse juntamente com sua família. Ele podia ser comido somente em um estado de pureza ritual (Safrai, *JPFC*, II, 819). E também, enquanto estivesse sob a interdição por causa da contaminação ele não podia oficiar em nenhuma cerimônia e não podia vestir as suas filactérias (*ibid.*,799). Além do mais, a lei escrita relacionava cinco fontes de contaminação. O contato com um cadáver estava no topo da lista. A lei oral acrescentava mais quatro. O contato com um não-judeu era a primeira desta lista adicional (*Ibid.,* 829). Desta forma, aquele pobre sacerdote estava correndo um grande perigo de contrair impureza ritual em sua forma mais severa, do ponto de vista da lei escrita tanto quanto da oral.

A pureza ritual era um assunto muito sério. Safrai escreve:

> as regras de pureza eram ... sempre consideradas como um fim em si mesmas, e não apenas um meio tendo em vista um fim. Elas eram consideradas como a melhor maneira de se evitar o pecado e alcançar os píncaros da santidade, como todos os textos afirmam, de Philo até o período tanaítico (*Ibid.*, 832).

Desta forma, o sacerdote luta com a tendência de ser um homem bom. Ele procura evitar o pecado e alcançar a santidade. Uma parte adicional da sua luta relaciona-se ao fato de que ele está (da mesma forma que o homem ferido) viajando *descendo* de Jerusalém para Jericó. Grande número de sacerdotes servia no templo por períodos de duas semanas, e vivia em Jericó. Qualquer sacerdote que saísse de Jerusalém a caminho de Jericó, presumia-se que tivesse cumprido o seu período de serviço no templo, e estivesse indo para casa (Safrai, *JPFC*, 870). Somos informados de que "A purificação ritual geralmente tinha lugar no Templo" (*Ibid.,* 877). Sobretudo, os dois sacrifícios diários realizados no Templo eram executados por sacerdotes, levitas e leigos judeus chamados

de "delegação de Israel." Durante a cerimônia um gongo era tocado na hora de se oferecer incenso. Ao som desse gongo o chefe da delegação de Israel fazia com que todos os impuros se colocassem de pé diante da porta Oriental em frente ao altar. Alguns comentaristas afirmam que essas pessoas eram sacerdotes impuros que eram obrigados a ficar ali "para que se envergonhassem pela sua remissão devida ao fato de terem contraído impureza" (Danby, 587, nº 12; cf. Mishna *Tamid* 4, 6). É fácil imaginar a terrível humilhação que o sacerdote sentiria se contraísse impureza ritual. Tendo provavelmente acabado há pouco de completar as suas duas semanas como *dirigente* da adoração no Templo, ele agora precisaria voltar humilhado e ficar de pé diante da porta Oriental, juntamente com os impuros? E sobretudo, além da humilhação que isso acarretava, o processo de restauração da pureza ritual era caro e consumia tempo. Incluía a busca, a compra e a queima de uma novilha vermelha até tornar-se cinzas, e o ritual levava uma semana toda. Desta forma, é fácil entender a situação do sacerdote quando repentinamente dá com um homem inconsciente à beira da estrada.

Mais especificamente, ele não pode aproximar-se mais do que quatro côvados de um cadáver sem se contaminar, e ultrapassaria esse limite se somente quisesse assegurar-se das condições do ferido. E então, se este *estivesse* morto, o sacerdote precisaria rasgar as suas vestes. Este ato "entrava em conflito com a obrigação de destruir coisas valiosas" (Derrett, 213). Derrett acha que as esposas, servos e colegas teriam aplaudido o fato dele ter negligenciado o homem ferido, e que os fariseus o julgariam justificado por não ter parado, e "com o direito de passar de longe" (*Ibid.*, 215). Finalmente, o mandamento de não se contaminar era incondicional. Portanto, o sacerdote tinha o direito legal de passar de longe (*Ibid.*, 213). Comentando os antecedentes judaicos desta parábola, Oesterley escreve:

> A razão do crescimento e desenvolvimento da Lei Oral era a necessidade de se atender os novos casos, que cresciam cada vez mais, que as experiências da vida faziam surgir. Portanto, esse sistema era o culpado; de forma que o sacerdote e o levita são considerados como vítimas de um sistema mau, ou pelo menos inadequado (itálico do autor; Oesterley, 163).

O sacerdote era vítima de um sistema ético/teológico que era um livro de regras. A vida para ele era um sistema codificado de "faça" e "não faça." Esta mentalidade persiste em muitas formas hodiernamente, e continua alegando oferecer a segurança de ter respostas rápidas para todos os problemas e interrogações da vida. As respostas dão ao devoto a certeza de que ele está agindo corretamente e parece adequado, até que damos com um homem inconsciente no acostamento de uma estrada. Quando o fazemos, descobrimos que sutilmente as obrigações são: "Mantenha a sua posição no seio da comunidade" e não "Estenda a mão livremente para a pessoa necessitada à beira da es-

trada." Esta dinâmica parece ter dominado o sacerdote, fazendo-o passar pelo outro lado.

Cena 3: O Levita

Semelhantemente também um levita chegou àquele lugar	VIR
e quando o viu	FAZER
passou pelo outro lado.	IR

Tanto o levita quanto o sacerdote cumpriram o padrão de Vir-Fazer-Ir estabelecido pelos assaltantes. O sacerdote e o levita contribuem para os sofrimentos do homem ferido, pela sua negligência. A palavra "semelhantemente" indica que o levita estava também descendo, e assim, seguindo o sacerdote.

É quase certo que o levita soubesse que havia um sacerdote à sua frente. Derrett pensa que o samaritano também sabia que os outros haviam passado pelo homem ferido. Ele raciocina que era inevitável que o samaritano visse os outros na estrada, não importando a direção em que estivesse viajando, "em vista da natureza dos ferimentos do homem, e das voltas da estrada, que tornavam improvável a passagem de um grande lapso de tempo e uma prolongada ausência de contato visual" (Derrett, 217). Marcas da antiga estrada romana ainda são visíveis, e este escritor andou pessoalmente quase toda a sua extensão. A declaração de Derrett a respeito das curvas da estrada é verdadeira. A pessoa é capaz de ver a estrada adiante por uma considerável distância, a maior parte do caminho. Além disso, tendo viajado de camelo, de jumento e a pé pelas estradas do deserto do Oriente Médio, durante mais de vinte anos, sei que o viajante fica *extremamente* interessado a respeito de quem mais está na estrada. A sua vida pode depender disso. Uma pergunta feita por um circunstante nos arrabaldes da última aldeia antes de começar o deserto; uma breve troca de palavras com um viajante vindo da outra direção; rastros frescos impressos na terra fofa à margem da estrada, em que homens e animais preferem trafegar; um vislumbre, no ar claro do deserto, de uma figura vestida adiante; todos estes incidentes são fontes potenciais de conhecimento para o levita viajante. Como já verifiquei por observação, os aldeões do Oriente Médio presumem que o levita sabe que há um sacerdote à sua frente na estrada. Para eles a *estória* o subentende. É talvez mais verdadeiro a estória presumir que o levita sabia que o sacerdote o antecedera na estrada, do que presumir a ignorância desse fato. Este detalhe é significativo para o enredo do drama. O nosso raciocínio é o seguinte: O levita não está limitado por tantas regras quanto o sacerdote. Derrett observa: "um levita podia, se o desejasse, ter-se permitido a mais liberdade de ação do que um sacerdote" (*Ibid.*, 211). Jeremias escreve: "ao levita era requerido apenas observar a pureza ritual no curso das suas atividades litúrgicas" (Jeremias, *Parables,* 203). Assim, ele *podia* prestar ajuda, e se o homem estivesse

morto ou morresse às suas mãos, a repercussão para ele não teria sido tão séria.

Ao contrário do sacerdote, o levita se aproxima do homem. Isto é expresso por suas ações. O sacerdote, viajando, viu e passou de longe. Mas o levita *chegou àquele lugar,* e então viu e passou. Plummer escreve: "O levita chegou bem perto dele, viu e passou" (Plummer, 287). O levita de fato "chegou ao lugar" (mesmo que *genomenos* seja omitido). Assim, o levita pode ter cruzado a linha de contaminação de quatro côvados, e satisfeito a sua curiosidade com uma olhada mais de perto. E então decidiu-se a não dar ajuda e passou adiante. O medo de contaminação não pode ser o seu motivo mais forte. O medo dos assaltantes, pode ser. Mais provavelmente é o exemplo do sacerdote, seu superior, que o detém. Ele pode dizer: "Se o sacerdote que está à sua frente nada fez, porque eu, um mero levita, devo me preocupar?" Porém, além disso,

> o levita, por sua vez, pode ter pensado consigo mesmo, que não devia caber-lhe a tarefa de desempenhar um ofício perigoso, do qual o sacerdote acabara de se esquivar; dever não devia ser; se assim o fosse, o outro jamais teria se omitido. O ato de se atirar agora a essa tarefa seria uma espécie de afronta ao seu superior, uma acusação implícita contra ele, de desumanidade e dureza de coração (Trench, 314).

Se parasse, mais do que acusá-lo de "dureza de coração," o levita estaria criticando a interpretação da lei feita pelo sacerdote! Quando o profissional lê os dados de certa maneira, quem é o pobre leigo para colocar o seu julgamento em questão?

O levita, à semelhança do sacerdote, não pode saber se o ferido é um próximo ou não. Esta pode ser a razão porque ele se aproxima dele. Talvez ele possa falar. Não conseguindo descobri-lo, ele então continua o seu caminho. Sejam quais tenham sido as suas razões, o resultado é o mesmo: a despeito da sua profissão religiosa, nada em toda a orientação leva-o a ajudar o homem ferido.

O levita pertence a uma classe social mais baixa do que o sacerdote, e podia estar a pé. De qualquer forma, ele poderia ter prestado os socorros médicos básicos, mesmo que não tivesse meios para levar o homem a um lugar seguro. Se ele estivesse a pé, podemos imaginá-lo dizendo para si mesmo: "Não posso carregar este homem até um lugar seguro; devo então sentar-me aqui a noite toda a arriscar-me a ser atacado pelos mesmos ladrões?" De qualquer forma, ele sai de cena, seguindo o sacerdote.

Cena 4: O Samaritano

E certo *samaritano*, viajando, veio a ele VIR

e quando o viu FAZER
teve compaixão dele. FAZER

Como em 14:18-20 e 20:10-14, estamos tratando de uma progressão de três personagens. Depois do aparecimento do sacerdote e do levita, o auditório espera um leigo judeu (Jeremias, *Parables*, 204). A seqüência natural seria sacerdote-levita-leigo, mas também, como já observamos, essas mesmas três classes de pessoas oficiavam no templo. Da mesma forma como delegações de sacerdotes e levitas subiam a Jerusalém e voltavam depois das suas duas semanas determinadas, também a "delegação de Israel" subia para servir com eles. Depois dos seus períodos de serviço esperava-se naturalmente que os três grupos estivessem na estrada voltando para casa. O ouvinte nota o primeiro e o segundo, e espera o terceiro. A seqüência é interrompida, todavia, para o grande choque e surpresa do auditório, o terceiro homem a aparecer na estrada é um dos odiados samaritanos. Os heréticos e membros de seitas são geralmente mais desprezados do que os incrédulos. Os séculos de animosidade entre os judeus e os samaritanos são expressos na sabedoria de Ben Sirach (Eclesiástico 50:25-26), de cerca de 200 A.C.:

> Dois povos aborrecem a minha alma,
> e o terceiro, que eu aborreço, não é um povo:
> Os que habitam no monte Seir, e os filisteus,
> e o povo insensato que habita em Siquém.

Assim, os samaritanos são comparados aos filisteus e os edomitas. A Mishna declara: "Aquele que come o pão dos samaritanos é como aquele que come a carne de suínos" (Mishna *Shebiith* 8:10, Danby, 49). Durante toda a época de Jesus foi intensificada a amargura entre judeus e samaritanos pelo fato de os samaritanos terem contaminado o templo durante uma festa de páscoa, poucos anos antes, espalhando ossos humanos pelo pátio do templo (cf. Josefo, *Antigüidades,* 18:20). Oesterley observa:

> Os samaritanos eram publicamente amaldiçoados nas sinagogas; diariamente era feita uma petição a Deus para que os samaritanos não fossem participantes da vida eterna (Osterley, 162).

Jesus poderia ter contado uma estória acerca de um judeu nobre ajudando um odiado samaritano. Uma estória assim teria sido absorvida mais facilmente pelas emoções do auditório. Pelo contrário, temos o odiado samaritano como herói. Este escritor só pode confessar que em vinte anos não teve a coragem de contar aos palestinos uma estória a respeito de um israelense nobre, nem uma estória acerca de um turco magnânimo para os armênios. Só a pessoa que viveu fazendo parte de uma comunidade que tinha um inimigo tradicional entranha-

damente odiado pode entender inteiramente a coragem de Jesus em fazer o desprezado samaritano aparecer como moralmente superior aos líderes religiosos do auditório. Assim, Jesus atinge um dos sentimentos de ódio mais profundos do auditório, e dolorosamente o expõe.

A palavra grega "compaixão" (*splanchnizomai*) tem em sua raiz a palavra "entranhas" (*splanchnon*). É uma palavra muito forte como figura, tanto em grego como em semítico (cf. Bailey, *Cross*, 55s.). De fato, o samaritano tem uma "reação entranhável" profunda para com o homem ferido. A versão Siríaca Antiga expressa a intensidade desta palavra, traduzindo: "Ele teve compaixão dele e mostrou misericórdia," usando dois verbos fortes. Os samaritanos não são gentios. Obedecem à mesma Torá que também lhe diz que o seu próximo é o seu compatriota e consangüíneo. Ele está viajando na *Judéia*, e lhe é menos provável que o ferido anônimo seja um próximo, do que para o sacerdote ou o levita. A despeito disto, *ele* é quem age.

O texto desenvolve uma progressão clara, à medida em que nos movemos através das cenas. O sacerdote apenas "*descia por aquela estrada.*" O levita *chegou àquele lugar.* O samaritano *veio a ele.* Como Derrett já observou, ele também se arrisca a contaminar-se; se ele incorresse nessa contaminação, ela se estenderia aos seus animais e seus bens (Derrett, 217). Tendo pelo menos um animal, e provavelmente mais (como notaremos), e talvez alguns bens, ele é um alvo ideal para os mesmos assaltantes que podiam respeitar um sacerdote ou um levita como "religiosos," mas não hesitariam em atacar um odiado samaritano.

O samaritano tem uma vantagem. Como estranho, ele não seria influenciado, pelos atos do sacerdote e do levita, como um leigo judeu poderia ser. Não sabemos em que direção o samaritano está indo. Se está subindo, acabou de passar pelo sacerdote e pelo levita, e assim tem uma idéia bem clara da maneira como estes agiram. Se ele também está descendo, ele, como o levita, provavelmente sabe quem está à sua frente. Assim, mais ou menos como o levita, ele pode dizer: "Este homem inconsciente é provavelmente judeu, e esses judeus o deixaram aqui para morrer. Por que iria eu me envolver?" Como notaremos, se ele se envolver, arrisca-se a sofrer a retaliação da família e dos amigos do próprio judeu que está ajudando. A despeito de todas estas considerações, ele sente profunda compaixão pelo homem ferido, e essa compaixão é imediatamente traduzida em atos concretos.

Cena 5: Os Primeiros Socorros

Dirigiu-se a ele
e atou as suas feridas,
derramando nelas óleo e vinho.

O centro da parábola descreve o aparecimento inesperado do samaritano compassivo. O restante da ação é a expressão dessa compaixão. Nesta cena o samaritano presta os primeiros socorros que o levita deixara de oferecer ao ferido.

Como em muitas parábolas, a linguagem é enganosamente simples. O samaritano precisa primeiramente limpar e suavizar as feridas com óleo, e depois desinfetá-las com vinho, e finalmente atá-las. Todavia, esta não é a ordem das frases no texto. Menciona-se em primeiro lugar que ele atou as feridas. Consideremos que a sintaxe grega faz com que as ações sejam simultâneas. Mas as versões siríacas e árabes sem exceção usam os verbos no passado — ele atou e derramou. Estas traduções tornam ainda mais notável a ordem das ações. Não é possível imaginar o fato de ser mencionado em primeiro lugar que as feridas foram atadas, para aumentar o impacto das insinuações teológicas do ato? Como Derrett notou, o ato de atar as feridas é "figura usada para expressar o ato de Deus ao salvar as pessoas" (*Ibid.,* 220). Deus diz a Jeremias: "Porque te restaurarei a saúde, e curarei as tuas chagas" (Jr 30:17). Nos dez primeiros versículos de Oséias 6, há nada menos do que doze frases que fazem eco aqui:

ele nos despedaçou
ele nos sarará
ele nos revigorará
ele nos levantará
viveremos diante dele
ele descerá sobre nós
o vosso amor é como... o orvalho da madrugada, que cedo passa
Pois misericórdia quero, e não sacrifício
eles transgrediram a aliança
hordas de salteadores que espreitam alguém
sacerdotes... praticam abominações
Vejo uma cousa horrenda na casa de Israel.

O primeiro ato curador de Deus é atar as feridas de Efraim. De fato, estas frases reunidas poderiam constituir um prólogo apropriado para esta parábola. Cada frase pode aplicar-se a alguma parte do drama, à medida que ele se desenrola. Especificamente neste texto Efraim é despedaçado e abandonado, e finalmente grita pedindo socorro. Somos então informados de que Yahweh

nos sarará (atará)
nos revigorará
nos levantará
descerá sobre nós.

Estas quatro frases se aplicam igualmente ao samaritano, que primeiro

"atou as suas feridas." O simbolismo é claro e forte. Deus é Quem salva e escolhe os Seus agentes como quer. Semelhantemente aqui Deus age soberanamente para salvar, e o agente, surpreendentemente, é um samaritano, um estranho rejeitado. Como observaremos, estas figuras podem ser entendidas de maneira a terem implicações cristológicas.

Sobretudo, o óleo e o vinho não eram remédios que comumente se usavam para prestar primeiros socorros. Eram, isto sim, "elementos sacrificiais na adoração do templo" (Derrett, 220). Semelhantemente, o verbo "derramar" provém da linguagem litúrgica. Havia libações em conexão com os sacrifícios. No entanto, durante séculos soou o clamor para o povo ir além dos rituais, e fazer um esforço para reagir adequadamente ao que Deus havia feito em seu favor. Oséias (6:6) e Miquéias (6:7-8) pediram amor inabalável, e não sacrifícios. Nas cartas paulinas, temos este mesmo progresso, da linguagem do serviço sacrificial para uma discussão de atos de amor abnegado, onde Paulo fala da sua própria vida como uma libação derramada "sobre o sacrifício e serviço da vossa fé" (Fp 2:17). Paulo também conclama os cristãos romanos a oferecer as suas vidas como "sacrifício vivo" (Rm 12:1). Assim, para os profetas, a linguagem do altar sacrificial traz à lembrança uma preocupação por amor abnegado. Para Paulo, essa linguagem se confunde com essa conclamação. O sacerdote e o levita judaico eram os profissionais religiosos que conheciam os rituais exatos da liturgia prescrita. Na adoração, ele oficiavam em sacrifícios e libações. Eles derramavam o óleo e o vinho no altar, diante de Deus. Aqui, na parábola, a mesma linguagem cheia de significado é aplicada ao samaritano, logo depois que o sacerdote e o levita haviam falhado miseravelmente diante da oportunidade de fazer o "sacrifício vivo." É o odiado samaritano que derrama a libação sobre o altar das feridas desse homem. Como o observa Derrett: "Para mostrar o que é o *hesed* (amor inabalável) que Deus requer, não se pode ser mais conveniente do que empregando óleo e vinho para curar um homem ferido" (Derrett, 220). A reação altruísta do samaritano diante das necessidades daquele homem (inclusive esta simples libação) é uma profunda expressão do amor inabalável pelo qual os profetas estavam clamando. É o *samaritano* quem derrama a verdadeira oferta aceitável a Deus.

Não obstante, se e quando o homem recuperar a consciência, o samaritano pode ser insultado por sua caridade, porque "óleo e vinho são objetos proibidos, se provém de um samaritano" (*Ibid.,* 220). Eles não haviam provindo apenas de um samaritano impuro, mas também o dízimo deles não havia sido pago,e aceitando-os, o homem ferido incorria na obrigação de pagar o dízimo daqueles líquidos. Ele havia acabado de ser assaltado, e obviamente não tinha como pagar, nem mesmo a sua conta de hotel. Como o indica Derrett suscintamente, os fariseus ficariam jubilosos se o homem ferido exclamasse: "Sai, cutano (II Re 17:24, 30), não preciso do seu óleo nem do seu vinho!" (Derrett, 221).

Cena 6: O Transporte para a Estalagem

Então colocou-o sobre a sua própria cavalgadura
e levou-o à estalagem
e cuidou dele.

Como já notamos, estes são atos de misericórdia que o sacerdote montado deixou de realizar. A frase peculiar aqui traduzida como "a sua própria cavalgadura" não é a construção genitiva comum. Esta frase provavelmente indica que ele tinha outros animais, talvez carregados de mercadorias. Este animal é a sua montaria pessoal (*cf.* Jeremias, *Parables*, 204; Bishop, 172; Derrett, 217). A versão Siríaca Antiga faz com que a cavalgadura se torne um jumento, o que pode ser a expressão original que está por trás do texto. Não estamos certos a respeito do ato seguinte do samaritano. O texto grego pode ser desta forma interpretado: "Ele *o levou* para a estalagem," ou "Ele o guiou (o jumento) para a estalagem," ou "Ele o guiou (o jumento) para a estalagem." O verbo pode significar *levar* ou *guiar*, e o pronome pode ser masculino (ele, o homem), ou neutro (ele, o animal). Com facilidade os jumentos do Oriente Médio podem carregar duas pessoas, e se presumirmos a primeira hipótese, o samaritano está levando o ferido na sua garupa. Se presumirmos a segundo hipótese, ele está agindo na condição de servo, e guiando o animal até a estalagem. As diferenças sociais entre cavaleiro e cavalariço no Oriente Médio são importantíssimas. Com surpresa e humilhação, Hamã (que esperava ser o cavaleiro) se encontra puxando pela brida o cavalo em que está cavalgando o seu inimigo Mordecai (Et 6:7-11). Estas mesmas atitudes sociais permanecem inalteradas depois de séculos. Louis Burckhardt, famoso viajante suíço do começo do século XIX, certa vez chocou os seus companheiros de viagem no Oriente Médio, permitindo que o seu servo cavalgasse o seu camelo, enquanto ele, Burckhardt, caminhava a pé (Sim, 254). Em numerosas ocasiões tentei convencer um jovem que guiava o jumento em que eu montava, a que montasse na minha garupa. Ele sempre se recusou a fazê-lo, porque cavalgar comigo seria (segundo o seu ponto de vista) presunção. Assim, podemos ter aqui um caso de um mercador da classe média com vários animais e alguma mercadoria, que assume a forma de servo, e *guia* o jumento até a estalagem.

A disposição que ele demonstrou ao dirigir-se a uma estalagem e ali permanecendo a noite toda ministrando às necessidades do homem ferido é outro ato de amor abnegado. A legislação mosaica estabelecia cidades de refúgio para as pessoas que estavam ameaçadas de morte devido à vingança do sangue. Essa legislação propiciava uma válvula de escape para um costume que não conseguia erradicar. O conceito de retaliação, profundamente expresso no Antigo Testamento, ainda continua em vigor. A lei moderna em muitos países do Oriente Médio também faz certas concessões à morte devido à vingança do sangue. Thomson admite que originalmente ele pensara neste assunto como "um

costume curioso de história antiga." Depois, em aldeias da Galiléia superior ele o observou como parte contínua da vida.

> Porém, da mesma forma como na comunidade judaica da época de Moisés, aqui também, o costume de vingança do sangue está arraigado de maneira profunda demais para colocar-se sob o controle dos senhores feudais da terra; de fato, eles mesmos e suas famílias se obrigam por ele, e por suas exigências severas. É claro que Moisés, revestido de toda a influência e poder de um legislador inspirado, não foi capaz de erradicar esse terrível costume, e foi meramente comissionado para mitigar os seus horrores, estabelecendo cidades de refúgio, com certas regulações humanitárias, descritas minuciosamente em Números XXXV e em Deuteronômio XIX... a lei da retaliação continua com toda a sua força, e é executada com energia pelas... tribos em toda parte (Thomson, I, 447).

Assim, este fenômeno era um problema para a sociedade do Antigo Testamento, e continuou em pleno vigor até o século XIX. Thomson continua, explicando que esta retaliação é feita contra qualquer membro da família do atacante ou seus amigos, quando *qualquer* ferimento corporal é inflingido. Se estiver disponível, o próprio assaltante é procurado; se não, qualquer pessoa relacionada com ele da forma mais remota pode sofrer. Thomson explica:

> Uma das características cruéis da *lex talionis* é que se o homicida em pessoa não pode ser encontrado, os vingadores do sangue têm o direito de matar qualquer outro membro da família, e depois qualquer conhecido, não importa quão remoto seja, e finalmente qualquer membro da tribo ou nação... Vários de meus conhecidos íntimos foram literalmente despedaçados pelos furiosos vingadores de sangue, e em certos casos essas pobres vítimas não tinham nenhuma implicação possível com o clã envolvido (Thomson, I, 448).

Estamos tratando de uma reação irracional, e não de uma ação racional. Não temos evidência de qualquer estalagem no meio do deserto. O pressuposto natural da estória é que o samaritano levou o homem, descendo para Jericó. Ibn al-Tayyib lança este pressuposto (folio 104^{r}, e também Dalman, *Sacred*, 245; Ibn al-Ṣalıbı, II, 121). De qualquer forma a estalagem encontra-se em um povoado ou está em contato com uma aglomeração populacional. O samaritano, permitindo a sua identificação, corre o grave risco de deixar que a família do ferido o procure para vingar-se *dele*. Afinal de contas, quem mais pode ser encontrado? A mente grupal do camponês do Oriente Médio faz um julgamento totalmente ilógico neste ponto. O estranho que se envolve em um acidente é freqüentemente considerado, de forma parcial ou total, como o responsável pelo acidente. Afinal de contas, por que ele parou? As mentes irracionais, pro-

curando um alvo para a sua retaliação, não fazem juízos racionais, especialmente quando a pessoa envolvida é parte de uma comunidade pertencente a uma minoria odiada. Grande parte do que estamos argumentando não requer uma atitude cultural característica do Oriente Médio, mas é uma reação humana comum. Um equivalente cultural nos Estados Unidos poderia ser um índio das planícies, em 1875, entrando em Dodge City com um "cow-boy" escalpelado sobre o cavalo, procurando um quarto no hotelzinho local, e passando ali a noite para cuidar dele. Qualquer índio que tivesse coragem para tanto teria sorte se conseguisse sair vivo da cidade, *mesmo* que tivesse salvo a vida do "cow-boy." Assim acontece com o samaritano da parábola: o seu ato de bondade *não* fazia diferença. A cautela o teria levado a deixar o ferido à porta da estalagem e desaparecer. Pode ser que o homem ainda estivesse inconsciente, caso em que o samaritano estaria completamente protegido. Ou o samaritano podia permanecer anônimo para o homem ferido. Mas quando passa a noite na estalagem para cuidar do homem, e promete voltar, o anonimato torna-se impossível.

A coragem do samaritano é demonstrada em primeiro lugar quando ele pára no deserto (pois os ladrões ainda estão nas redondezas). Mas a sua verdadeira valentia é verificada neste ato final de compaixão na estalagem. O problema não é a sua coragem, mas o preço que ele está disposto a pagar para completar o seu ato de compaixão. Ele continua a pagar esse preço na cena final.

Cena 7: O Pagamento Final

No dia seguinte tomou e deu dois denários ao hospedeiro
e disse: "Cuida dele, e o que gastares a mais
eu, quando voltar, lhe pagarei."

Assim a estória completa um círculo. A inversão de temas nas estrofes desta balada parabólica torna claras as razões para esta cena final. A parábola, como estória, poderia facilmente ter acabado quando o homem ferido foi levado a um lugar seguro. Mas não: tendo compensado as falhas primeiramente do levita, depois do sacerdote, finalmente o samaritano faz compensação até pelos ladrões. Exatamente o inverso do ato dos ladrões realizado pelo samaritano pode ser visto da seguinte maneira:

Os Assaltantes	*O Samaritano*
Roubaram-no	Paga por ele
Deixam-no moribundo	Deixa-o sob cuidados
Abandonam-no	Promete voltar

Esta comparação revela a magnificente construção da parábola. O lugar mais natural para se levar o ferido teria sido a casa de algum parente ou amigo, se não a sua própria casa. Mas a parábola é construída de forma a tornar possível esta última cena. Obviamente o samaritano não poderia pagar à sua família ou a seus amigos, e não haveria motivos para ele voltar, se o drama terminasse na aldeia do homem ferido.

Contudo, as ações desta cena não são apenas decorativas. São características da vida no século I. O ferido não tinha dinheiro. Se ele não pudesse pagar a conta quando saísse da estalagem, poderia ser preso por causa da dívida (Derrett, 218). No século I os estalajadeiros tinham uma reputação muita repulsiva. A Mishna adverte:

> Não se deve deixar gado nas estalagens dos gentios, porque eles são suspeitos de bestialidade; e também, uma mulher não deve ser deixada sozinha com eles, visto que eles são suspeitos de lascívia; um homem também não deve ficar sozinho com eles, visto que eles são suspeitos de derramamento de sangue (Mishna *Abodah Zarah* 2:1; Danby, 438).

Na opinião popular as estalagens não tinham conceito melhor, pois no Targum Jonatas a palavra "prostituta" é regularmente traduzida como "estalajadeira" (*cf.* Js 2:1; Jz 16:1; I R 3:16). Assim, o ferido não pode esperar um tratamento de boa qualidade em uma estalagem. Lendo as parábolas do próprio Jesus ficamos sabendo que as pessoas eram presas por causa de dívidas (Mt 18:23-25). Obviamente o ferido não ficara com nada do que era seu. Assim, se o samaritano não prometer pagar a sua conta final, seja qual for o seu montante, o ferido (em convalescência) não será capaz de ir embora. Derrett nota: "O samaritano possibilitou-lhe 'sair da cidade' " (Derrett, 218). Derrett também observa que se fosse um judeu tratando de outro judeu, podia ser que ele recebesse de volta o seu dinheiro. Mas "O nosso samaritano não tinha como forçar o reembolso do que estava gastando". (*Ibid.,* 219). O samaritano é um estranho e desconhecido. Não obstante, a despeito do que fora gasto em tempo, esforços, dinheiro e perigo pessoal, ele demonstra livremente um amor inesperado pela pessoa necessitada. Não é uma demonstração dramática do tipo de amor que Deus oferece através do Seu agente único no Evangelho?

A exegese dos primeiros séculos identifica sempre o bom samaritano com o próprio Jesus. De fato, em João 8:48 os judeus escarnecem de Jesus com as palavras: "Porventura não temos razão em dizer que és samaritano e tens demônio?" Porém, de conseqüências muito mais eficientes é a dispendiosa demonstração de amor inesperado que vemos nos atos do samaritano. Ele aparece repentinamente e inesperadamente vindo de fora, e age procurando salvar. Os líderes tradicionais da comunidade falham, mas o agente de Deus chega para "atar as feridas" do sofredor. Como escreveu Barth:

> O bom samaritano... não está longe do doutor da lei. A exegese primitiva do texto estava fundamentalmente certa. Ele levanta-se diante deste encarnado, embora oculto na forma de alguém que o doutor da lei cria que devia odiar, da forma como os judeus odiavam os samaritanos (Barth, 419).

Já observamos a cristologia funcional em 7:36-50. Nestas passagens as insinuações de cristologia encontram-se na própria parábola, e não no arcabouço da narrativa propiciada pelo evangelista ou sua fonte. Não é possível perceber-se aqui um pouco da maneira como Jesus entendia o Seu próprio ministério, como agente único de Deus que vem como servo sofredor para salvar?

Então, como é que esta parábola funciona no diálogo entre Jesus e os doutores da lei? O texto completo deste segundo tempo do diálogo é o seguinte:

SEGUNDO TEMPO

Ele, desejando justificar-se, perguntou:

(5) Doutor: (Pergunta 5) "Quem é o meu próximo?"

(6) Jesus: (depois de contar a parábola, faz a Pergunta 4)
"Qual destes três você acha que se tornou um próximo do homem que caíra entre os ladrões?"

(7) Doutor: (Resposta a 4) Ele respondeu:
Aquele que usou de misericórdia para com ele."

(8) Jesus: (Resposta 3) E Jesus lhe disse:
Vai, e procede *tu* de igual modo."

No centro destas quatro sentenças vemos Jesus refazendo a pergunta do doutor da lei. Ele não dará uma lista ao doutor da lei. Ele Se recusa a dizer ao doutor da lei quem é e quem não é o seu próximo. Pelo contrário, a pergunta central se torna: "De quem você precisa *tornar-se* próximo?" Esta pergunta então é respondida. A última declaração não é uma admoestação geral às boas obras, mas uma resposta à pergunta do doutor da lei acerca de auto-justificação. O primeiro tempo de perguntas e respostas terminou com uma ordem para *fazer* algo. Este tempo termina da mesma forma. O doutor da lei, na primeira pergunta deste tempo, quer saber quantas pessoas precisa amar a fim de alcançar a justiça por seus próprios esforços. A palavra *tu* é enfática na última frase. Jesus lhe diz: "Aqui está o padrão que *tu* precisas alcançar." Derrett entende que esta parábola ensina que "se não demonstrarmos amor a toda humanidade... não podemos afirmar... ter obtido a entrada na era messiânica" (Derrett, 227). Hunter explica a mesma frase com o seguinte significado: "Isto é o que significa amor ao próximo, meu amigo, e se você quer a vida eterna, estes são os atos que Deus requer de você" (Hunter, *Interpreting,* 73). Ambos os

autores estão corretos. A única dificuldade é: quem é capaz de fazer estas coisas? Quem pode chegar a esse padrão? Podemos quase ouvir as multidões sussurrando (como o fazem em 18:26): "Sendo assim, quem pode ser salvo?" Aqui cada metade do diálogo se move nessa direção. Assim, cada tempo do diálogo termina com a mesma conclusão. Que posso *fazer* para herdar a vida eterna? Que posso *fazer* para me justificar? A única conclusão a que ele pode chegar é: "Estas coisas estão além das minhas forças. É claro que não posso me justificar, mas todas as coisas são possíveis para Deus (*cf.* Lc 18:27).

E então, finalmente, considerando a parábola no seu contexto dialogal, a que conclusões deve chegar o doutor da lei, e que temas teológicos estão compreendidos no conglomerado teológico desta passagem? Sugerimos os seguintes:

O doutor da lei é levado a entender:

> Preciso tornar-me próximo de qualquer pessoa que esteja em necessidade. Cumprir as leis significa que preciso estender-me em compaixão dispendiosa para todas as pessoas, até para os meus inimigos. Este padrão continua válido, mesmo que eu nunca o alcance. Não posso me justificar e ainda assim alcançar a vida eterna.

Os seguintes temas teológicos estão contidos na cena toda:

1. Esta parábola torna claro que qualquer tentativa de auto-justificação está fadada ao fracasso. O padrão é elevado demais. A vida eterna não pode ser adquirida pelo esforço próprio.

2. No entanto, a parábola estabelece um padrão ético pelo qual se deve lutar, embora ele não possa ser alcançado totalmente. À semelhança da ordem de "ser perfeito," o padrão permanece, mesmo que em sua expressão mais plena ele seja impossível de atingir.

3. Uma abordagem dessa ética através de um livro de código é inadequada. Como o escreve Derrett: "Quando o sistema farisaico pode ter tais defeitos, está necessitando ser completa e seriamente reexaminado" (Derrett, 222).

4. O samaritano, um estranho odiado, demonstra amor compassivo. Desta forma a parábola é um ataque mortal contra os preconceitos comunais e raciais.

5. Para Jesus, o amor é algo que você sente *e* faz.

6. A parábola nos apresenta um conceito dinâmico do próximo. A per-

gunta: "Quem é o meu próximo?" é reformulada para "De quem preciso me tornar próximo?" E a resposta, então, é: qualquer pessoa que se encontre em necessidade, mesmo um inimigo!

7. A soberania de Deus não está limitada pela liderança oficial da comunidade dos fiéis. Quando essa liderança fracassa, Deus ainda tem liberdade para escolher novos agentes, como o fez com Amós, para expressar a Sua salvação.

8. Dois tipos de pecado e dois tipos de pecadores aparecem na parábola. Os salteadores ferem o homem mediante a violência. O sacerdote e o levita o ferem por negligência. A estória dá a entender a culpa de todos eles. A oportunidade não aproveitada para se fazer o bem torna-se um mal.

9. Esta passagem faz uma afirmação a respeito da salvação. A salvação acontece para o homem ferido na forma de uma demonstração dispendiosa de amor inesperado. No processo, ela parece fazer uma declaração acerca do Salvador. Cuidadosamente sugerimos que Jesus, o estranho rejeitado, colocou-Se no papel do samaritano, que aparece dramaticamente em cena para atar as feridas do sofredor, como único agente da dispendiosa demonstração do amor inesperado de Deus.

Que a teologia e os requisitos éticos desta passagem honrada pelos séculos nos motivem e capacitem novamente hoje.

5

EXEGESE DE LUCAS 11:5-13

O AMIGO À MEIA-NOITE (Lucas 11:5-8)

A parábola do Amigo à Meia-Noite é uma balada parabólica com algumas das características da Forma Poética IV. Tem duas estrofes com seis unidades cada uma, e cada estrofe se inverte. Neste capítulo pretendemos demonstrar que esta parábola começa com uma pergunta que espera uma resposta negativa enfática. A pergunta pode ser parafraseada desta forma: Você pode imaginar que recebeu um hóspede e se dirige a um vizinho para pedir pão emprestado, e o vizinho apresenta desculpas ridículas a respeito de uma porta fechada e crianças que dormem? O ouvinte do Oriente Médio responde: "Não, não sou capaz de imaginar uma coisa dessas!" A parábola chega ao apogeu ao redor da questão do "senso de honra" ou "inculpabilidade" do homem que está dormindo, que o leva a satisfazer, no meio da noite, ao pedido do hospedeiro. "Importunação" é melhor entendida como um elemento estranho inadequado, que "esgueirou-se" para a parábola vindo dos versículos que a seguem imediatamente. Os elementos culturais desta parábola caem em seus devidos lugares logo que a palavra ἀναίδεια é entendida adequadamente. A parábola ensina que Deus é um Deus de honra, e que o homem pode ter a certeza absoluta de que as suas orações serão ouvidas. Finalmente, um poema acerca de um aspecto diferente do assunto da oração (11:9-13) é colocado depois da parábola. Nesta seção examinaremos a parábola, e na seção seguinte, comentaremos o poema que a segue:

A estrutura integral do Documento de Jerusalém[1] coloca esta passagem em paralelo evidente com Lucas 18:1-14. Ali, como em 11:1-13, unidades originalmente separadas da tradição foram reunidas pelo compilador. Bultmann identifica corretamente três unidades separadas: os versículos 1-4, 5-8 e 91-13.[2]

A nossa primeira tarefa é realizar um exame da estrutura literária desta parábola, o que é feito a seguir:

E ele lhes disse:
Algum de vós pode imaginar que tem um amigo e se dirige a ele à meia-noite

(O QUE NÃO ACONTECERÁ)

A	1	e lhe diz: "Amigo, *empresta-me* três pães	PEDIDO (DAR)
	2	para um amigo meu que chegou de viagem	MOTIVO PARA O PEDIDO
	3	e eu não tenho nada para lhe oferecer."	APELO AO DEVER
	3'	E ele responderá de dentro: 'Não me importunes.	DEVER REJEITADO
	2'	A porta agora está fechada e meus filhos estão na cama comigo.	MOTIVO PARA A REJEIÇÃO
	1'	Não posso me levantar nem lhe *dar* nada"?	PEDIDO RECUSADO (DAR)
		Eu lhes digo: (O QUE ACONTECERÁ)	
B	1	embora não lhe dê nada	NÃO ATENDE O PEDIDO (DAR)
	2	tendo-se levantado	LEVANTAR
	3	por ser seu amigo	NÃO POR AMOR À AMIZADE
	3'	mas para evitar a vergonha	MAS POR AMOR À HONRA
	2'	se levantará	SE LEVANTARÁ
	1'	e lhe dará o que quiser.	PEDIDO CONCEDIDO (DAR)

Várias características desta parábola aparecem logo que se percebe a sua estrutura. Observamos que as linhas dos extremos de cada estrofe se unem ao redor do tema *dar*. O centro de cada estrofe chega ao auge no tópico de *honra*. Para que entendamos melhor esta estória, a sua cultura precisa ser examinada com cuidado. Como no caso dos poemas de duas estrofes (Forma IV), onde a segunda estrofe segue o padrão da primeira, o clímax de toda a peça literária está no centro da segunda estrofe. Isto é especialmente claro aqui, onde traduzimos a palavra-chave em discussão como "escape à vergonha." Os detalhes do texto e sua cultura precisam agora ser examinados com cuidado.

A parábola do Amigo à Meia-Noite começa com a frase familiar *τίς ἐξ ὑμῶν*. Esta frase característica ocorre três vezes em Q, quatro vezes na fonte especial de Lucas, e uma vez em João. Esta frase, diz Jeremias, "Não parece ter nenhum paralelo contemporâneo."[3] Jeremias argumenta convincentemente que esta frase "procura forçar o ouvinte a assumir um ponto de vista definido."[4]

Uma opinião mais antiga entendia que a forma interrogativa de *τίς ἐξ ὑμῶν*

se perdeu na sentença prolongada.[5] Jeremias entende que a pergunta percorre o versículo 7, e espera uma resposta negativa enfática.[6] Um exame cuidadoso de todas as ocorrências desta frase no Novo Testamento confirma o ponto de vista de Jeremias.

Vários textos que usam esta frase necessitam de algumas modificações na tradução tradicional para transformá-las em perguntas que esperam resposta negativa enfática. Mas em cada caso essa modificação faz muito sentido. Lucas 14:5 seria:

> Alguém dentre vós pode imaginar um filho que caindo em um poço, não é tirado imediatamente no dia de sábado?

E Lucas 15:4 seria assim traduzido:

> Alguém dentre vós pode imaginar que tem cem ovelhas e, perdendo uma delas, não deixa as noventa e nove no deserto e não vai em busca daquela que se perdeu?

Outros textos que contém esta frase já são traduzidos de maneira que esperam uma resposta negativa; por exemplo, Lucas 17:7 (ARA):

> Qual de vós, tendo um servo ocupado na lavoura ou em guardar o gado, lhe dirá quando ele voltar do campo: Vem já e põe-te à mesa?

Assim, é importante entender a frase*τίς ἐξ ὑμῶν* Lucas 11:5 como esperando uma resposta negativa enfática, para bem interpretar esta parábola. Jesus está perguntando: "Vocês podem imaginar alguém dirigir-se a um vizinho, pedindo ajuda para hospedar um amigo, e obter esta resposta?" A responsabilidade oriental pelo hóspede é legendária. O leitor/ouvinte oriental não pode imaginar desculpas esfarrapadas a respeito de uma porta fechada ou filhos que dormem, quando a hospedagem adequada de um hóspede está em jogo. Para entender esta parábola, as pressuposições da cena oriental precisam ser notadas com alguns detalhes.

A literatura exegética contemporânea está cheia de referências à necessidade de viajar à noite por causa do calor. Isto é verdadeiro nas regiões desérticas da Síria, Jordânia e Egito. Não é costumeiro na Palestina e no Líbano, onde há alguma elevação topográfica no interior, e uma brisa vinda do mar no litoral. Assim sendo, a chegada de hóspedes à meia noite é inusitada.

Pode ser que Rihbany seja o responsável pela idéia encontrada em muitas obras modernas, de que três pães são a refeição para uma pessoa.[7] Isto é verdadeiro em relação aos pães sírios, que são bem pequenos; não o é em relação ao pão comido no resto do Oriente Médio. Um tipo desse pão é pouco espesso, chato, e tem quase um metro de comprimento. Outros tipos são re-

dondos, altos, porém muito maiores do que a variedade síria. Ao hóspede se dá um pão inteiro, não partido, que é muitas vezes mais do que ele pode comer. O hospedeiro, como Rihbany observa corretamente, "precisava colocar diante do seu hóspede mais do que o número de pães para uma refeição de adulto."[8]

Jeremias afirma que o camponês palestino faz pão todos os dias, e que "todo mundo na vila sabe quem tem, de noite, algum pão de sobra."[8a] O camponês indiano faz pão todos os dias, mas o camponês do Oriente Médio não. A nossa experiência confirma Bishop, que escreve:

> Parece também que a casa em questão (a casa do vizinho adormecido) havia há pouco terminado de assar uma fornada de pães – algo suficiente para durar uma semana ou mais, de uma vez... O suprimento dele (do hospedeiro) era inexistente, até que a massa da família fosse levada ao forno da aldeia (na manhã seguinte).[9]

As mulheres da aldeia cooperam em assar o pão, e todo o mundo sabe quem fez pão recentemente. Pode ser que houvesse algum pão na casa do hospedeiro, mas ele queria e devia oferecer ao hóspede um pão inteiro, não partido. Alimentar um hóspede com um pedaço de pão que sobrara de outra refeição seria um insulto.

O hospedeiro *deve* servir ao seu hóspede, e o hóspede *deve* comer. Rihbany escreve: "Ele (o hospedeiro) precisa colocar algo diante dele, quer o viajante esteja realmente com fome, quer não."[10] Mais do que isto, o caso não é comida como tal, mas comida adequada para a ocasião. Sa'id escreve: "Ele (o hospedeiro) tem a responsabilidade do magnânimo hospedeiro oriental, de preparar-se para oferecer ao hóspede aquilo que está além da sua capacidade de providenciar."[11]

O elemento essencial desta parte inicial da parábola é que o hospedeiro é hospedeiro da *comunidade* e não apenas do indivíduo. Este fato se reflete até na linguagem com que se cumprimenta o hóspede. É-lhe dito: "Você honrou *a nossa aldeia*," e nunca "Você me honrou." Desta forma a comunidade é responsável por hospedá-lo. O hóspede deve sair da aldeia sentindo-se bem com a hospitalidade da mesma como comunidade. Mais uma vez, Rihbany escreve: "Devido ao caráter homogêneo da vida no Oriente, ali o empréstimo se desenvolveu como fina arte."[12] Ao dirigir-se ao seu vizinho, o hospedeiro está pedindo ao dorminhoco que cumpra o seu dever para com o hospedeiro da aldeia. Embora o pedido seja bastante modesto, nem se pensa em deixar de atendê-lo. Neste caso, o pedido é do elemento mais humilde de toda a refeição, a saber, o pão que será molhado no prato comum.

Pão não é a refeição. Pão é a faca, o garfo e a colher com que a refeição é comida. As diferentes misturas da refeição são apresentadas em pratos comuns. Cada pessoa tem diante de si o seu pedaço de pão. Ele corta um pedaço que

consiga engolir, molha-o no prato comum, e coloca-o inteiro na boca. Depois começa com outro pedaço de pão e repete o processo. O prato comum nunca é contaminado pela boca do conviva, porque ele sempre começa a servir-se outra vez com um pedaço de pão novo. O pão precisa ser temperado com alguma coisa para a refeição. Em situações de penúria absoluta, ele é mergulhado em um prato de sal. Assim, a frase oriental "comer pão e sal" significa que os convivas estavam em abjeta pobreza, e não tinham nada com que temperar o seu pão, exceto o sal. O hospedeiro da parábola pede pão. Todo mundo sabe que ele também precisa pedir emprestado a refeição propriamente dita, que será comida com o pão. Isto se torna claro na última linha da parábola.

Sa'id comenta a confiança do hospedeiro de que o seu pedido lhe será concedido. Esta confiança, diz Sa'id, se baseia em três pressupostos:

1. Ele (o hospedeiro) é um hospedeiro, e não está pedindo emprestado para si.
2. Ele se dirige a um amigo a fim de honrar outro amigo.
3. Ele está pedindo o alimento de subsistência básica.[13]

O hospedeiro começa as visitas de coleta de alimentos. Ele reunirá a maior parte da refeição mediante empréstimos dos diferentes vizinhos. Ele também pedirá emprestados a melhor bandeja, o melhor jarro, a melhor toalha de mesa, e os melhores cálices que os vizinhos tenham para oferecer. O fato de que ele tem uma lista completa de coisas necessárias é verificado no fim da parábola, quando o dorminhoco lhe dá "tudo de que tiver necessidade."

O hospedeiro tem abundância de alimentos. As azeitonas são colhidas no tempo da ceifa e preservadas em sal para o ano todo; e também são armazenados melado de uvas e queijo (a maioria do qual é feito quando as vacas tiveram crias recentes). Todos os suprimentos de alimentos para a família são preparados e armazenados em base anual e armazenados em um celeiro elevado na extremidade da habitação do camponês, que consiste de um só cômodo. Quando o hospedeiro diz: "Eu nada tenho", está falando idiomaticamente, e quer dizer: "Não tenho nada adequado para servir ao meu hóspede, de forma que a honra de nossa aldeia seja mantida." Mais uma vez o apelo ao dever da comunidade é o ponto principal.

Tendo em mente estes antecedentes, o versículo 7 se torna claro. Os versículos 5 a 7 são em conjunto a interrogação extensa que espera uma resposta negativa enfática. Jesus está dizendo: "Vocês podem imaginar que têm um amigo, e quando se dirigem a ele com o pedido sagrado para que lhes ajude a receber um hóspede, ele dá desculpas esfarrapadas a respeito das crianças que dormem e da porta fechada?". O ouvinte/leitor oriental conhece a responsabilidade comunitária pelo hóspede, e responde: "Não, não podemos imaginar isso."[14]

Tem sido dada grande importância ao fato de que os filhos estão dormindo e a porta está fechada. Mas estas considerações não têm importância. A por-

ta fechada não é muito pesada. Mesmo que os filhos acordem, voltarão a dormir logo. As desculpas hipotéticas sugeridas são tão inconcebíveis que chegam a ser engraçadas.

Alguns eruditos argumentam em favor de alguma ambigüidade em relação ao sujeito de *πορεύσεται*. Jeremias entende os versículos 5-7 como segue:

> Podem vocês imaginar que, se um de vocês tem um amigo que chegou à sua casa à meia-noite e lhe diz: "Meu amigo, empresta-me três pães, porque um amigo meu chegou de viagem, e eu não tenho nada para colocar diante dele", vocês iriam responder, etc...[15]

Desta forma Jeremias entendeu *φίλον* como antecedente do verbo *πορεύσεται*.[16] Contudo, uma construção quase idêntica ocorre de forma nem um pouco ambígua em Lucas 17:7. Uma comparação dos dois textos elucida muito. Lucas 17:7 diz:

Qual de vós — tendo um servo — dirá — a ele (o servo)
τίς δὲ ἐξ ὑμῶν δοῦλον ἔχων ἐρεῖ αὐτῷ

Lucas 11:5 é aproximadamente semelhante:
τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον πορεύσεται αὐτόν
(o amigo)

Desta forma, o antecedente do verbo "ir" é "vós," e não "amigo." Assim, é muito mais provável que o "amigo" seja o dorminhoco, e o ouvinte da parábola, espera-se, identificar-se-á com o hospedeiro, e não com o dorminhoco.

O significado da passagem depende do significado da palavra-chave *ἀναίδεια* no versículo 8. Segundo o uso cristão, esta passagem veio a ter dois significados: "falta de vergonha" (qualidade negativa) e "persistência" (qualidade positiva). Precisaremos determinar se o segundo significado se aplica linguística e teologicamente de maneira apropriada ao texto.

Na literatura grega antiga, esta palavra significava "falta de vergonha." Desde Archilochus no século VII A.C., até Platão, Sófocles, Heródoto e Píndaro no século V, e até Demóstenes no século IV, todas as referências apontam para "falta de vergonha."[17]

Em Epictetus (50-130 A.D.) há um uso interessante que une *ἄπιστος* com *ἀναιδής*.. Epictetus está dando conselhos a respeito da necessidade de rejeitar coisas externas que destróem o signficado e o objetivo da vida. O seu ouvinte pergunta que posição deve ocupar na cidade. Epictetus responde:

> Seja qual for a posição que você puder ocupar, se você mantiver ao mesmo tempo a sua fidelidade πιστόν e senso de vergonha αἰδήμονα. Mas se quando você quiser ser útil ao estado, perder estas qualidades, de que proveito você será para ele, se perder a vergonha (ἀναιδής) e for infiel (ἄπιστος)?[18]

Desta forma, esta palavra, segundo o seu uso no século II era claramente uma palavra negativa, que podia ser ligada a ἄπιστος. Epictetus não lhe dá o sentido de "persistência."

Recorrendo aos papiros, Moulton e Milligan dão três exemplos. Em um deles, um homem se manifesta como ἀναιδής por cobrar contribuições dos habitantes. Um segundo, de 49 A.D., refere-se ao povo que "vergonhosamente se recusa a pagar" (ἀναιδευόμενοι μὴ ἀποδῶναι). O terceiro diz: Às mãos dos ambiciosos (πλεονεκτικῶς) e desavergonhados (ἀναιδῶς) as autoridades já sofreram o suficiente."[19] Mais uma vez a qualidade mencionada é estritamente negativa. Mais uma vez, não se faz nenhuma sugestão de "persistência." Preisigke apresenta duas ilustrações de ἀναιδής, que ele traduz como *schamlos* e *rücksichtslos.*[20]

Baseando-se na literatura cristã primitiva, Lampe apresenta ἀναιδεύομαι , que traduz como "falta de vergonha" e "portar-se desavergonhadamente," e ἀναιδίζομαι , que ele cita como "agir com impudência."[21]

No grego do Velho Testamento canônico a forma ἀναιδής é associada com "impudência facial" ou "severidade facial." Na porção aramaica de Daniel, o profeta, ao ouvir que o rei havia ordenado a morte dos sábios da Babilônia, pergunta cautelosamente: "Por que o decreto severo (duro) vem da face do rei (ἡ γνώμη ἡ ἀναιδής)? A palavra aramaica é *hasaf.* O significado desta referência é que esta mesma palavra aramaica é a palavra siríaca correspondente a ἀναίδεια que aparece em todas as versões siríacas, e tem (ou talvez adquira?) o significado secundário de "persistência." É claro que o texto de Daniel não apresenta nenhum indício deste significado.

A outra referência incomum na LXX é Jeremias 8:5. O texto fala de "apostasia perpétua" (*meshubah nissahat*), que é traduzido na LXX como ἀποστροφὴν ἀναιδῆ. Assim, temos uma referência clara a ἀναίδεια significando "contínua" ou "perpétua," embora ela ainda ocorra em contexto negativo. Há a possibilidade de o tradutor da LXX estar fazendo uma tradução interpretativa e entender "apostasia perpétua" como "apostasia desavergonhada." No entanto, a redação da LXX em Jeremias 8:5 pode ser aceita como precedente para o uso cristão posterior. Ben Sirach usa tanto o adjetivo como o substantivo abstrato. Em todos os casos e referência é negativa e significa "falta de vergonha."

Portanto, em suma, na LXX ἀναίδεια é sobejamente negativa, e, com outra exceção possível, significa "desavergonhado" ou "desafiador, irado, ríspido."

Passando a Josefo, esta palavra significa exclusivamente "desavergonhado" ou "impudente," tanto quanto nos foi possível pesquisar. Marcus a traduz como "falta de vergonha."[22] Thackeray usa "impudente."[23] Mais uma vez, a qualidade mencionada é negativa. Com uma exceção, ela não tem nenhuma referência a continuidade ou persistência.

O problema é que na parábola do Amigo à Meia-Noite, o significado nega-

tivo de "falta de vergonha" é problemático. É vergonhoso o crente levar os seus pedidos a Deus em oração? Certamente que não. Para que a parábola tenha sentido, a Igreja aparentemente sentiu a necessidade de tomar uma qualidade negativa (falta de vergonha) e de alguma forma transformá-la em uma qualidade positiva. A resposta que finalmente alcançou aceitação quase universal foi "persistência." A vitória de "persistência" sobre "falta de vergonha" foi tão completa por volta do século XII que Euthymius, um monge grego, foi capaz de definir *ἀναίδεια* como *τὴν ἐπιμονὴν τῆς* .[24] Não é possível assegurar-se precisamente como e quando esta mudança aconteceu, mas algumas das diretrizes desse movimento podem ser notadas.

No latim esse movimento acarreta uma mudança de vocabulário. *Improbitatem* gradualmente dá lugar a *importunitatem,* que finalmente se torna dominante. Nas versões cópticas aparecem duas palavras: *las* e *matlas.* Ambas significam primordialmente "falta de vergonha." porém ambas adquirem o significado adicional de "persistência."[25] Será que o céptico, como o grego, adquiriu este significado adicional primordialmente, se não exclusivamente, como resultado deste texto? Será que o mesmo aconteceu com a palavra siríaca *hasaf*?

As versões árabes apresentam unanimemente "persistência" como tradução para o original. Assim, em todas as versões examinadas, o problema da palavra negativa "falta de vergonha" que aparece na parábola do Amigo à Meia-Noite foi resolvido mudando-se o significado de *ἀναίδεια* para "persistência."

Esta solução para o problema é inadequada contextualmente, teologicamente, linguisticamente e estilisticamente. Persistência em oração é um dos temas dominantes da parábola do Juiz Injusto. A mulher é persistente. Ela finalmente consegue uma resposta. Contudo, diferentemente da viúva de Lucas 18, o hospedeiro de Lucas 11 (como tradicionalmente é interpretado) recebe imediatamente uma resposta. A resposta é: Não! Possivelmente o importuno persiste até que o dorminhoco é forçado a mudar de idéia. O ensinamento sinóptico a respeito da oração é de que os piedosos devem ser persistentes *até* que lhes seja dada uma resposta. Porém, uma vez que recebam uma resposta, devem eles bajular a Deus para levá-lO a mudar de idéia, se a resposta os desagrada? Ou, por outro lado, devem reagir com "Seja feita a Tua vontade"? Cadoux comenta a respeito da persistência que supostamente influenciará a Deus, levando-O a mudar de idéia, e escreve: "Se uma parábola desta fosse contada hoje em dia, com esse significado, seria condenada como indelicada, enganosa, perigosa e irreverente."[26] Sa'id evita este problema, dizendo: "A persistência não se exerce para levar Deus a agir compassivamente para conosco, mas para nos preparar para recebermos as Suas bênçãos."[27] Isto pode ser uma boa teologia, mas é exegese questionável. Todavia, Sa'id reconhece o problema que levanta. É claro que a mudança de sentido de para "persistência" cria severas dificuldades teológicas.

Esta estória não registra *nenhuma* persistência à parte desta palavra

duvidosa. Tradicionalmente presumimos que ele persiste em bater à porta. De fato, o hospedeiro nem bate: ele chama. O ato de bater à porta do vizinho à noite amedrontaria o vizinho. Um estranho bate de noite; um amigo chama. Quando ele chama, a sua voz será reconhecida, e o vizinho não ficará com medo. O poema que segue à parábola (vv. 9-13) tem em si uma referência clara à persistência e ao ato de bater à porta. Este poema é provavelmente a fonte da mudança de "falta de vergonha" para "persistência." A idéia de persistência provavelmente "transbordou" do poema que se segue. A parábola propriamente dita não diz que ele persistiu em nada.

Finalmente, a idéia de persistência não se enquadra na estrutura desta segunda estrofe da parábola. A chave do problema é a identificação dos antecedentes de algumas das preposições e substantivos. Por amor à clareza observaremos outra vez a inversão desta segunda estrofe, desta vez concentrando-nos no assunto de cada linha.

Eu vos digo:	O sujeito de cada linha é:
B 1 se ele não lhe der	o dorminhoco
2 tendo-se levantado	o dorminhoco
3 por ser seu amigo	o dorminhoco
3' mas por causa da sua (ἀναίδεια?)	?
2 se levantará	o dominhoco
1' e lhe dará seja o que for que precisar	o dorminhoco

E claro que a estrofe toda está falando acerca do dorminhoco, e que a linha 3' também deve aplicar-se a ele. Seja qual for o significado da palavra em disputa, ela se aplica ao homem que está na cama, e não ao hospedeiro que está do lado de fora. Além do mais, a linha que se lhe corresponde na primeira estrofe da parábola (A—3') fala da recusa potencial do dorminhoco em cumprir o seu dever. Aqui esperamos uma discussão que se relacione com o mesmo homem e com o mesmo tópico. Assim, temos dois problemas na maneira tradicional de entender esta linha. Temos uma tradução defeituosa da palavra chave ἀναίδεια e a aplicamos ao homem errado.

Resumindo: teologicamente falando, a persistência depois de uma resposta dada não é coerente com a maneira sinóptica de entender a oração. A estória não registra nenhuma repetição do ato de pedir ajuda. A estrutura poética requer que ἀναίδεια seja aplicada ao dorminhoco. O problema de "falta de vergonha" em um texto a respeito de oração já foi reconhecido. A solução tradicional tem sido redigir "persistência" no versículo 8. Esta solução é inadequada.

Os eruditos modernos têm reconhecido que ἀναίδεια significa basicamente "falta de vergonha." Quatro soluções diferentes têm sido propostas para este problema, criado aqui por um significado alternativo desta palavra.

A primeira é aceitar a tradução de falta de vergonha, e aplicá-la ao hospedeiro. Alguns poucos estudiosos que trabalham com esta solução presumem

que ele não tem vergonha, inicialmente, ao dirigir-se de noite à casa do vizinho.[28] Outros combinam "desavergonhado" com "persistente." O hospedeiro não tem vergonha de ir à casa do vizinho no meio da noite, e não tem vergonha de persistir. Traduzem *ἀναίδεια*, portanto, como "persistência desavergonhada."[29]

Também, dentro do âmbito desta solução, há os que suavizam o significado de "falta de vergonha" para "ousadia," e desta forma a transformam em uma qualidade positiva. A modificação é sutil mas importante. Eles argumentam que devemos nos dirigir ousadamente a Deus em oração, e que esta, em particular, era uma mensagem essencial para os tímidos cristãos gentios. Harris escreve: "Esse ensino teria importância especial para os cristãos gentios que não possuíam a herança da piedade judaica."[30]

As dificuldades destas soluções são grandes. Como já vimos, a palavra *ἀναίδεια*, durante o século I, não significa persistência, e não há referência a qualquer persistência na estória. A modificação de uma "falta de vergonha" negativa para uma "ousadia" positiva é imaginosa mas não tem base. (Por que *παρρησία* não foi usada se era esta a intenção do texto?)

Uma segunda solução é aventada por Levinson, um cristão hebreu da Palestina, que observa que *ἀναιδής* relaciona-se com *'zz*; que contém a idéia de "fortalecimento." Ele sugere que alguma forma *'zz* provavelmente está por trás do original grego. Assim, ele chega à conclusão de que a idéia de "fortalecimento" é o objetivo do texto. Levison escreve: "Ele (o dorminhoco) não se levantará para dá-lo (o pão) a ele porque é seu amigo, mas a fim de fortalecer, fortificar ou encorajar o amigo."[31] Levison nega especificamente que esta parábola tenha algo a ver com a parábola do Juiz Injusto.[32] Desta forma ele faz com que o dorminhoco saia da cama por ser um homem de coração nobre, preocupado com seu amigo que está necessitado. Esta avaliação do caráter do dorminhoco é extremamente questionável. Se ele não oferece ajuda por ser amigo, como é ele transformado em um nobre? A parábola sugere as desculpas que ele gostaria de usar; mas, como veremos, ele não as usa. A estrutura literária do Documento de Jerusalém relaciona especificamente as duas parábolas: do Amigo à Meia-Noite e do Juiz Injusto, como vimos no primeiro capítulo. O juiz não se importa com a mulher, da mesma forma como o dorminhoco não se importa com o hospedeiro. O dorminhoco não gosta do hospedeiro, e não ajudará por simples amizade. É claro que estamos tratando com um homem de caráter ignóbil. Levinson reconhece claramente o problema de "persistência," mas a sua solução deve ser julgada inadequada.

Uma terceira solução é apresentada por Anton Fridrichsen. Ele escreve:

> Ao contrário de tudo o que a explicação costumeira tem feito esta palavra significar, ela (ἀναίδεια) neste contexto só pode ser interpretada desta forma: ele (a pessoa a quem se faz a petição) atenderá o pedido por causa da sua própria falta de vergonha, a saber, a que será trazida à luz

> mediante a sua recusa. Desta forma ele o ajudará, não por amizade, mas para que de qualquer forma ele não seja julgado especificamente ou genericamente como sendo um ἀνὴρ ἀναιδής.[33]

Fridrishsen aceita "falta de vergonha" como qualidade negativa. Ele a aplica ao dorminhoco, e não ao hospedeiro. Ele reconhece o fato central de uma comunidade com as suas pressões e interpreta o texto com o significado de que o dorminhoco não tem falta de vergonha, não quer tê-la, e age de forma a evitá-la. Não obstante, esta solução tropeça na palavra *αὐτοῦ*. Se o texto dissesse "por causa da falta de vergonha" o dorminhoco fez isto e aquilo, esta seria uma solução excelente. Contudo, somos informados da "sua falta de vergonha," que descreve claramente uma qualidade que o dorminhoco já tem, e não uma qualidade que ele quer evitar. Fridrichsen abandonou a idéia de "persistência," e enxergou corretamente que a qualidade em questão se aplica ao dorminhoco. Ele também tem consciência da presença invisível da comunidade. Todavia, a sua solução é inadequada.

Jeremias não rejeita "persistência," mas aceita a solução de Fridrichsen. Jeremias refere-se a Fridrichsen e escreve: "por amor à sua (própria) falta de vergonha, querendo dizer, para que ele não seja desprestigiado nesse assunto."[34] A dificuldade aqui é que Jeremias fez uma modificação sutil, conquanto extremamente importante, de uma qualidade negativa para outra positiva. Quando ele cita Fridrichsen e diz: "por amor à sua (própria) falta de vergonha," estamos falando de uma qualidade negativa. Quando Jeremias acrescenta o seu comentário: "o que quer dizer, para que ele não seja desprestigiado nesse assunto," modificou-a para uma qualidade positiva de suprema importância na vida oriental. Esta modificação pode ser subentendida sutilmente em Fridrichsen. Jeremias a torna explícita. Se entendo corretamente esses autores, eles estão dizendo o seguinte:

Fridrichsen:	Ele age para evitar uma qualidade de falta de vergonha que não tem.
Jeremias:	Ele age para preservar uma qualidade de honra que tem.

Concordo que ambas as idéias são lados opostos da mesma moeda; não obstante, somos deixados no escuro acerca de como esta modificação deve ser feita. Voltamos ao mesmo problema que os pais da igreja enfrentaram nos primeiros séculos. Como é que a "falta de vergonha" negativa pode ser transformada em uma qualidade positiva apropriada a uma parábola que ensina algo acerca da oração? Estamos convencidos de que tanto Jeremias quanto Fridrichsen estão lutando com o problema certo, e que Jeremias chegou à conclusão correta. Agora tentaremos demonstrar que há evidências de que houve um "salto" para uma qualidade positiva, como o que Jeremias deu.

Em qualquer idioma "d" e "t" são muito próximos linguisticamente, e este fato se relaciona com uma solução possível para este problema. Os ociden-

tais pronunciam ambas estas letras tocando a língua no céu da boca, pouco acima dos dentes. O nativo do Oriente Médio toca a língua nos próprios dentes, e não o céu da boca. Isto faz com que os dois sons sejam ainda mais próximos. Ao comentar as letras, Wright diz: "ד freqüentemente se confunde com ת, como nos radicais hebraicos תור e דור, em árabe *tār* e *dār*."[35]
E comenta mais:

> ד e ת sofrem pequena modificação em hebraico e aramaico, quando precedidas imediatamente de uma vogal. Nesta posição elas recebem um som bem aproximado do *th* inglês, respectivamente em *that* e *think*... Devo mencionar que onde ד e ת são conservadas no siríaco moderno de Urumiah, o seu som é duro, e entre elas se percebe mui pequena diferença.[36]

A mesma conclusão é documentada por O'Leary, que diz:

> Em mandeano o *t* freqüentemente se torna *d*, e assim também acontece geralmente na transcrição aramaica do grego, mas aqui deve lembrar-se que no grego medieval e moderno o *t* freqüentemente soa como *d*; assim sendo ἀρτάβη = ארדבא...[37]

Esta confusão é evidente no Novo Testamento em Lucas 16:6, onde alguns textos apresentam *βάτους*, enquanto que outros grafam *βάδους*.

Não é possível que esta mesma confusão tenha ocorrido em Lucas 11:8, e que *ἀναίδεια* originalmente fosse *ἀναίτιος*? Isto faria com que o texto fosse assim traduzido: "Por causa da sua *inculpabilidade* ele se levantará e lhe dará o que ele deseja." Este é exatamente o sentido que sugeriu Jeremias, e propicia uma maneira possível de entender como o texto poderia ser redigido desta forma. Negativamente, ao contrário de Lucas 16:6, aqui em Lucas 11:8 não temos evidências nos manuscritos para essa mudança de *d* para *t*. É fácil fazer sugestões deste tipo, e elas são atraentes, mas elas só podem ser aceitas com grande cuidado.

Há ainda outra alternativa. A palavra *ἀναίδεια* etimologicamente é a palavra *αἰδώς* com um alfa privativo. *Αἰδώς* tem dois significados:

1. Senso de vergonha, senso de honra, respeito próprio (qualidade positiva)
2. Vergonha, escândalo (qualidade negativa)

Na língua grega *ἀναίδεια* nega o primeiro, e não o segundo. Assim, temos:

αἰδώς	+ alfa privativo =	*ἀναίδεια*
significado: senso de vergonha (qualidade positiva)		significado: sem senso de vergonha (qualidade negativa)

Todavia, nas línguas semíticas, segundo o meu limitado conhecimento, não há palavra que abranja ambos os sentidos de "vergonha" e "senso de vergonha," o primeiro negativo e o segundo positivo.

Vergonha é uma qualidade extremamente importante na cultura oriental em geral. Algumas áreas da vida são governadas pela lei, mas grande parte da vida é controlada pela "vergonha" (negativa) que é evitada por causa do "senso de vergonha" (positivo) íntimo do indivíduo. A primeira é negativa e deve ser evitada a qualquer custo; o segundo é positivo, e deve ser encorajado. A importância do conceito de vergonha no Oriente é parcialmente indicada pelo fato de haver palavras especiais para "vergonha" e outras palavras bem diferentes que significam "senso de vergonha."

Jeremias refere-se a uma das graves e importantes palavras semíticas que dão a idéia de "senso de vergonha" (*kissuf*),[38] que ele liga a esta parábola, talvez corretamente, se a nossa linha de raciocínio puder se substanciada. Para a pessoa que fala aramaico, "vergonha" era, tanto quanto podemos determinar, exclusivamente uma palavra negativa. O que pode ter pretendido o tradutor desta estória do aramaico para o grego foi:

αἰδώς	+ alfa privativo =	ἀναίδεια
Significado: vergonha (negativo)		Significado: evitação da vergonha (positivo)

Em português conseguimos esta mesma modificação com a palavra "inculpável." Assim:

culpado (negativo)	+ negação	inculpável (positivo)

Desta forma, o que o nosso texto pode estar representando é uma tradução literal do aramaico. O tradutor começou com uma negativa, adicionou um alfa privativo, e obteve o que para ele era uma qualidade positiva (evitação da vergonha). O *kissuf* sugerido por Jeremias é precisamente a "evitação da vergonha" sugerido acima. Esta possibilidade se enquadra admiravelmente no padrão cultural da estória. O dorminhoco sabe que o hospedeiro precisa reunir as coisas essenciais para o banquete, buscando-as na casa dos vários vizinhos. Se ele se recusar a emprestar algo tão insignificante como um pão, o hospedeiro seguirá o seu caminho amaldiçoando a avareza do dorminhoco, que não quis levantar-se nem para atender àquele pedido tão pequeno. Ao amanhecer, toda a aldeia estaria sabendo do acontecido. Por onde quer que fosse, o dorminhoco seria saudado com gritos de "vergonha." Por desejar "escapar à vergonha," ele se levantará e dará *tudo* o que o hospedeiro desejar.

Este detalhe geralmente negligenciado, no fim da parábola, propicia evidências bastante conclusivas contra a atribuição de qualquer "persistência" ou

"falta de vergonha" ao hospedeiro. Se o hospedeiro fosse desavergonhado em seu pedido, ou se ele continuasse batendo ou chamando até que finalmente o dorminhoco tivesse que levantar-se contra vontade e atender o pedido para livrar-se do hospedeiro, então certamente o dorminhoco teria dado os três pães, e *nada mais*. Se o pedido fosse atendido com ira ou irritação, não lhe seria dado "tudo de que tiver necessidade." O fato de que o hospedeiro recebeu muito mais do que o pão é evidência de que toda a transação foi completada em um espírito de boa vontade.

Embora *kissuf* seja uma boa perspectiva para a palavra aramaica original nesta estória, *tam* e *naqi* também precisam ser consideradas. Portanto, estas palavras nos colocam na família de ἄμωμος, ἄμεμπτος, ἀμώμητος, e ἀναίτιος, que nos levam à mesma palavra sugerida acima. *Naqi* é um substantivo abstrato aramaico (*neqqiyuth*) que significa "respeitabilidade" ou "dignidade," que é uma possibilidade intrigante.

O conglomerado teológico desta parábola inclui dois itens principais. O primeiro trata da *natureza de Deus.* Esta parábola disse ao ouvinte/leitor original: "Quando você se dirige a um vizinho desse tipo, tudo está contra você. É de noite. Ele está dormindo, está deitado. A porta está fechada. Os seus filhos estão dormindo. Ele não gosta de você; não obstante, você receberá mais do que vai pedir. Isto acontece porque o seu vizinho é um homem íntegro, e não violará esta qualidade. O Deus a quem você ora também possui uma integridade que não violará; e além disto, ele o ama."

O segundo tema deste conglomerado teológico é a *certeza para o homem.* Mais uma vez estamos no âmbito de *a minore ad maius.* Se você tem confiança de que as suas necessidades serão supridas quando se dirige a um vizinho como esses de noite, quanto mais pode ficar descansado, com a certeza de ser atendido, quando leva os seus pedidos a um Pai amoroso?

Em suma, a parábola do Amigo à Meia-Noite é considerada como uma estória oriental de um homem que sabe que o seu pedido feito no meio da noite será atendido mesmo por um vizinho que não gosta dele. A chave para a parábola é a definição da palavra ἀναίδεια. Esta palavra assumiu o significado de persistência. Aqui ela é traduzida de maneira mais apropriada como "evitação da vergonha," uma qualidade positiva. A estrutura literária de toda a parábola torna claro que esta qualidade deve ser aplicada ao vizinho. Desta forma, a parábola fala de um vizinho que dorme e que de fato preservará a sua honra e dará ao hospedeiro tudo o que pedir, e ainda mais. Da mesma forma, o homem diante de Deus tem muito mais motivos para estar seguro de que os seus pedidos lhe serão concedidos.

A PARÁBOLA/POEMA ACERCA DAS DÁDIVAS DE UM PAI (Lucas 11:9-13)

Nesta seção, tentaremos demonstrar que Lucas 11:9-13 é uma parábola composta de três comparações inesquecíveis. Esta parábola, portanto, apresenta-se na forma de duas estrofes de poesia da Forma III (paralelismo em degrau). É uma construção mista de parábola/poema, mas as três estrofes juntas compõem uma unidade de três estrofes que se aproxima da Forma poética VI. Provavelmente o poema é endereçado aos adversários do evangelho, e afirma que um Pai Celestial dá boas dádivas a *todos* os Seus filhos.

Lucas 11:9-13 é melhor entendido como uma perícope separada, e não como tendo feito parte originalmente da parábola do Amigo à Meia-Noite. Pelo menos quatro razões levam a esta conclusão:

1. Tanto em Lucas 16:1-13 como aqui em 11:5-13, uma parábola é seguida de uma perícope a ela relacionada, tendo um estilo literário diferente, e as duas perícopes são ligadas pela frase lucana peculiar "por isso vos digo."

2. Há quatro mudanças especiais de contexto e de ênfase entre 11:5-8 e 11:9-13.

3. A parábola tem uma forma literária; os versículos 9-13 têm uma forma caracteristicamente diferente.

4. O poema é dirigido aos discípulos; a parábola fala aos oponentes do evangelho.

Estas razões devem ser examinadas separadamente.

Já observamos a frase incomum "por isso vos digo" (com o verbo aparecendo em último lugar). Isto é, outra vez, uma evidência de que alguém uniu duas perícopes que originalmente não eram uma unidade literária.

Uma segunda razão para se separar a parábola da parábola/poema é a mudança de contexto e de ênfase entre 11:5-8 e 11:9-13. Quatro mudanças específicas aparecem claramente. Elas são:

1. Na parábola um vizinho se relaciona com um vizinho; no poema um pai se relaciona com seu filho.

2. Na parábola ninguém está pedindo algo bom e recebendo algo mau. No poema esta é a intenção das figuras usadas.

3. Na parábola não há referência à persistência. Tanto quanto sabemos,

o hospedeiro pede apenas uma vez. No poema subentende-se ação contínua pelos verbos no presente.

4. Na parábola o amigo *chama* o seu vizinho; no poema é introduzido o ato de *bater*.

Estas modificações específicas das figuras e da ênfase tornam claro que o poema em 11:9-13 é um bloco separado de material. O estilo de 11:9-13 precisa agora ser examinado minuciosamente. Procuraremos demonstrar a seguinte estrutura literária:

Por isso vos digo:
1 *pedi*, e dar-se-vos-á
2 buscai, e achareis — 2ª pessoa
3 batei, e abrir-se-vos-á.
1' Pois todo o que pede recebe
2' o que busca encontra — 3ª pessoa
3' e a quem bate, abrir-se-lhe-á.

Qual dentre vós é o pai que,
A se o filho lhe *pedir* pão,
A' lhe *dará* uma pedra?

B ou se *pedir* um peixe,
B' lhe *dará* em lugar de peixe uma cobra?

C Ou, se lhe *pedir* um ovo,
C' lhe *dará* um escorpião?

Ora, se vós
4 sendo maus
5 sabeis *dar* boas dádivas — 2ª pessoa
6 aos vossos filhos

4' quanto mais o Pai celestial
5' dará o Espírito Santo — 3ª pessoa
6' àqueles que lho pedirem?

Burney identificou a primeira e a terceira estrofes como poesia.[39] Concordamos, mas as consideramos como primeira e terceira estrofes de um poema de três estrofes.

A primeira estrofe é um claro exemplo de paralelismo em degrau. O padrão é: pedir, buscar, bater—pedir, buscar, bater. Os verbos no presente do im-

perativo dão a entender ação contínua, e podem ser traduzidos como "continuai pedindo, buscando, batendo." A ênfase em "todo aquele" que é reforçada na versão Siríaca Antiga, pode ser entendida como apelo aos réprobos; até eles receberão, se pedirem. Pode ser também considerada como defesa da universalidade do evangelho, Jesus podia estar dizendo aos fariseus: "Todo aquele que pedir receberá, mesmo os pecadores, e não apenas os chamados justos."

A segunda estrofe contém um problema textual. Nos textos críticos de Nestle-Aland e da Sociedade Bíblica, preferem-se duas figuras, e não as três que consideramos.[40] No entanto, há grandes evidências textuais provenientes de todas as principais famílias, para se incluir a imagem do pão-pedra de alguma forma, como parte do texto de Lucas.[41] Mateus 7:7-11 tem o mesmo poema que estamos considerando aqui. Na versão de Mateus a estrofe central tem apenas duas figuras: pedra-pão e peixe-serpente. Se as três figuras são incluídas no texto lucano por razões textuais e poéticas, a versão lucana torna-se um pouco mais longa do que a de Mateus. Esta situação parece ser relativamente freqüente. Neste estudo observamos dois outros casos em que um bloco de material comum a Lucas e a Mateus é abreviado em Mateus.[42]

T. W. Manson indica que a questão da forma original deste poema precisa incluir uma discussão de "Q". Ele escreve:

> As três linhas curtas (duas tônicas) do v. 10 correspondem às três linhas do v. 9; e a forma tripla é levada até a curta parábola que se segue (vv. 11s.), embora haja sérias dúvidas a respeito do texto... Muitos eruditos consideram-na como assimilação do texto de Mt pelo de Lc. Mas a questão de se ele estava em Lc é diferente da questão de se ele estava em Q; e, deixando de lado o texto de Lc, temos três pontos na parábola. O primeiro é atestado por Mt (e Lc?), o segundo por Mt e Lc., o terceiro só por Lc. A evidência em favor do lugar do primeiro ponto em Q é pelo menos tão boa quanto a existente para o terceiro; e o fato de que o poema encontra-se em forma tripla favorece uma parábola também tripla.[43]

Em outra conexão Manson também observa que precisamos nos haver com "um dos costumes favoritos do primeiro evangelista: abreviação, que ele usa mesmo às expensas da forma poética."[44]

Quando Manson se refere à forma tríplice do poema, está falando apenas acerca do versículo 9. Quando observamos que o versículo 13 também tem uma forma tríplice e que o poema acerca de Mammon em Lucas 16:9-13 consiste de três estrofes com um duplo três em cada estrofe, a idéia de Manson é ainda mais fortalecida. Desta forma, podemos aceitar a hipótese de que a estrofe originalmente tinha três imagens duplas.

É de se suspeitar, naturalmente, de algum tipo de relação especial entre os ítens contrastantes sugeridos em cada uma das linhas duplas. Sa'īd mais uma vez nos ajuda. Ele escreve:

> Pão, peixe o ovo são a comida comum de um homem comum... Uma pedra redonda se parece com um pão redondo (Lc 4:3), e há pequena diferença exterior entre a serpente do mar que é uma espécie de peixe, e uma serpente da terra, que é uma cobra comum... e o escorpião quando enrolado se parece com um ovo.[45]

Bishop cita Masterman a respeito do *Barbut (clarias macamcracanthus),* um tipo de peixe do Mar da Galiléia que pode chegar a ter metro e meio de comprimento; ele rasteja pela terra, e tem a aparência de uma serpente. Bishop menciona que ele se encontra entre os peixes impuros.[46] Parece provável que esta seja a "serpente" da estória. Os pescadores comumente pegavam tanto peixes comestíveis quanto criaturas marinhas como a energia, que eram lançadas de volta ao mar, como impuras e não comestíveis. Se um filho pedisse um peixe, o seu pai lhe daria uma "serpente" do mar?

Além da correspondência visual aqui sugerida, há também a possibilidade de alguma correspondência no auditório. Na versão Siríaca Antiga citada acima "peixe" é *nuno* e serpente é *hewyo.* Seis das nossas melhores versões árabes mais antigas citam peixe como *hut* e serpente como *hayyah.* Esta palavra indicando serpente é comum, mas *hut* é uma palavra rara para designar peixe. E óbvio que a palavra comum *samak* foi rejeitada e *hut* escolhida por sua consonância com *hayyah* (serpente).

Desta forma, há boas evidências de que a segunda estrofe tem três imagens duplas em "Q" e talvez também em Lucas. As três imagens são breves paralelismos antitéticos. Cada uma das parelhas de versos tem a mesma mensagem. Infalivelmente o filho receberá dádivas de seu pai, e estas serão boas.

Na terceira estrofe defrontamo-nos com um problema textual que felizmente não afeta a clara estrutura poética.

Arndt explica *ὁ ἐξ οὐρανοῦ* como sendo uma contração de *ὁ ἐν οὐρανῷ ἐξ οὐρανοῦ*;[47] Não obstante, há boas evidências textuais para se omitir o *ο*. Esta redação, popular nas versões primitivas, é também representada nas versões árabes. Com esta omissão o texto diz, em muitas das versões siríacas e árabes: "Quanto mais o pai do céu dá espírito santo." Isto, por sua vez, levaria a uma ligeira modificação da colocação de palavras nas três últimas linhas da última estrofe. O seguinte seria requerido:

4' *πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ*

5' *ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον*

6' *τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.*

A segunda linha, desta forma, fica excessivamente longa. Ao mesmo tempo, a linha 5 coloca *διδόναι* depois de *ἀγαθά*, o que permite a seguinte construção dessa estrofe:

4 *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες*

5 *οἴδατε δόματα ἀγαθὰ*

6 *διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν.*

Seguindo esta ordem de palavras nas linhas 4, 5 e 6, podemos cautelosamente especular que um aramaico original das linhas 4', 5' e 6' pode também ter contido o verbo "dar" no início da última linha. Isto exigiria que se mudasse *δώσει* adiante duas palavras na estrofe final. Tendo em mente o que Manson chama de "muitos atos estouvados" que foram cometidos *metri causa,*[48] o fato de fazermos essa pequena mudança da ordem das palavras faz com que as seis linhas fiquem como abaixo:

4 *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες*
5 *οἴδατε δόματα ἀγαθὰ*
6 *διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν*

4' *πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ*
5' *ἐξ οὐρανοῦ πνεῦμα ἅγιον*
6' *δώσει τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.*

Mesmo sem esta pequena mudança da ordem de palavras o equilíbrio de

Doador

Dádiva

Receptor

ainda continua intacto em cada estrofe. A modificação meramente propicia um equilíbrio semântico mais simétrico.

Assim, a terceira estrofe é também um exemplo cuidosamente elaborado de paralelismo em degrau. O princípio de *kal va homer,* comum nas elocuções demonicais, é empregado mais uma vez. O tema se centraliza na qualidade das dádivas. A pessoa que pede a Deus pode ficar certa de receber dádivas ainda melhores do que as que um pai dá a seu filho.

Inúmeras características surpreendentes ligam a primeira e a última estrofes. A estrutura de ABC—A'B'C' aparece em ambas. Há também um caso claro de *inclusio.* Os verbos "pedir" e "dar" ocorrem na linha 1, e provavelmente ambos estavam na linha 6'. Ambos os verbos ocorrem ou são subentendidos em cada uma das três ilustrações da estrofe central. Assim, de maneira muito artística, esses dois verbos unem todo o poema. Se "Espírito Santo" é uma

mudança editorial, o poema original pode ter tido a forma mais simples "coisas boas." Em um aramaico original esta forma daria duas tônicas a cada uma das seis linhas da terceira estrofe, para combinar com o ritmo da primeira estrofe. Porém, o que é mais notável, as três primeiras linhas da primeira estrofe são dirigidas à segunda pessoa. Cada linha é dirigida a "vós." E então, as linha 1'2'3' são dirigidas à terceira pessoa. A mesma mudança da segunda para a terceira pessoa ocorre na terceira estrofe. As linhas 4, 5 e 6 são especificamente dirigidas a "vós." E então, novamente, a última metade da terceira estrofe (linhas 4'5'6') muda para a terceira pessoa.

A segunda estrofe é naturalmente o apogeu. Ela combina em figuras vivas a ênfase principal de cada estrofe. Elas são as seguintes:

Estrofe I — *todos* receberão.
Estrofe II — *todos* receberão e as dádivas serão *boas.*
Estrofe III — as dádivas serão *boas.*

As imagens desta segunda estrofe são simples e notáveis. São construídas de forma que mesmo que o ouvinte se lembre apenas de uma delas, é suficiente. Ele terá as duas ênfases principais de todo o poema.

Agora precisa ser feita a pergunta: A quem foi originalmente endereçado este material? Foi declarado para os discípulos, às multidões, ou aos adversários do evangelho? O problema se focaliza na frase introdutória *τίς ἐξ ὑμῶν*. Jeremias argumenta que geralmente ela "introduzia palavras de Jesus dirigidas aos seus adversários."[49] Os próprios textos indicam um uso mais amplo do que Jeremias admite. As sete ocorrências delas nos evangelhos sinóticos se enquadram nas seguintes categorias:

1. Textos claramente dirigidos aos oponentes do evangelho:
   O boi que cai em um poço no sábado
   (Mt 12: 11 par. Lc 14: 5)
   A Ovelha Perdida
   (Lc 15: 5

2. Textos que são claramente dirigidos aos discípulos
   A discussão acerca de servos inúteis
   (Lc 17: 7)
   Ansiedade e os lírios do campo
   (Mt 6: 27 par. Lc 12: 25)

3. Um texto dirigido às multidões
   A edificação de uma torre
   (Lc 14: 28)

Assim sendo, no caso de Lucas 11:5-8 e 11:9-13, a frase introdutória *τίς ἐξ ὑμῶν* não nos determina automaticamente o seu contexto.

Portanto, precisamos perguntar: é possível determinar o auditório subentendido por este poema? Segundo a nossa opinião, as evidências internas dos próprios textos e a estrutura externa do Documento de Jerusalém apontam para um auditório de discípulos para a parábola, e de adversários do evangelho para o poema. A primeira foi discutida acima; o segundo será examinado agora.

No caso do poema a respeito das Dádivas do Pai, as evidências internas parecem indicar um auditório hostil. Jesus se dirige aos ouvintes como *ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες*, o que mais provavelmente indica os fariseus. Além da frase "vós, sendo maus," que é claramente dirigida a adversários, toda a primeira estrofe pode talvez ser entendida melhor como sendo dirigida a esses mesmos adversários. *"Todo* o que pede, recebe," pode ter sido enunciado em defesa do fato de pecadores e publicanos receberem. A admoestação para pedir, buscar e bater dá a idéia de que Jesus está falando a pessoas que ainda não fizeram essas coisas.

A estrutura genérica do Documento de Jerusalém, como já vimos, liga Lucas 11:1-13 com 18:1-14. Nesta última passagem o compilador do material indicou que a parábola do Juiz Injusto foi contada aos discípulos. Depois, a parábola do Fariseu e o Publicano é claramente dirigida aos adversários do evangelho. Lucas 11:1-13 pode ter sido compilado com o compilador tendo em mente a mesma divisão, isto é, sendo a primeira metade da unidade (11:1-8) dirigida aos discípulos, e a segunda metade (11:9-13) a um auditório farisaico.

Desta forma, as evidências internas tanto quanto as externas apontam para um auditório farisaico para o poema acerca das Dádivas do Pai, que segue-se à parábola do Amigo à Meia Noite. Como conclusão e sumário, a parábola/poema acerca das Dádivas do Pai, que se segue à parábola do Amigo à Meia-Noite, é estilisticamente dividida em três estrofes, contendo cada uma delas três linhas duplas. Como tal, ela se aproxima de uma estrutura poética de Forma VI. Provavelmente ela foi dirigida aos oponentes do evangelho. A parábola/poema em apreço declara dramaticamente que um pai benevolente sempre dá boas dádivas (o Espírito Santo) a *todos* os que O buscam. Este poema é estilística e teologicamente diferente da parábola que o precede. Não há razão para duvidar que ambos têm a mesma antiguidade na tradição, e foram reunidos por um compilador do Documento de Jerusalém sem a intenção de que o segundo fosse entendido como comentário do primeiro. Como no caso de Lucas 16:9-13, um poema desta qualidade, com correspondência semânticas íntimas unindo o todo, deve ter vindo à mente de um único poeta. Teoricamente é possível que um poeta anônimo da comunidade palestina tenha moldado novamente diferentes fios de material tradicional, fazendo um poema de sua lavra. É muito mais provável que o autor tenha sido Jesus de Nazaré.

Capítulo 5 – Notas

1. Veja acima, pp. 80ss.
2. Bultmann, *Tradition,* 324.
3. Jeremias, *Parables,* 103.
4. Ibid.
5. Plummer, *St. Luke,* 298; Arndt, *St. Luke,* 297.
6. Jeremias, *Parables,* 103, 157.
7. Rihbany: *Syrian,* 215.
8. Rihbany, *Syrian,* 215.

8-A. Jeremias, *Parables,* 157.

9. Bishop, *Jesus,* 176.
10. Rihbany: *Syrian,* 214.
11. Sa'id: *Lûqā,* 300.
12. Rihbany, Syrian, 214s.
13. Sa'id, *Lûqā,* 300s.
14. Cf. Jeremias, Parables, *158.*
15. *Jeremias, Parables,* 158.
16. Creed faz a mesma identificação, o que ele admite que "constitui em mudança desajeitada de assunto" (*St. Luke,* 157).
17. Isto acontece com o adjetivo e com o substantivo abstrato. Cf. Henry G. Liddell e Robert Scott: *A Greek-English Lexicon,* rev. H. S. Jones e R. McKensie (Oxford: Clarendon, 1940), 105.
18. Epictetus, *Enchridion XXIV:* quanto ao texto grego, cf. *Simplicii Commentarius in Epicteti Enchridion,* ed. Iohannes Schweighauser (Lipsiae: in Libraria Weidmannia, 1800), 232; a tradução em inglês foi ligeiramente revisada a partir de *The Discourses of Epictetus,* trad. p. o inglês de George Long (n.p.: A. L. Burt Company, n.d.). 432.
19. J. H. Mouton e G. Milligan: *The Vocabulary of the Greek Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1930), 33; tradução minha.
20. Friedrich Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* (Berlim, SelbstVerlag der Erbn, 1925), I, 88.
21. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, Clarendon, 1961), 103.
22. *Josephus,* trad. e ed. R. Marcus e ed. A. Wikgren (Cambridge: Harvard University Press, 1963), 427 (*Ant.* xviii.119).
23. *Josephus, the Life,* trad. H. St. J. Thackeray (London: William Heinemann, 1926), I, 131; também *Guerras,* i.224.
24. Cf. Bruce, *Synoptic Gospels,* 548; não é dada nenhuma referência.
25. As informações das versões cópticas foram-me reunidas amavelmente pelo Professor Wahib G. Kāmil, do Coptic Institute of Higher Studies no Cairo. Ele chegou as versões que estavam à sua disposição, e citações de dois dicionários cóptico-árabes: *Qāmūs Qalādiyūs Labīb,* 251, e *Qāmūs Kirām,* 151.
26. Gavous, *Parables,* 36.
27. Sa'id, *Lūqā,* 301.
28. Bengel: Gnomon, I, 446; N. Geldenhuys: *Commentary on the Gospel of Luke,* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), 326.
29. Cf. Julicher, *Gleichnisreden,* II, 273; B. T. D. Smith, *Parables,* 147; Leaney, *St. Luke,* 187; e muitos outros.
30. O. G. Harris: "Prayer in Lucke-Acts", (tese não publicada de doutoramento em filosofia, Vanderbilt University, 1966, 87s.

31. N. Levison: *Local Setting*, 78-84; também Levinson: "Importunity? A Study of Luke XI.8," *The Expositor*, Série 9, 3 (1925), 460.
32. Levison: "Importunity?", 459.
33. A. Fridrichsen: "Exegetisches zum Neuen Testament," Symbolae Osloensis 13 (1934), 40; tradução minha.
34. Jeremias: Parables, 156.
35. W. Wright: *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages* (2ª ed., Amsterdam: Philo Press, 1966), 53.
36. Ibid., pp. 53-55.
37. De Lacy O'Leary: *Comparative Grammar of the Semitic Languages* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923), 55.
38. Jeremias, *Parables*, 158 n. 27.
39. Burney: *Poetry*, 67, 82.
40. *Novum Testamentum Graece*, ed. Eberhard Nestle e Kurt Aland (editio vicesima quinta, Stuttgart: Württenbergische Bibelanstatlt, 1964), 181; *The Grees New Testament*, ec. Kurt Aland *et al.* (2ª ed., Stuttgart: The United Bible Societies, 1968), 256.
41. Alexandrino (0L), Cesarino (LL), Ocidental (D^{gr} Sy^{c}), Bizantino (A E F G H).
42. Mt 18:12-14 faz paralelo a Lc 15:3-10; Mt 6:24 faz paralelo a Lc 16:9-13. Se Lucas é ampliado para combinar com Mateus, por que Mateus não é ampliado com a imagem do ovo-escorpião, para combinar com Lucas?
43. Manson: *Sayings*, 81.
44. Manson: *Teaching*, 53.
45. Sa'id: *Lūqā*, 303.
46. Bishop, *Jesus*, 83, citando, de E. W. G. Masterson, *Studies in Galilee* (Chicago: University of Chicago Press, 1909), 45; cf. também Jeremias, *Parables*, 226.
47. Arndt: *St. Luke*, 298. Arndt não apresenta documentação que comprove a sua sugestão.
48. Manson: *Teachings*, 53.
49. Jeremias: Parables, 145.

6

O RICO INSENSATO
(Lucas 12:13-21)

O Texto:

Um homem dentre a multidão lhe disse:
"Rabi, ordena a meu irmão que divida a herança comigo."
Mas ele lhe disse:
"Homem, quem me fez juiz ou repartidor entre vós?
E ele lhes disse: PRINCÍPIO GERAL
"Prestai atenção, e tende cuidado com toda espécie de desejo insaciável.
Pois a vida de uma pessoa não consiste na abundância das suas posses."

1 E ele contou esta parábola, dizendo:
"Havia um certo homem rico BENS OUTORGADOS
cuja terra produzira abundantemente.

2 E ele discutia consigo mesmo, dizendo:
"Que farei, PROBLEMA
pois não tenho onde armazenar as minhas colheitas?"

3 E disse: 'Farei isto:

Derrubarei os meus celeiros e edificarei outros maiores; PLANO (PRESENTE)
e armazenarei todo o meu cereal e os meus bens.

4 E direi à minha alma "Alma!
Tens muitos bens ajuntados para muitos anos PLANO (FUTURO)
Descansa, come, bebe, e diverte-te." '

5 Mas Deus lhe disse: 'Louco!
Esta noite a tua alma te será requerida, BENS DEIXADOS
e o que preparaste, de quem será?'

Assim é aquele que entesoura para si mesmo PRINCÍPIO GERAL
e não está reunindo riquezas para Deus."

Como no caso do Bom Samaritano, pretendemos levar a sério o contexto desta parábola, apresentada em forma de diálogo, e ver onde ele nos levará. Aqui também a parábola é longa e o diálogo curto. No entanto, mais uma vez o contexto colore a força da parábola, da maneira como ela agora aparece no texto. A forma retórica da passagem será examinada e depois as particularidades do texto serão discutidas à luz dessa forma. A forma literária (veja acima) precisa ser examinada em primeiro lugar.

A forma literária genérica da passagem é simples e clara. Ela começa com uma conversa simples entre Jesus e um requerente anônimo, que toma a forma de um pedido e uma resposta. Há um provérbio antes da parábola, e outro depois do seu término. A parábola se divide naturalmente em cinco estrofes. A primeira fala de bens outorgados, e a quinta encerra a parábola, sendo deixados para trás esses mesmos bens. No centro da parábola o rico faz três discursos. É claro que o primeiro e o segundo discursos devem estar separados, porque o segundo é introduzido pelas palavras "E disse," que de outra forma seriam redundantes. E também, dá para sentir a passagem de algum tempo entre a enunciação feita pelo rico a respeito do seu problema, e o anúncio da solução que pretende dar a ele. O segundo e o terceiro discursos do rico são enunciados conjuntamente; não obstante, há uma mudança de ênfase que divide a sua fala em duas metades. Ele começa com o presente, em que edifica os seus celeiros e armazena as suas colheitas. Depois, nos anos futuros, gozará a "boa vida." Verificando, portanto, estas três declarações, vemos que na primeira (estrofe 2) ele esboça o problema. Na segunda (estrofe 3) ele decide acerca de uma solução. Na terceira (estrofe 4) ele reflete acerca do seu futuro à luz daquela solução. Na estrofe 5, Deus fala. O centro é um importante ponto de retorno, pois o homem rico, nesse discurso, decide o que fará para resolver o seu problema. Temos esta mesma característica na parábola do Mordomo Injusto (Lc 16:1-8). Naquela parábola há sete estrofes porém aí também o centro tem um solilóquio em que o personagem principal repentinamente decide optar por uma solução

do problema exposto nas estrofes iniciais (ver à pág. 266). O próprio clímax na terceira estrofe está relacionado com o princípio e o fim da parábola. Neste caso a relação intrínseca é pequena e provavelmente inconsciente, mas existe. Na primeira estrofe bens são *outorgados.* Na estrofe central eles são *armazenados.* Na última estrofe esses mesmos bens são *deixados*. Sobretudo, o início e o fim falam das dádivas de Deus. Isto é, na primeira estrofe Deus dá abundantemente. Na quinta (como o notaremos abaixo) descobre-se que a alma do homem está em débito para com Deus. Com esta estrutura literária em mente, passaremos a examinar o texto.

DIÁLOGO INICIAL

Um homem dentre a multidão lhe disse:
'Rabi, ordena a meu irmão que divida a herança comigo."
Mas ele lhe disse:
"Homem, quem me fez juiz ou repartidor entre vós?"

Como já vimos em 10:25, a palavra grega "mestre" em Lucas está ligada etimologicamente à palavra hebraica "rabi" (cf. acima, 77). Esperava-se que o rabi tivesse profundo conhecimento da lei, e estivesse preparado para dar sempre um parecer legal acerca dos assuntos que lhe eram submetidos. Contudo, a maneira pela qual Jesus entendia o Seu ministério não incluía a proclamação de sentenças acerca de causas judiciais. Havia precedente para esta maneira de agir. Somos informados de que alguns sábios "se afastavam dos negócios públicos e até agradeciam ao Todo-poderoso por não saberem como administrar a justiça" (Safrai, *JPFC*, II, 963). Ibn al-Ṣalībī faz a curiosa sugestão de que o irmão citado já era discípulo, e portanto estava sob a autoridade de Jesus. O ambicioso requerente, portanto, queria que Jesus mandasse que o irmão/discípulo abandonasse tudo, dando-o (naturalmente) ao irmão/requerente (Ibn al-Ṣalībī, II, 132). Esses detalhes estão em harmonia com a estória, mas são imaginosos e sem fundamento.

Porém, muito mais pode ser substanciado. Este requerente não está pedindo arbitramento, mas ordenando ao juiz que execute os seus desejos. Ele já decidiu o que quer, e tenta *usar* Jesus. Uma coisa é dizer: "Rabi, meu irmão e eu estamos discutindo a respeito da nossa herança; o senhor pode ser nosso mediador?" Ordenar a Jesus que implemente o seu plano, é outra coisa. Não é de admirar que a resposta de Jesus tenha um tom de aspereza, como observaremos.

São bastante conhecidos os antecedentes específicos desse pedido. O pai falece e deixa a herança para seus filhos como uma unidade. O Salmo 133:1 expressa como é agradável quando os filhos conseguem cooperar harmoniosamente em uma situação dessas. Daube observa que "habitar juntos" é um termo

técnico no Antigo Testamento. É um padrão subentendido. Desta forma, quando Abraão acha necessário separar-se de seu parente Ló, "isso é considerado como uma triste necessidade que demanda justificativas" (Daube, 327; cf. Gn 13:5-7). No Novo Testamento os mesmos pressupostos também funcionam. Lucas 16:9 (par. Mt 6:24) apresenta o dilema de um servo na casa cujo pai falece e o servo de repente tem dois senhores.

Em nosso texto, um irmão quer ajuda para pressionar o outro irmão a levar a cabo uma partilha entre eles. Os rabis declaravam que se um herdeiro desejasse fazer a partilha da herança, devia ser atendido. (A lei romana requeria acordo de ambas as partes; *cf.* Daube, 328.) Desta forma, parece que o requerente está dizendo: "Todo mundo conhece a opinião dos rabis. Estou certo, e meu irmão está errado. Você, Rabi Jesus, diga-lhe isso!" A "herança" neste contexto é naturalmente entendida como propriedade imobiliária. De fato, aqui estamos tratando do problema mais sensível e delicado do Oriente Médio, tanto naquela época como hoje em dia, a saber, um clamor pedindo justiça a respeito da divisão da terra.

A questão de justiça para os que clamam pedindo-a é uma importante preocupação de muitos escritores bíblicos, de Amós em diante. O próprio Lucas tem mais material da tradição acerca da questão da justiça para os pobres e oprimidos do que qualquer outro evangelista. No começo deste Evangelho Maria expressa alegria com a exaltação das pessoas de baixa condição (Lc 1:52). Inúmeras parábolas oferecem esperança para os pobres (cf. o Grande Banquete; Lázaro e o Rico). Lucas 4:17, ao lado de muitas outras referências, pode ser citado. No entanto, aqui vemos o tópico de justiça tratado de maneira bem peculiar. Assim, é de grande importância examinar cuidadosamente o "clamor por justiça" que é feito aqui.

Este clamor em particular pode talvez ser caracterizado como um "grito aberto pedindo justiça." Uma voz exigente diz: "Dá-me os meus direitos." Somos levados a presumir que este requerente não está disposto a considerar o seu problema de qualquer outra perspectiva que não a sua. Lesslie Newbigin expõe eloqüentemente este problema:

> Se reconhecemos o Deus da Bíblia, dedicar-nos-emos a lutar em favor da justiça na sociedade. Justiça significa dar a cada um o que lhe é devido. O nosso problema (visto à luz do evangelho) é que cada um de nós superestima o que lhe é devido, em comparação como que é devido ao seu próximo... Se não reconheço uma justiça que julga a justiça pela qual luto, sou um agente, não da justiça, mas da tirania mais ilegítima (Newbigin, 124s.).

Newbigin descreve precisamente a posição do requerente. Ele já decidiu quais são os *seus* direitos. Ele só quer ajuda para pressionar o seu irmão para que lhe faça valer esses direitos.

O clamor aberto pedindo justiça é expresso também nas tragédias de Shakespeare, *Romeu e Julieta.* Tibaldo mata Mercúrio. Romeu então mata Tibaldo, que é parente dos Capuletos (família de Julieta). Estando visíveis os corpos dos dois homens mortos, a multidão se reúne e, com ela, o príncipe. A Senhora Capuleto fala por sua família e iradamente exige a morte de Romeu, como assassino de Tibaldo. Ela diz: 'Imploro justiça, que tu, ó príncipe, tens que dar!" (ato 3, cena 1). Cada família está apenas "exigindo os seus direitos." No fim da peça as mesmas pessoas estão outra vez reunidas na presença do príncipe, mas agora há dois outros corpos no palco: os de Romeu e de Julieta. O príncipe diz:

> "Onde estão esses inimigos? Capuleto! Montague!
> Vejam, que flagelo abateu-se sobre o vosso ódio.
> Que os céus encontrem maneira de matar as vossas alegrias com amor!
> E eu, por também ter fechado os olhos para as vossas discórdias,
> Perdi um casal de parentes:
> Todos foram punidos" (ato 5, cena 3).

Dar a cada parte o que elas entendem por seus "direitos" pode levar à tragédia. É necessário ter-se uma nova perspectiva. Na peça de Shakespeare, nem o sacerdote faz tentativas de introduzir uma nova perspectiva para as duas famílias, nem pronuncia uma palavra de julgamento acerca dos seus ódios. De fato, é preciso uma qualidade especial de coragem para dizer a antagonista que o seu clamor aberto pedindo justiça não é suficiente, e que eles precisam recomeçar tendo uma nova compreensão acerca de si mesmos.

Esta rara coragem é verificada nao apenas nesta passagem, mas também em Lucas 13:1-3, onde os nacionalistas relatam a Jesus uma história de atrocidade. Como pessoa que esteve muitas vezes exatamente nesta posição, este escritor sabe que o relato de uma história assim *exige* uma resposta simpática do ouvinte. A resposta de Jesus requer grande coragem, como observaremos. Verificamos este mesmo tipo de resposta aqui em Lucas 12:13. Em cada texto há um forte apelo pedindo justiça, da parte de um requerente confiante mas impotente. Em cada caso a resposta é: "Primeiro olhe para si mesmo!"

A resposta de Jesus às exigências do requerente "tem o tom de reprovação" (Meyer, II, 416). Esta idéia é confirmada pelo discurso árabe coloquial moderno e medieval, em que *ja ragul* ("Ó homem!") geralmente introduz uma queixa contra a pessoa com quem se fala, como é claramente o caso aqui. Esta mesma conotação é documentada por Muir, que menciona um caso do seu uso na corte do califa de Bagdá em 749 A.D.. Ibn Hobeira, membro da corte, dirige-se a Abu Jafar, irmão do califa, como "Ó homem!" Isto era considerado como insulto, e Ibn Hobeira imediatamente desculpou-se por isso, "como deslize da língua" (Muir, 438, n. 1). Sobretudo, Moisés (sem ser solicitado) tentou ser juiz e foi repelido (Êx 2:14a). Jesus (solicitado) recusa-se a ser juiz e re-

preende o requerente. No entanto, ambos começam com um relacionamento interrompido entre dois antagonistas e tentam, de maneira diferente, conseguir uma reconciliação. Conjuntamente, as duas palavras "juiz e repartidor" expressam o sentido da queixa de Jesus. Obviamente as relações entre o homem e seu irmão estavam cortadas. O homem quer que essas relações cortadas sejam resolvidas mediante a separação total. Mas Jesus insiste em que não veio como "repartidor" (divisor). A alternativa óbvia é "reconciliador." Ele quer reconciliar as pessoas umas com as outras, e não resolver os relacionamentos mediante divisão final. Este breve diálogo está em plena harmonia com tudo o que sabemos a respeito de Jesus, e ocorre novamente no Evangelho de Tomé (logion 72). A sua autenticidade tem sido confirmada por eminentes eruditos judeus e cristãos (Daube, 326-29; Manson, *Sayings*, 271). Se isto é verdade, então foi lembrado originalmente em aramaico, e mais tarde traduzido para o grego. Sabe-se muito bem que tradutores peritos podem usar as nuances do idioma receptor para enfatizar um ponto especial do original. Uma ilustração deste fato é a tradução do Corão feita por Arberry, onde muita beleza e jogos de palavras chegam intactos ao leitor inglês. Um fenômeno semelhante pode talvez ser visto duas vezes nesta passagem. O primeiro está neste diálogo. O tradutor escolheu uma palavra rara, usada apenas neste texto em todo o Grego Bíblico, par designar a palavra "repartidor." Em grego é *meristēs.* Corte o *r* e mude o *i*, e esta palavra se torna *mesitēs,* que significa "reconciliador". Jesus não veio como *meristēs* (repartidor, divisor), mas como *mesitēs* (reconciliador). A forma deste diálogo no Evangelho de Tomé é significativa a este respeito:

> (Um homem disse) a ele: Diga a meus irmãos que dividam as possessões de meu pai comigo. Ele lhe disse: Ó homem, quem fez de mim um divisor? (repartidor) Ele voltou-se para os seus discípulos (e) disse-lhes: Não sou divisor, sou? (Aland, 526).

Nesta versão do diálogo, uma ênfase ainda maior é dada à rejeição do seu papel de repartidor. A resposta óbvia à sua pergunta é: "Não, pelo contrário, és um reconciliador." Mas a reconciliação requer que o peticionário obtenha uma nova perspectiva de si mesmo. Miller escreve:

> Jesus não estava demonstrando indiferença para com as reivindicações de justiça legal, mas estava insistindo em que há um lucro maior do que obter-se uma herança, e um prejuízo maior do que perdê-la. (Miller, 110).

A pergunta é feita no plural. "Quem me fez juiz ou repartidor entre vós?" Algumas das versões árabes usam a forma "entre vocês dois." Outras mantém o plural genérico. Jesus está se dirigindo à multidão ou apenas aos dois irmaos? É impossível determinar com precisão, mas o plural genérico parece mais apropriado. Jesus parece estar se recusando a desempenhar o pa-

pel de repartidor, para todas as pessoas. Depois das perguntas um tanto hostis, vem o primeiro dos dois provérbios que envolvem a parábola.

PRIMEIRO PROVÉRBIO

E ele lhes disse:
"Prestai atenção, e tende cuidado com toda espécie
de desejo insaciável.
Pois a vida de uma pessoa não consiste na abundância
das suas posses."

A primeira sentença é geralmente traduzida em referência à ambição. A língua original contém insinuações de desejos insaciáveis que tornam a advertência ainda mais forte. A implicação clara é de que o problema do requerente não será resolvido se o seu irmão lhe *der* a *sua porção da herança*. Sa'īd observa: "Jesus se torna juiz *sobre* eles, e não *entre* eles. Ele julga as motivações de seus corações, e não os seus talões de cheque." (Sa'īd, 339). A palavra "vida" em grego é *zōē* que, em contraste com *bia*, relaciona-se com uma qualidade especial da vida, e não meramente com a vida física.

A segunda sentença é mal-ajambrada. Literalmente as duas sentenças dizem:

"Prestai atenção, e tende cuidado com toda espécie de desejo insaciável
porque não *da abundância* para ninguém
a vida dele é
das suas posses.

Há uma repetição da referência a posses/abundância. Bruce nota isto, e entende que isto deve ser "duas maneiras de dizer a mesma coisa, sendo a segunda uma espécie de *post scriptum*." (Bruce, *Synoptic*, 557). Marshall concorda com C.F.D. Moule, em que duas expressões devem ter sido combinadas (Marshall, 522 s.). Contudo, se estamos lidando com uma repetição paralela de idéias de forma retórica, não existe *post scriptum,* mas uma repetição necessária para que se complete a forma. Concordamos com Bruce em que "A expressão aqui é peculiar" (Bruce, *Synoptic,* 557), mas o significado é claro. As pessoas são afetadas por desejos insaciáveis de muitos tipos. Um deles é adquirir mais possessões. Elas procuram uma qualidade enriquecedora de vida nessas possessões, com a doce esperança de que, se tão somente elas conseguirem amealhar o suficiente de coisas materiais, essas coisas produzirão a vida abundante. T. W. Manson escreve:

É verdade que um certo mínimo de bens materiais é necessário para a

> vida; mas não é verdade que a maior abundância de bens significa maior abundância de vida (*Sayings*, 271).

A enigmática resposta de Jesus adverte o leitor de duas maneiras. Primeira: com esses pressupostos, o desejo de coisas materiais se demonstrará insaciável. Segunda: os sonhos da vida abundante nunca serão alcançados mediante tal acúmulo de bens.

O desejo insaciável de um padrão mais alto de vida é generalizado no mundo moderno. A doce esperança de que a VIDA seja o produto de maior consumo também nos acalenta muito. Minguando os recursos naturais do mundo, e intensificando-se a pressão para se obter mais possessões, o fato de lutarmos um pouco com a mensagem deste texto parece imperativo, se queremos sobreviver. Mais uma vez, notamos um plural: "ele *lhes* disse." O texto tem como alvo todos os leitores ouvintes, e não apenas os dois irmãos. Este provérbio introduz a parábola propriamente dita.

ESTROFE UM – BENS OUTORGADOS

> E ele contou esta parábola, dizendo:
> Havia certo homem rico
> cuja terra produzira abundantemente."

Como acontece no caso de muitas parábolas, esta estória tem antecedentes literários. O Salmo 49 discute o problema da riqueza e da sua falta de significado em face da morte. De acordo com Ben Sirach:

> Há quem enriqueça, vivendo com parcimônia,
> e toda a parte da sua recompensa
> consiste em dizer: "Encontrei repouso,
> e agora comerei só dos meus bens."
> E não considera que o tempo passa,
> e que a morte se avizinha
> e que deixará tudo aos outros, e morrerá. (Sir. 11:19-20)

Assim, Jesus está falando de um tema já conhecido na literatura do auditório (cf. também Eclesiastes 2:1-11; Jó 31:24-28). O que é importante é o que ele faz com esse tema. Aqui Jesus amplia a historieta de Ben Sirach, transformando-a em um drama. Várias características distintivas aparecem nesse processo. (1) Em vez de um discurso, temos quatro, com dois oradores. (2) O próprio Deus se faz ouvir no fim da parábola de Jesus. (3) Os dois relatos começam com pressupostos diferentes. A historieta de Ben Sirach é dirigida aos ricos que *adquirem* as suas possessões (mediante "esperteza e apropriação in-

débita," segundo a versão em inglês). Ao contrário, a parábola de Jesus discute a riqueza que é uma *dádiva* de Deus, e não riqueza adquirida mediante o esforço humano. Isto é, o homem citado por Ben Sirach reflete acerca de "Que é que eu faço com o que ganhei?" O homem citado por Jesus precisa perguntar: "O que é que eu faço com o que não ganhei?" O fato de que ele não percebe a questão desta forma faz parte da essência da parábola. (4) A versão de Jesus introduz a idéia de "empréstimo." O homem descobre que a sua alma está nele por empréstimo. As suas riquezas não seriam também um empréstimo? A estória de Ben Sirach não apresenta nenhuma dessas insinuações sutis. (5) O estilo de vida do personagem de Ben Sirach é exposto (ele é esperto e "vivo"), mas nada transpira disso. A estória de Jesus expõe sutilmente, embora poderosamente, tanto o estilo de vida do rico, quanto o isolamento resultante. (6) O relato de Jesus focaliza-se claramente nos bens produzidos. O seu personagem já é rico quando a parábola começa. Então ele recebe riqueza adicional. O personagem de Ben Sirach fica rico no decorrer da parábola. Estas características peculiares serão elucidadas ainda mais à medida que prosseguirmos.

Focalizando esta primeira estrofe, encontramos um homem que já é rico. Não somos informados como ele adquirira as suas riquezas, e o método pelo qual as adquirira não é criticado como no caso de Sirach. Este homem tem mais do que o suficiente. Além disso, sem nenhum esforço extra da sua parte, é-lhe dada a dádiva de uma colheita excepcionalmente abundante. Ele não suara para consegui-la, e nem necessitava dela. O seu problema é o que fazer com os bens ainda não adquiridos. Tendo este problema em mente, chegamos à segunda estrofe.

ESTROFE DOIS – O PROBLEMA

E ele discutia consigo mesmo, dizendo:
"Que farei,
pois não tenho onde armazenar as minhas colheitas? "

O texto nos é apresentado em um passado contínuo: "ele estava discutindo consigo mesmo." O assunto era motivo para considerável preocupação e o debate durou algum tempo. Não subiu à sua mente o pensamento de "Na verdade eu não preciso de nada disto, pois já sou rico!" Da mesma forma, não lhe sobreveio o pensamento de "Esta riqueza extra é uma dádiva pela qual eu não posso me orgulhar. Deus a fez crescer." Pelo contrário, as colheitas abundantes são mencionadas simplesmente como "minhas colheitas" e a única coisa que o preocupa é como preservá-las para si mesmo. Ambrósio observa com acuidade que o homem rico *tem* armazéns disponíveis na boca dos necessitados (cf. Trench, 337). Agostinho fala acerca de um homem que armazena grãos em um lugar úmido, e precisa mudá-los para lugar mais alto para que

não se estraguem; desta forma, o tesouro, para ser conservado, precisa ser armazenado no céu, e não na terra (Trench, 338). Esclesiastes (5:10) observa:

> Quem ama o dinheiro,
> jamais dele se farta;
> e quem ama a abundância,
> nunca se farta da renda;
> também isto é vaidade.

Para nós o texto se relaciona com as importantíssimas questões modernas de lucros excessivos em uma sociedade capitalista, e das teorias de mais valia no marxismo. De acordo com Paulo, o cristão deve trabalhar por duas razões. A primeira é para que ele não seja um peso para os outros (II Ts 2:7-12). A segunda é "para que possa ser capaz de dar para os necessitados" (Ef 4:28). Explorar o significado de tudo isto para o cristão que vive em uma sociedade capitalista seria ir muito além do propósito e da intenção deste estudo. Observaremos apenas de passagem que esta parábola, com as suas pressuposições, fala claramente acerca de problemas importantíssimos da nossa época.

Além do mais, o homem está "dialogando consigo mesmo." Uma das características notáveis do nativo do Oriente Médio é a sua natureza gregária. A vida é vivida em comunidades profundamente entretecidas. Os homens mais importantes da aldeia ainda "se assentam à porta" e gastam literalmente anos conversando uns com os outros. A transação mais simples merece horas de discussão. Este escritor empenhou-se em tais discussões com os proeminentes da terra à porta da aldeia, e sabe que muitas vezes parece haver uma pressão sutil para *não* mencionar a informação que resolverá o problema em discussão. O raciocínio parece ser: estamos tendo uma discussão maravilhosa; não a encerre! De qualquer forma, o ancião de uma comunidade dessas resolve *em comunidade.* Ele decide o que vai fazer depois de horas de discussão com os seus amigos. Ele elabora as suas decisões coletivamente. O texto não diz: "ele disse para si mesmo," como acontece com o mordomo infiel (16:3) e com o juiz injusto (18:4). Pelo contrário, este homem dialoga consigo mesmo. Obviamente ele não tem outra pessoa com quem conversar. Não confia em ninguém e não tem amigos ou companheiros com quem possa trocar idéias. Quando precisa estabelecer um diálogo, pode falar somente consigo mesmo. Desta forma começamos a entender o quadro que Jesus está pintando do tipo de prisão que as riquezas podem construir. Ele tem o dinheiro para construir um vácuo e viver nele. A vida nesse tipo de vácuo cria as suas próprias realidades, e é mediante essa perspectiva distorcida que o ouvimos anunciar a solução a que chegou.

ESTROFE TRÊS – PLANO (PRESENTE)

E disse: 'Farei isto:
Derrubarei os meus celeiros e edificarei outros maiores;
e armazenarei todo o meu cereal e os meus bens."

Plummer (324) notou o quiasma nesta linhas:

Derrubarei
de mim os celeiros
e maiores
edificarei.

A linguagem de "derrubar" e "edificar" é linguagem profética clássica que se refere à vocação e ao ministério do profeta (Jr 1:10). Fala de atos corajosos em nome de Deus, que acarretam sofrimento para o seu cumprimento. Aqui, esta nobre linguagem é tristemente rebaixada por este rico comodista que decidiu que consumirá sozinho as dádivas de Deus. Essas dádivas (para ele, riqueza adicional) subitamente se tornaram "o meu cereal e os meus bens." A lista de *minhas* colheitas, *meus* celeiros, *meus* bens e finalmente *minha* alma, tem sido notada freqüentemente. Era nos celeiros que os dízimos e as ofertas eram separados. Os sacerdotes e levitas dirigiam-se aos celeiros para coletá-los (Safra, *JPFC*, II, 820). O nosso homem rico tem outras coisas em mente, como veremos no seu último discurso.

ESTROFE QUATRO – PLANO (FUTURO)

E direi à minha alma: "Alma!
Tens muitos bens ajuntados para muitos anos.
Descansa, come, bebe e diverte-te."

Este discurso não é triste; no entanto, é digno de pena. Esse homem rico e auto-confiante alcançou, conseguiu. Tudo aquilo que ele desejava agora foi realizado. Ele necessita de um auditório para o seu discurso de chegada. Quem está disponível? A família? Os amigos? Os escravos e suas famílias? Os anciãos da aldeia? Os outros proprietários rurais? Quem se "regozijará comigo"? O pai, na parábola do Filho Pródigo, tem uma comunidade pronta em qualquer momento a juntar-se a ele em uma festa de regozijo (Lc 15:22-24). O pastor e a mulher conclamam os seus amigos e vizinhos para se alegrarem com a ovelha e a moeda achadas (15:6, 9). O morador do Oriente Médio, essencialmente gregário, sempre tem uma comunidade ao seu redor. E este homem? Ele pode conversar tão somente consigo mesmo. O seu único auditó-

rio é a sua própria *nefesh.*

Dizer que ele devia estar falando com o seu corpo e não com a sua alma, é entender o texto erradamente. A palavra "alma" (*psiquê*) é a tradução da hebraica *nefesh*, que significa a pessoa toda. *Nefesh* reaparece nas versões siríacas deste texto, e a palavra árabe *nafs* é usada quase exclusivamente nas traduções árabes. Assim, a idéia não é que ele está se dirigindo ao seu corpo, em contraposição à sua alma. O alvo é a sua mentalidade. Ele pensa que todas as necessidades da pessoa total podem ser satisfeitas por bens materiais bem preservados para o uso esclusivo do seu proprietário.

A palavra que temos traduzida como "diverte-te" é uma palavra cheia de significado. Mais uma vez o tradutor conseguiu acrescentar um jogo de palavras ao texto, mediante uma cuidadosa escolha de vocabulário. A rara palavra usada nesta passagem para traduzir "produzir abundantemente" é *euphoreō*. Os gregos acrescentavam o prefixo *eu* às palavras, para intensificar o seu sentido. Algo que é bom se torna muito bom com este prefixo. Desta forma, *angelleō* é dar notícias; *euangelleō* é dar boas notícias, e no Novo Testamento se torna a palavra que designa a proclamação do evangelho. Aliás, esta mesma palavra (evangelho) provém daquela palavra grega, com o mesmo sentido. *Phoreō* significa produzir fruto; assim, *euphoreō* (v. 16) significa produzir fruto em abundância. E também, aqui no versículo 19, a palavra que é traduzida como "diverte-te" é *euphrainō*. A forma nominal desta mesm palavra é *euphrōn*, que designa um estado de auto-contentamento. A raiz destas duas palavras é *phrōn*, que chega ao português na palavra dia*phragma.* O *phrōn* é o diafragma. Como observa Bertram, o diafragma era "antigamente considerado como sede da atividade intelectual e espiritual. O diafragma determinava a natureza e a força do fôlego, e por isso também o espírito humano e suas emoções" (Bertram, *TDNT*, IX, 220). Assim sendo, qualquer pessoa que tivesse *euphrōn* possuía uma medida adicional da boa vida e de tudo o que ela oferecia. Este *euphrōn* "é muitas vezes usado para designar alegria puramente secular, e algumas vezes para designar a alegria da refeição festiva" (Bultmann, *TDNT*, II, 774). Mas ao mesmo tempo pode também cobrir "os fatos e processos da vida intelectual ou espiritual" (*Ibid.*, 772). Desta forma, este homem rico tem uma fórmula, que é:

euphoreō	euphrainō
(produzir muitas coisas)	(gozar todos os aspectos da boa vida)

Não é por acidente que o discurso feito para a *nefesh/psiquê* (a pessoa total) se encerra com uma visão de *euphrōn*. Sugerimos que o que ocorre acima é um deliberado jogo de palavras. Para dentro dessa equação meticulosamente construída insinua-se a trovejante voz de Deus.

ESTROFE CINCO – BENS DEIXADOS

> Mas Deus lhe disse:"Louco!
> Esta noite a tua alma te será requerida,
> e o que preparaste, de quem será?"

O Novo Testamento tem quatro palavras que são traduzidas como "louco." Elas são:

anoêtos	–	sem mente
asophos	–	sem sabedoria
mōros	–	louco, débil mental
aphrōn	–	louco, insensato

Plummer (554) identifica as duas últimas como "muito mais fortes do que as duas primeiras." Lucas usa a primeira (6:11; 24:25) e certamente conhecia todas as quatro. Neste texto ele escolheu *aphrōn*. O prefixo *a* nega a palavra, como em português "moral" e "amoral." Desta forma, aqui este homem rico, que acha que a sua *euphoreō* (abundância de bens) produzirá *euphrōn* (a boa vida), na realidade está *aphrōn* (sem mente, espírito e emoções). A sua fórmula para a boa vida é estupidez crassa.

O verbo "te será requerida" em grego é uma palavra comumente usada para o retorno de um empréstimo. A sua alma lhe fôra dada por empréstimo, e agora o proprietário (Deus) quer que o empréstimo seja devolvido. No começo da parábola notamos que os seus bens eram uma dádiva. Agora torna-se claro que a sua vida também não lhe pertencia.

A parábola dá a entender o decurso de um lapso de tempo entre a quarta e a quinta estrofes. A voz de Deus lhe fala como um trovão (presumivelmente) depois que ele "preparou" os seus armazéns de segurança máxima. Assim, depois de ter "chegado," ele se defronta com a crua realidade do mundo que ele criara com a sua riqueza. Como observa Manson suscintamente:

> Todavia, o aguilhão das palavras usadas encontra-se, não no anúncio de que esse homem precisa morrer, mas na pergunta que se segue, e que mostra claramente a verdadeira pobreza da sua vida. Ele está só e sem amigos em meio à sua riqueza (Manson, *Sayings*, 272).

O ouvinte/leitor já sabia disto. Agora vemos que é necessário soar a voz de Deus para penetrar o isolamento criado pelo próprio homem rico, e confrontá-lo com uma arrepiante visão de si mesmo. Não existe nenhuma pergunta acusadora, como "O que é que você fez pelos outros?" ou "Por que você deixou de ajudar os necessitados?" ou "Por que não se encontram próximos a você familiares ou amigos que seriam os receptores naturais da sua riqueza?" Sem dú-

vida ele construiu uma armadura impenetrável preparada exatamente contra um ataque desses. Pelo contrário, Deus fala: veja o que você fez para si mesmo! Você planejou sozinho, construiu sozinho, divertiu-se sozinho, e agora morre sozinho!

A estória não conta que o rico insensato não tinha família. Todo mundo tem família — até quem não quer. Pelo contrário, o rico insensato não sabe quem vencerá a luta pelo poder, depois que ele morrer. Ele não sabe quem finalmente ganhará o controle sobre toda a sua riqueza cuidadosamente amealhada. Muir faz um relato dos últimos dias do famoso e fabuloso Harun al-Rashid, o mais ilustre e rico califa da história:

> Viajando vagarosamente pela cordilheira de montanhas que penetra na Pérsia, um dia Harun chamou o seu médico de lado, e, sozinho à sombra de uma árvore, abrindo um lenço de seda que cingia os seus quadris, expôs a fatal enfermidade que estava sofrendo às escondidas. "Mas tenha cuidado," disse ele, "para guardar segredo; porque os meus filhos" (e ele os nomeou a todos e a seus guardiães) estão esperando a hora do meu falecimento, como você pode ver pelo cavalo de batalha que eles agora estão armando, aumentando desta forma a minha enfermidade." Há algo de tocante nestas palavras queixosas do grande monarca, agora sozinho no mundo, privado do apoio até daqueles que deviam correr para o seu lado nessa hora de fraqueza e necessidade (Muir, 481).

O mesmo quadro é pintado por Browing em seu poema "O Bispo Ordena que o Seu Túmulo Seja na Igreja de São Praxedes." De fato, a história e a literatura apresentam abundantes exemplos de verdade que a voz de Deus anuncia a esse homem rico e tolo.

Qual é a sua reação? Não somos informados. Esta parábola também deixa o fim em suspenso. Torna-se evidente que uma parábola por vezes, assume aspectos de enigma. Para onde se volta a mente desse homem rico? Qual é o conteúdo do seu próximo diálogo consigo mesmo? Será: Rejeitei a comunidade da minha família e dos meus amigos, que poderiam estar ao meu redor! Ou: Errei; a riqueza não propicia genuína segurança! Ou: Por que não ajudei outras pessoas quando pude? Ou será que se espera que o ouvinte/leitor se lembre da discussão do Salmo 49:10 (LXX 48:11):

> o estulto e o inepto precisam igualmente perecer
> e deixar as suas riquezas para outros.

Se este for o caso, o Salmo 49 discute a incapacidade do homem rico de *resgatar-se* mediante a sua riqueza, que deixa para trás. É esta a direção que deve tomar a mente do ouvinte? Será esta parábola um comentário de Lucas 9:23-24? A parábola, por fim, não revela os seus segredos. O silêncio do homem

rico deixa por conta de cada leitor/ouvinte a tarefa de responder com a sua própria alma. A passagem termina com um segundo provérbio, que agora precisa ser examinado.

SEGUNDO PROVÉRBIO

> Assim é aquele que entesoura para si mesmo
> e não está reunindo riquezas para Deus."

Durante séculos tivemos uma tradução teologicamente influenciada deste provérbio. O texto nos apresenta dois particípios *ativos:* "entesourando" e "amealhando riquezas." Dois séculos atrás Bengel apresentou argumentos contra a tradução que sugerimos. Ele indica com razão que "para si mesmo" (*heautō*) não tem na construção *theō* (para Deus) um paralelo exato no texto; pelo contrário, o texto apresenta *eis theon* (literalmente "dentro de Deus"). Ele observa:

> nada pode ser acrescentado ou subtraído da perfeição de Deus (quer o homem busque a Sua glória, quer não, na disposição da sua riqueza). É rico *para Deus*, o homem que usa e goza das suas riquezas da maneira que Deus quer (Bengel, II, 109).

Bengel indica corretamente as diferenças. A dificuldade é que Bengel, como outros, está ou sente-se obrigado a transformar o particípio ativo "está enriquecendo" em um passivo "é rico," como fez acima. Os dois particípios ativos são precisamente paralelos. Talvez a língua original conserve alguma relutância em tornar "para si mesmo" e "para Deus" precisamente paralelos, porque Deus de nada necessita; de fato, o gado sobre milhares de montanhas é Seu (Sl 50:10). Todavia, o paralelismo permanece aí. As versões árabes e siríacas estão divididas. Algumas traduzem com um ativo "está enriquecendo" e outras com um passivo "é rico." A versão do século XIII de Ibn al-'assāl apresenta "é rico" no texto e "está enriquecendo" na margem (folio 236^{v}). Quando perguntamos a essas versões orientais: Enriquecendo com o quê? a resposta é mais uma vez ambígua. Temos "com Deus," ou "à maneira de Deus," ou "nas coisas que existem para Deus," ou finalmente, "para Deus." A primeira interpretação pode significar apenas "procurando tornar-se rico na realidade do próprio Deus." A segunda e a terceira são ampliações da primeira. A quarta é a tradução que sugerimos. Como notamos, o grego *apresenta eis theon* (literalmente "dentro de Deus"). A preposição *eis* ("dentro") ocasionalmente é usada para o dativo de vantagem, e traduzida como "para" (cf. Bauer, 229). Um caso claro deste uso está em Lucas 9:13, onde os discípulos ficam preocupados com a alimentação de cinco mil pessoas, e sugerem que devem "ir e com-

prar comida para (*eis*) todo este povo." Depois, *eis* é usada para "denotar referência e uma pessoa ou objeto" (*Ibid.*). Lucas 14:35 apresenta este uso de *eis* onde se refere ao sal como "nem presta para (*eis*) a terra, nem mesmo para (*eis*) o monturo." Com estes diferentes usos de *eis* em Lucas, pouco antes e pouco depois do nosso texto, não há razão sintática para não entendermos o nosso texto da mesma forma. Além disso, quando traduzimos "juntando riquezas *para* Deus" não se deve entender que estamos tentando aumentar a perfeição de Deus. Por toda a Escritura Deus recebe as *ofertas* dos crentes. Da mesma forma, aqui o rico insensato é caracterizado como alguém que está gastando as suas energias tentando enriquecer-se, em vez de labutar no serviço de Deus, de forma a fazer *ofertas* para Deus. Ibn al-Tayyib apresenta indícios de que assim entende o texto em questão:

> Ele (Jesus) pretende retratar com este quadro algumas pessoas que entesouram bens mundanos, mas não adquirem riquezas nas coisas divinas (Ibn al-Tayyib, folio 112^{v}).

Ibn al-Tayyib não indica que as "coisas divinas" sejam ofertas para Deus, mas apresenta dois ativos para os verbos: "entesouram" e "adquirem riquezas." Desta forma, ele indica que em cada caso o texto está falando de uma ação em que o crente precisa empenhar-se.

Entendendo desta forma, temos o complemento perfeito de Lucas 12:33 (par. Mt 6:20), onde o tesouro no céu é claramente "para vós outros." Quando tomado isoladamente, um texto assim pode levar a um egocentrismo sobrenatural, uma forma de levá-lo consigo. Coloque o seu dinheiro no banco do outro lado, e você será capaz de conservá-lo para si próprio! Mas se a nossa proposta é plausível, este texto corrige essa maneira errada de entendê-lo. O "tesouro no céu" é de fato "para vós outros" (Lc 12:33). Mas em um sentido profundo, ele é também uma oferta para Deus, ele é "para Deus" (Lc 12:21). Assim, o princípio genérico aqui declarado no fim da parábola complementa de maneira significativa o princípio genérico do início. O suprimento de bens materiais (primeiro princípio genérico) deve ser gasto em ofertas feitas a Deus (segundo princípio genérico). As dádivas de Deus devem ser-Lhe devolvidas. E sobretudo, a própria energia usada para enriquecer o *ego* com coisas materiais, está sendo exercida no lugar errado. Essa energia finalmente destrói o *ego* que a exerce. Pelo contrário, o crente é orientado para gastar-se em "enriquecer a Deus."

Finalmente, qual é a reação do irmão(s) e da multidão? Mais uma vez, há o silêncio. O homem rico fica silente na parábola, e da mesma forma o auditório que ouve a sua narração. Assim, o ouvinte/leitor é forçado a finalizar a tensão do texto em dois níveis: o do homem rico, e o do requerente. O que ele é levado a concluir? Sugerimos o seguinte:

O requerente de entre a multidão é levado a afirmar:

> O verdadeiro problema não é a divisão da herança, mas a vontade de servir o ego em vez de servir a Deus (servindo aos outros, inclusive o irmão).

Os temas teológicos que informam esta parábola em seu contexto são os seguintes:

1. Um clamor aberto pedindo justiça, sem ser qualificado por qualquer auto-crítica, não é ouvido por Jesus.

2. No caso de um relacionamento pessoal interrompido, Jesus recusa-Se a responder a um clamor por justiça, se a resposta for contribuir para dar fim àquele relacionamento. Ele não veio como um "divisor."

3. As parábolas de Jesus muitas vezes expressam uma profunda preocupação com os pobres. Para Ele, justiça inclui uma preocupação pelas necessidades, e não simplesmente pelas aquisições (cf. Mt 20:1-16). Mas aqui um clamor egoísta pedindo justiça é entendido por Jesus como sintoma de uma enfermidade. Ele Se recusa a respondê-lo, mas pelo contrário, dedica-Se à cura da doença que produzira o pedido.

4. As possessões materiais são dádivas de Deus. Deus na verdade outorga suprimentos de coisas materiais que não são adquiridos pelo esforço humano. Cada vida é um empréstimo. O homem rico da parábola presumia que possuía as coisas ("meus bens" e "minha alma"). A parábola o apresenta como errado em ambos os casos.

5. A pessoa que pensa que a segurança e a boa vida podem ser encontradas nas coisas materiais é néscia.

6. A vida abundante pode ser encontrada em se "entesourar para Deus" e não para si mesmo.

7. Tiago fala do rico que "murcha em meio ao seu estilo de vida" (1:11). Jesus apresenta um quadro parabólico do mesmo fenômeno. A riqueza deste insensato destruiu a sua capacidade de manter quaisquer relacionamentos humanos duradouros. Ele não tem ninguém com quem abrir-se, e o que é pior, ele nem sabe que tem um problema.

Em nosso interesse de descobrir o desenlace deste material, talvez seja apropriado refletir outra vez a respeito da resposta parabólica ao pedido do requerente. A voz da multidão clama pedindo justiça na divisão da herança (pro-

vavelmente constituída de bens imóveis). A resposta de Jesus é pedir que seja dada uma nova perspectiva ao problema propriamente dito. Ele não investiga quem está certo e quem está errado, e depois coloca o Seu peso do lado da justiça (embora essa ação possa ser correta em muitas circunstâncias). Pelo contrário, ele introduz uma nova perspectiva, de fato, uma perspectiva teológica, mediante a qual considera o problema, e depois deixa sem resposta o problema propriamente dito. Como o indicamos, o clamor pedindo justiça para a divisão da terra é o problema mais melindroso do Oriente Médio. No seguinte "poema em prosa" este escritor procurou aplicar a metodologia usada por Jesus nesta passagem. Hoje em dia duas vozes clamam no Oriente Médio, pedindo uma divisão justa da "herança." Que resposta podem os cristãos dar? À semelhança desta parábola em Lucas 12, a intenção do poema seguinte é sugerir uma perspectiva diferente da qual talvez venha a emergir uma resposta.

RESSURREIÇÃO
(Ode sobre um Tanque a Queimar: Terras Santas, outubro de 1973)

Sou uma voz:
a voz de sangue derramado
clamando desde a terra.
A vida está no sangue
e durante anos a minha vida fluiu nas veias de um jovem.
Minha voz foi ouvida através da voz dele,
e a minha vida era a vida dele.

Então o nosso vulcão entrou em erupção
e durante vários dias de entorpecimento
todas as vozes humanas foram silenciadas
por entre o rugir dos canhões pesados,
o clangor metálico de esteiras de tanques,
os estampidos que fazem tremer os ossos,
como gladiadores com espadas de um milhão de dólares
a se matarem uns aos outros nas alturas do céu.

Depois, repentinamente – repentinamente
veio o zumbido de um lançador de foguetes –
um clarão amarelo sujo –
todo o inferno rugiu.
O clangor das grandes esteiras cessou.
O meu jovem herói saiu cambaleando e gritando do seu inferno;
o seu corpo contraiu-se bruscamente e caiu pesadamente na areia.

E eu fui jogado por terra –
a santa terra
da Terra Santa.

A batalha continuou.
Os veículos feridos continuavam queimando,
ressecaram-se
e esfriaram.
Os "vagões de carne" levaram os corpos embora, enquanto
o frio da noite do deserto
abateu-se sobre colinas e dunas.
E eu, endurecido e escurecido na areia.

E então – e então
Ao voltar o silêncio imemorial
do agora cicatrizado deserto,
ali – ali congelada na terra,
na terra de profeta, sacerdote e rei –
Eu ouvi uma voz –
uma voz das profundezas da terra,
uma voz de uma era imemorial,
uma voz de outro sangue
outrora derramado violentamente na terra.

A voz me contou esta antiga estória;
sangue precioso entoou este antigo conto.

"Certo homem tinha dois filhos.
Um era rico e o outro era pobre.
O filho rico não tinha filhos
enquanto que o filho pobre fôra abençoado com muitos filhos e muitas filhas.

Com o passar do tempo o pai caiu enfermo.
Ele estava certo de que não viveria mais uma semana
e por isto no sábado ele chamou os filhos para o seu lado
e deu a cada um deles metade da terra da sua herança.
E depois morreu.

Antes do pôr do sol os filhos sepultaram seu pai com respeito
como o costume requer.

Naquela noite o filho rico não conseguiu dormir.
Ele disse para si mesmo:

"O que o meu pai fez *não* foi *justo.*
Eu sou rico, e meu irmão é pobre.
Eu tenho pão suficiente e de sobra,
enquanto que os filhos de meu irmão comem um dia
e confiam que Deus os alimentará no seguinte.
Preciso mudar o marco que nosso pai colocou no meio das terras
de forma que o meu irmão tenha um quinhão maior.
Ah – mas ele não pode me ver.
Se ele me vir, ficará envergonhado.
Preciso me levantar de madrugada, antes do sol nascer, e mudar o marco!"

Com isto ele adormeceu
e o seu sono foi seguro e pacífico.

Nesse ínterim, o irmão pobre não conseguiu dormir.
Enquanto estava deitado inquieto na sua cama, disse para si próprio:
"O que o meu pai fez *não* foi *justo.*
Aqui estou eu rodeado da alegria de muitos filhos e muitas filhas,
enquanto que meu irmão diariamente enfrenta a vergonha
de não ter filhos que ostentem o seu nome
nem filhas para consolá-lo na sua velhice.
Ele devia possuir a terra de nossos pais.
Talvez isto em parte lhe compensasse
pela sua indescritível pobreza.
Ah – mas se eu lhe der ele ficará envergonhado.
Preciso levantar-me de madrugada, antes do sol nascer
e mudar o marco que nosso pai colocou!"
Com isto ele adormeceu
e o seu sono foi seguro e pacífico.

No primeiro dia da semana –
bem de madrugada,
muito antes de o dia romper,
os dois irmãos se encontraram no lugar do velho marco.
Caíram em lágrimas nos braços um do outro.
E naquele lugar foi construída a cidade de Jerusalém."

– por Kenneth E. Bailey

7

PILATOS, A TORRE E A FIGUEIRA (Lucas 13:1-9)

Nestes versículos encontramos duas unidades de tradição (vv. 1-5, 6-9). Cada unidade discute política e arrependimento, e assim é apropriada para que ambas sejam examinadas juntas. A segunda é apelidada de parábola. Na primeira, Jesus expressa as suas idéias mediante o uso de duas comparações concretas, e desta forma o material se enquadra na categoria de discurso parabólico. Não temos abstrações intelectualistas aqui, mas pelo contrário, a teologia está unida a duas ilustrações específicas de pessoas que foram mortas repentinamente; as primeiras por Pilatos, e as segundas pela queda de uma torre. Assim sendo, cada unidade de tradição pode ser vista como uma espécie de parábola.

Em outra ocasião chamamos este material de "A Vocação de Israel para o Reino" (ver pág 31). Corresponde a este material, na Narrativa de Viagem de Lucas, um bloco de material que pode ser chamado de "A Vocação de Israel e dos Proscritos para o Reino" (14:12—15:32; pág. 31).

Das duas unidades constantes deste texto, a primeira é mais genérica, e se dirige ao povo. A segunda, como descobriremos, é dirigida aos líderes da nação. Em cada unidade a estrutura literária será examinada, e em seguida o texto será estudado minuciosamente.

PILATOS E A TORRE (Lucas 13:1-5)

Esta passagem começa com a seguinte declaração:

> Naquela mesma ocasião, chegando alguns, falavam a Jesus a respeito dos galileus, cujo sangue Pilatos misturara com os sacrifícios que os mesmos realizavam.

No Ocidente temos traduzido tradicionalmente a frase inicial deste versículo como "Estavam alguns *presentes* naquela mesma ocasião que..." Mas os pais da igreja Oriental na tradição siríaca e arábica, quase sem exceção, têm traduzido legitimamente o verbo *pareimi* como "chegar," "vir," e não "estar presente." Assim, eles traduzem: "E alguns chegaram naquela mesma ocasião, que..." Esta maneira de compreender o texto indica uma interrupção entre as duas passagens, e não liga esta unidade de tradição com a que a antecede. Plummer prefere esta última redação (Plummer, 337).

Assim, aparecem repentinamente alguns narradores de atrocidades, que relatam a Jesus o incidente dos "galileus, cujo sangue Pilatos misturara com os sacrifícios que os mesmos realizavam." Não somos informados da intenção dos narradores desse fato. Todavia, essa intenção é relativamente clara para qualquer pessoa que viver, ou tiver vivido em um mundo de violentos conflitos políticos. C. H. Dodd fala da preocupação do Judaísmo do século I em manter a sua identidade:

> Esse objetivo, sobretudo, estava sendo perseguido em uma situação onde aumentavam o ressentimento com o domínio pagão, e a sensibilidade nacional, até chegar ao clímax fatal de 66 A.D.. Devemos pensar em algo que se aproximasse da mentalidade de guerra entre grandes grupos do povo judaico — e nós sabemos como isto pode afetar o julgamento de um espectador. Para os que observavam Jesus, não estava claro se ele realmente se importava com a causa nacionalista. Quando ele foi informado a respeito da morte dos galileus no templo, levada a efeito por Pilatos, ele reagiu, não com uma indignada denúncia da brutalidade romana, mas com uma advertência para o seu próprio povo para que se "arrependesse." (Dodd, *More*, 96).

Josefo registra inúmeros massacres durante este período (*Antiguidades* 7:45-62; 18:60-62; 20:113-17), mas não este. Plummer procura encontrar-lhe uma identificação histórica (Plummer, 338). Marshall sugere que estamos diante de um evento histórico, "não atestado pelas fontes seculares" (Marshall, 553). Marshall é mais convincente do que Plummer, contudo nenhuma das duas soluções é necessária. A violência civil e nacional espalha rumores incríveis. Um massacre verdadeiro é suficiente para criar estórias a respeito de outros dez. Es-

te escritor recentemente completou dezoito meses de agonia com o povo libanês em sua guerra civil de 1975-1976. A guerra estourou por causa do massacre de vinte e oito pessoas em um ônibus nos arredores de Beirute. Daquele momento em diante, inúmeras estórias de massacres (algumas verdadeiras e algumas fictícias) percorreram toda a terra. Essas estórias têm uma função em uma comunidade que está em guerra. Quem conta e quem ouve são excitados conjuntamente até experimentarem uma ira que pode então levá-los a atos de heroísmo como vingança. Mas ai do ouvinte que ousar perguntar: "Você verificou bem a origem dessas estórias?" Ou que diz: "Não esqueça de que as nossas mãos também não estão limpas." Uma reação como esta é considerada desleal, e a pessoa que ousa expressar tais sentimentos pode esperar um ataque verbal, se não físico. O breve relato constante do texto tem todas as características de um rumor desses, inspirado por atos de violência. Os soldados de Pilatos podiam ser tão insensíveis em relação aos costumes religiosos judaicos, a ponto de atacar adoradores no próprio ato de fazerem um sacrifício. Mas um incidente desses dificilmente teria escapado à perspicácia de Josefo, que não se detinha em criticar Pilatos. Algum ataque de menos importância contra os zelotes na cidade de Jerusalém podia ter explodido, transformando-se no relato que encontramos no texto em questão. A reação esperada é: "Até quando, Senhor! Destrói a cada dos malignos romanos! Ouve os clamores do povo!" Uma versão moderna deste mesmo incidente seria subir até uma aldeia cristã nas montanhas libanesas e anunciar: "Eles entraram na igreja com suas metralhadoras e atiraram nos fiéis no próprio ato, participando da Eucaristia! O sangue dos adoradores se misturou com o vinho santo, sobre o altar! O QUE É QUE VOCÊS PENSAM DISSO?" O ouvinte *precisa* responder com simpatia e denúncia. No caso de Jesus, se se suspeitava da sua dedicação aos alvos nacionalistas (como o sugere Dodd), pode ser que o relatório tivesse a intenção de medir a sua lealdade à causa nacional. Se ele não quer fazer soar "uma denúncia indignada da brutalidade romana" (Dodd, *More,* 96), é mais seguro eles se afastarem com a admoestação de Amós, recorrendo ao silêncio como princípio de ação (Am 5:13). A enunciação de uma denúncia assim também seria problemática.

Ibn al-Salibi acha que os narradores da notícia estão tentando armar uma armadilha:

> Este acontecimento deu a alguns deles a oportunidade de tentar nosso Senhor. Eles mandaram dar (o relatório) a ele, para ver o que ele iria responder. Pois se ele dissesse: Este assassinato é um caso claro de injustiça e opressão," eles iriam difamá-lo perante o governador romano, dizendo que ele estava ultrapassando a lei e que os seus ensinamentos violavam a própria Lei Romana. Mas o Glorificado respondeu às suas insinuações com uma conclamação ao arrependimento, e comparou esse terrível acontecimento à queda de uma torre em Siloé (Ibn al-Salibi, II, 139).

A ponderável sugestão de Ibn al-Salibi é provavelmente parte da motivação dos interlocutores de Jesus. Eles fizeram uma declaração política. Se Jesus responde com uma observação de apoio, esta podia ser usada contra ele. Mas a resposta de Jesus demonstra a mesma qualidade de coragem encontrada nos anúncios de julgamento feitos por Jeremias em um mundo de incerteza política (Jr 26). A resposta de Jesus não é sem denúncia a Roma, nem silêncio. Podemos nos voltar agora para a forma e conteúdo dessa resposta. A forma literária é a seguinte:

E ele lhes respondeu:

1 "Pensais que aqueles galileus
eram maiores pecadores
do que *todos* os outros galileus, porque sofreram assim?

2 Eu vos digo: Não!
Mas se não vos arrependerdes
todos perecereis igualmente.

3 Ou aqueles dezoito sobre quem caiu a torre (em Siloé e os matou).
Pensais que eles eram piores devedores
do que *todos* os outros habitantes de Jerusalém?

4 Eu vos digo: Não!
Mas se não vos arrependerdes
todos perecereis igualmente."

Há dois versículos com um refrão comum que compreendem conjuntamente quatro estrofes. Cada versículo é uma ilustração de morte violenta. A primeira é ocasionada pelo odiado governante imperial. A segunda, pelo que se presume do texto, é um ato de Deus. O tema de "todos" encerra cada estrofe, e liga as quatro. A primeira linha daterceira estrofe pode ter uma nota editorial com alguma informação extra. Se a queda da torre sobre dezoito pessoas fôra um evento digno de nota que chamara a atenção popular na época em que foi narrada (o que parece ter sido o caso, porque Jesus presume que o auditório conhece o incidente), então a informação extra acerca do lugar e do resultado do incidente não eram necessários para o auditório original. À medida que as palavras de Jesus são coligidas, registradas e começam a circular, alguns detalhes extras precisam ser acrescentados. Este autor identificou um número significativo de tais "notas de rodapé" com informação extra, que parece terem sido adicionadas às composições originais. Neste caso o fato é teologicamente insignificante. Além do mais, não estamos insistindo em que este material é algum tipo de poesia com um comprimento específico de verso; pelo con-

trário, é prosa em paralelo, com um comprimento não especificado de versos. No entanto, se a informação entre colchetes é uma nota editorial, as linhas ou versos têm maior proximidade uma com a outra. Observaremos abaixo a mesma estrutura de quatro estrofes na parábola do Juiz Injusto (Lc 18:1-8).

Com respeito ao conteúdo, vários pontos precisam ser estudados.

1. A resposta de Jesus *parece* dar a entender que os informantes estão tentando provocar uma discussão acerca do relacionamento entre pecado e sofrimento. Como já notamos acima, o intento dos informantes não é declarado. Ao invés de ler o relato ao contrário e acrescentar o motivo que está faltando na resposta, leremos o relato na ordem certa, a partir da declaração política original, e entenderemos a resposta de Jesus como surpresa completa. Conta-se uma estória de atrocidades cometidas. Espera-se que Jesus reaja com uma denúncia violenta dos dominadores romanos. Ele não o faz. Pelo contrário, abre o assunto do pecado e do sofrimento, *e* termina com uma conclamação para que *eles* se arrependam! Os políticos entusiastas que estão lutando para ouvir o seu conceito de justiça, normalmente não aceitam amavelmente uma conclamação dessas! A breve referência à questão do relacionamento entre pecado e sofrimento é uma ponte para a conclusão que se focaliza no arrependimento.

2. A respeito do tópico de pecado e sofrimento, o nosso texto apresenta uma dupla renúncia de um relacionamento pessoal deles, um a um, semelhante ao relato do cego de nascença em João 9:1-3. Ali é exposta a atitude popular. O homem nascera cego. Os discípulos presumem que alguém pecou — o homem ou seus pais. Jesus nega ambos os pressupostos. Em Lucas 5:19 Jesus se dirige ao paralítico no leito, e anuncia o perdão dos seus pecados. Jesus ali também parece estar falando à mesma mentalidade. Podemos subentender que o paralítico ouvira dizer que era paralítico porque era um pecador. Desta forma, não pode ser realizada a sua cura enquanto ele não obtenha a certeza do perdão dos seus pecados. Em referência ao nosso texto, Edersheim faz a curiosa sugestão de que os dezoito mortos pela queda da torre podiam estar trabalhando no aqueduto construído por Pilatos. Pilatos havia tirado dinheiro do tesouro do templo para a construção do aqueduto, com o que a população local ficou horrorizada. Assim, se parte da construção caísse sobre os trabalhadores, todo o país naturalmente chegaria `a conclusão de que era um julgamento de Deus, por estarem eles colaborando em um projeto daqueles (Edersheim, *Life*, 222). A sugestão é ainda mais intrigante porque relaciona as duas ilustrações com Pilatos. Antecedentes como estes podem ter sido o contexto da queda da construção em questão. Não obstante, qualquer especulação não tem razão de ser. O texto afirma claramente que em ambos os casos (na opinião de Jesus) o sofrimento das pessoas envolvidas não pode ser atribuído aos seus pecados.

3. O movimento das duas ilustrações é significativo. Os informantes, de

fato, perguntam: "Que dizes acerca do sofrimento desses heróis nacionais feridos pelo nosso inimigo?" Jesus responde: "Que dizeis vós acerca do sofrimento daqueles a quem Deus feriu com a queda de uma torre?" (Na literatura bíblica não há lugar para o acaso ou o destino. A maneira de a literatura bíblica entender a soberania de Deus o impede.) Desta forma, Jesus se recusa a discutir o sofrimento dos politicamente oprimidos, sem ampliar a discussão para incluir outros tipos de sofredores. As pessoas que sofrem opressão política muitas vezes se apressam a presumir que o seu sofrimento é o único que interessa, e pode desenvolver-se então uma indiferença crassa para com o sofrimento das pessoas que estão ao seu redor, particularmente se ele é de natureza não política. O ímpeto incisivo da resposta de Jesus não permite que a discussão se estreite de forma planejada, a despeito da natureza horrível da opressão política apresentada.

4. Na primeira estrofe lemos a respeito de "pecadores" e na terceira de "devedores." A mesma mudança com as mesmas palavras pode ser encontrada nas duas versões da Oração Dominical. Mateus nos diz: "Perdoa-nos as nossos *dívidas*, assim como nós temos perdoado..." (Mt 6:12), e em Lucas a mesma oração é registrada desta forma: "Perdoa-nos os nossos *pecados*, pois também nós perdoamos..." (Lc 11:4). Marshall observa que a presença destas duas palavras em textos paralelos demonstra que a oração tem antecedentes semitas (Marhall, 554). Em palavras simples, as primeiras (dívidas) são os devedores do crente não cumpridos, em discipulado e em obediência; os segundos (pecados) são os atos malignos declarados que o crente comete. Há muito foi notado que a palavra aramaica *hôbā',* que ocorre em ambos os textos na versão Siríaca Antiga, contém ambos os significados. Se podemos presumir que este texto tem antecedentes aramaicos, isto é, provém do aramaico, (como podemos fazer com certeza em relação à Oração Dominical), então mui provavelmente aqui também o original teria *hōba'* em ambos os textos. Um tradutor para o grego com bastante sensibilidade podia conhecer as duas facetas na natureza dessa palavra, e, não tendo encontrado equivalente em grego, deu-nos metade do conteúdo de *hōbā'* na primeira estrofe e a outra metade na segunda. A despeito desta sugestão, de fato temos estas duas facetas do mal expressas nas palavras que designam o pecado, que são paralelas nestes versículos. O mal do qual os entusiastas políticos devem se arrepender é descrito em primeiro lugar como "pecados" (v. 2) e depois como "culpas" (v. 4).

5. O apogeu chocante do refrão duas vezes repetido é a conclamação para que os próprios ouvintes se arrependam, para que também não venham a perecer. Este final inesperado nos dá uma ilustração da coragem de Jesus, uma compreensão de uma parte das razões por que ele foi rejeitado pela sua comunidade, e uma profunda percepção de uma parte da sua reação para com os oprimidos que lutavam por justiça. Quando Jeremias se opôs ao clima político da sua época, foi protegido por amigos influentes, e a sua vida foi poupada (Jr 26:24). Pelo que sabemos, Jesus não tinha amigos poderosos que pudes-

sem ou quisessem protegê-lo. A única tentativa débil de Nicodemos ilustra esta conclusão (Jo 7:50). Ao estudar Lucas 13:1-5 com classes de estudantes do Oriente Médio, este escritor observou muitas vezes os alunos se maravilharem pelo fato de Jesus não ter sido atacado fisicamente sem detença. Esta conclamação para o arrependimento é lançado à face dos entusiastas nacionalistas, que se colocam em oposição à opressão romana. Muitas vezes as pessoas que lutam por uma causa justa presumem que a luta por aquela causa os torna justos. Não é verdade. Quanto mais intensa a luta pela justiça, mais os oprimidos tendem a subentender a sua própria justiça. Este pressuposto de justiça por vezes expressa-se como arrogância que não admite nenhuma crítica. A análise racional subconsciente parece ser: "A nossa causa é justa, e portanto somos justos. Sobretudo, depois de tudo o que sofremos, como é que você *ousa* nos infligir ainda mais feridas, com as suas críticas?" Atitudes deste tipo ocasionalmente têm sido expressas de ambos os lados da cerca de arame farpado do Oriente Médio, nos últimos trinta anos. Só os fortes e os bravos podem ousar suportar a ira de pessoas oprimidas dessa forma, e desviar a atenção das críticas ao inimigo odiado para uma dolorosa auto-crítica, com a advertência: "Se não vos arrependerdes, todos perecereis igualmente." Na sinagoga de Nazaré acontece uma recusa semelhante da parte de Jesus, de identificar-se com o nacionalismo da sua época. Ali ele escolhe dois estrangeiros (sendo um deles, uma mulher) como ilustrações da espécie de pessoas que através da fé receberão os benefícios do reino de Deus, agora presente. Ali o auditório ficou tão irado que tentou matá-lo. Aqui em Lucas 13 não temos nenhum registro da reação do auditório, mas podemos presumir que houve uma hostilidade semelhante. Qualquer pessoa que desejar pintar Jesus como revolucionário político não pode deixar de levar a sério esta confrontação registrada em Lucas 13.

Esta mesma conclamação ao arrependimento pode ser verificada no seu nível mais profundo como intensa preocupação pelo bem-estar das pessoas cujos ultrajes sofridos ele se recusa a enfatizar. O discuso de Jesus não deve ser lido simplesmente como uma rejeição da luta nacionalista, nem como uma preocupação com as coisas "espirituais" em contraposição às políticas. Pelo contrário, no mínimo ele parece estar dizendo: "Vocês querem que eu condene o mal em Pilatos. Eu não estou falando com Pilatos. Ele não está aqui. Estou falando com vocês. As forças do mal estão operando no movimento de vocês, e os destruirão, independentemente da existência de Pilatos. *Vocês* devem se arrepender, senão *todos* vocês serão destruídos por essas forças." Entre os que lutam por justiça dissemina-se esta atitude: "Nós somos os anjos e eles são os demônios." Bendito é o movimento que está disposto a ouvir uma voz corajosa que insista calmamente: "Há demônios entre nós e anjos entre eles. *Nós* precisamos nos arrepender." Ele não lhes diz para se submeterem a Pilatos. Ele não está aquiescendo à opressão romana. Pelo contrário, demonstra ousadamente uma profunda preocupação com o povo que está diante dele, que se destruirá, e a todos os que o rodeiam, se não se arrepender.

Finalmente, qual é a exata reação que Jesus está esperando suscitar nos nacionalistas que lhe contam essa estória de atrocidades cometidas? Pelo menos esta: "Nós lhe pedimos que ele atentasse para o mal em Pilatos. Ele quer que vejamos o mal em nossos próprios corações. Precisamos nos arrepender. Se não o fizermos, esse mal nos destruirá."

Portanto, em que consiste o conglomerado de temas teológicos encontrados nesta resposta Dominical à estória das atrocidades cometidas? Podemos identificar pelo menos os seguintes:

1. O pecado é definido por atos malignos e por deveres que não foram cumpridos.

2. Não há relação pessoal, um a um, entre o pecado e o sofrimento. Juízos teológicos apressados a respeito das razões para os desastres naturais e políticos precisam ser rejeitados.

3. Qualquer movimento político intenso precisa olhar para o fundo da sua própria alma para arrepender-se dos seus próprios males, para não se destruir e ao próprio povo que procura servir.

4. A compaixão de Jesus alcança a todos os que sofrem, e não apenas aqueles que são politicamente oprimidos.

A FIGUEIRA ESTÉRIL (Lucas 13:6-9)

Uma clara identificação dos ouvintes é feita em Lucas 2:54. Já notamos uma pequena mudança de auditório em 13:1, que diz: "Chegando alguns, falavam a Jesus..." Depois, em 13:10 temos outra clara interrupção, com a mudança do cenário para a sinagoga. Desta forma, o texto presume uma continuidade entre 13:1-5 e 13:6-9. A parábola dos versículos 6-9 é composta de cinco estrofes. A estrutura literária é a seguinte:

1. Um homem tinha uma figueira plantada em sua vinha.	PLANTA
E ele foi procurar fruto nela	PROCURA FRUTO
e não encontrou nenhum.	NENHUM FRUTO
2 E ele disse ao vinhateiro:	O DONO FALA
"Eis que nestes três anos	TRÊS ANOS
Tenho vindo procurar fruto nesta figueira	PROCURAR FRUTO
e não encontro nenhum.	NENHUM FRUTO

3 *Arranca-a!*	ARRANCAR
Por que ficaria ela sugando o solo?"	SALVAR O SOLO
4 Mas ele, respondendo, lhe disse:	O VINHATEIRO FALA
"Senhor! perdoa-a este ano também	UM ANO
até que eu cave ao redor dela	AJUDA À FRUTIFICAÇÃO
e espalhe esterco.	AJUDA À FRUTIFICAÇÃO
5 E se ela der fruto no futuro	ENCONTRARÁ FRUTO?
E se não der	NENHUM FRUTO
arrancá-la-ás."	

A estrutura genérica desta parábola é clara, e foi modificada apenas ligeiramente de acordo com os padrões que observamos em outras parábolas. Os temas "plantar, procurar fruto, nenhum fruto" da primeira estrofe são contrabalançados por "encontrar fruto, nenhum fruto, arrancar" da última estrofe. Assim, a parábola começa com um plantio e termina com a ameaça de arrancar o que fôra plantado. As estrofes número dois e quatro são paralelas, e combinam uma com a outra quase linha a linha. A estrofe número dois poderia ser chamada rusticamente de "o problema," e a estrofe número quatro, "a solução esperada." Habitualmente, quando o princípio de inversão é usado, o apogeu ocorre no centro, e depois é espelhado tematicamente de alguma forma no fim. Este artifício literário é usado aqui, pelo fato de o tema "arrancar" ocorrer no meio e novamente no fim. O ponto crítico de retorno ocorre, como acontece costumeiramente em estruturas assim, pouco depois do centro. Nesse ponto a voz de misericórdia roga pedindo graça adicional. A estrutura literária é simples, equilibrada, e artisticamente satisfatória. Cada estrofe será examinada por sua vez.

Estrofe Um

Um homem tinha uma *figueira plantada* em sua vida.	PLANTA
E ele foi procurar fruto nela	PROCURA FRUTO
e não encontrou nenhum.	NENHUM FRUTO

Em Joel 1:7 verifica-se a íntima associação entre a figueira e a vinha, onde o profeta fala a respeito do enxame de locustas (na ARC) ou gafanhotos (na ARA):

Fez da minha vide uma assolação,
e destroçou a minha figueira.

E outra vez em 1:12:

> A vide se secou,
> a figueira se murchou.

Desta forma, o fato de se encontrar uma figueira em uma vinha não é inusitado. Em Isaías 5:1-7 temos a clássica parábola vétero-testamentária da vinha. Ali os símbolos são identificados. O dono da vinha é o Senhor dos exércitos, e a vinha propriamente dita é a casa de Israel (Is 5:7). Podemos presumir que a mesma identificação simbólica seria feita imediatamente pelo auditório de Jesus, a respeito desta parábola. Contudo, há uma divergência essencial de símbolos. Isaías discute todas as videiras na vinha de maneira coletiva. A parábola de Jesus se concentra em uma planta na vinha, que é uma figueira, e não uma videira. Esta escolha pode ter sido feita a fim de chamar a atenção para o fato de que ela está discutindo uma árvore em particular, e não a vinha como um todo (em contraste com Isaías). E também pode ser porque a figueira, na Palestina, dá fruto dez meses em cada ano, de forma que quase em qualquer tempo o dono pode encontrar fruto nela. De qualquer forma, a videira e a figueira estão intimamente relacionada por todo o Antigo Testamento, e em conjunto elas são símbolo de paz. Pois em tempos de paz cada homem se sentará debaixo de sua própria videira e da sua própria figueira (Mq 4:4; Zc 3:10). E finalmente, o figo, *em suas primícias* é o símbolo que Oséias usa para um povo puro, inocente, responsável.

> Achei a Israel
> como uvas no deserto,
> Vi a vossos pais
> como as primícias da figueira nova (9:10).

E também, em 9:16 o fato de não produzir fruto é usado como símbolo dos dias idólatras em que Oséias vivia. Assim, Jesus podia ter as mais variadas razões para a escolha de uma figueira, e não uma videira, para esta parábola em particular.

Sempre que há antecedentes literários claros para a parábola, torna-se importantíssimo ver o que Jesus faz ao usar de maneira nova material já bem conhecido. Neste caso, o simbolismo básico é evidente, porque ele já é identificado no protótipo de Isaías 5:7, como notamos acima. Não encontramos nenhuma razão para rejeitar este mesmo simbolismo na parábola em estudo. Assim sendo, mais uma vez o dono é Deus e a vinha (e não a árvore) é "a casa de Israel." A parábola neo-testamentária da vinha (20:9-16) tem uma parte destes mesmos antecedentes. No Novo Testamento o texto é especificamente interpretado pelo evangelista como tendo sido proferido contra os escribas e principais dos sacerdotes. Lucas 20:19 diz: "Os escribas e os principais sacerdotes... per-

ceberam que em referência a *eles* dissera esta parábola." Desta forma, os evangelistas entendiam que aquela parábola era contra a *liderança* da nação, e não à nação propriamente dita. Na parábola de Isaías a *vinha* (a nação) é deliberadamente cortada pelo proprietário (Is 5:5-6). Contrastantemente, nesta parábola da Figueira Estéril, o dono está interessado na frutificação da vinha, e por isto faz algumas perguntas muito sérias a respeito de uma árvore em particular (a figueira). Ela é infrutífera, e por isto está sugando forças da vinha, se ali continuar. O proprietário toma atitudes para *preservar* a saúde da vinha, e não para destruí-la. Assim, em harmonia com o claro simbolismo de Lucas 20:9-16 e Isaías 5:1-7, vemos que o problema é discutido nesta parábola como sendo a crise de uma liderança infrutífera no contexto da nação, e não um julgamento da nação de Israel propriamente dita (contra a opinião de Montefiore, *Gospels*, II, 965).

O texto também preserva uma nota autêntica de cultura tradicional. O senhor das terras, no passado, não sujava as suas mãos. Assim acontece nesta estória. O dono da vida não planta a figueira pessoalmente, mas manda que ela seja plantada. A idéia é teologicamente insignificante, mas dá um sinal de autenticidade à parábola como estória que se encaixa perfeitamente na cultura do Oriente Médio.

Assim sendo, de maneira simples e direta, o problema é exposto na estrofe inicial.

Estrofe Dois

E ele disse ao vinhateiro:	O DONO FALA
"Eis que nestes três anos	TRÊS ANOS
tenho vindo procurar fruto nesta videira	PROCURAR FRUTO
e não encontro nenhum."	NENHUM FRUTO

O dono da vinha e o vinhateiro cooperaram no plantio, na primeira estrofe. Agora eles cooperam na avaliação do problema.

A maneira comum de entender a seqüência cronológica é que a árvore teria três anos em que poderia crescer. Depois, durante três anos o fruto era considerado proibido, de acordo com Levítico 19:23. O fruto do quarto ano (ou seja, o sétimo ano da vida da árvore) era considerado puro, e era oferecido ao Senhor (Lv 19:24). Os detalhes desta breve parábola são escassos, mas a intenção provável é de que o dono esteja procurando este fruto do sétimo ano especificado em Levítico 19:23, como uma oferta ao Senhor. De fato, faz três anos que ele está procurando. O dono da vinha não "viria procurar" o fruto impuro do quarto ao sexto ano da vida da árvore. Por conseguinte, durante três anos ele procurou as primícias e três vezes ficara desapontado. Agora, nove anos se passaram desde que a árvore fôra plantada. A situação parece irremediável. Se

é correta a nossa identificação do simbolismo da parábola, esta estrofe está dizendo que tempo suficiente se passou, para que os líderes contemporâneos da nação produzissem os frutos deles esperados (provavelmente os frutos de arrependimento; cf. Lc 3:8). O senhor da vinha esperou pacientemente, muito mais que o tempo suficiente para dar fruto. A sua conclusão é apresentada na estrofe número três.

Estrofe Três

Arranca-a!	ARRANCAR
Por que ficaria ela sugando o solo?"	SALVAR O SOLO

Além de não conseguir produzir fruto e ocupar espaço que poderia ser usado por outras plantas úteis, essa figueira decepcionante drena a força do solo, exaurindo-a. Devido à sua preocupação pelo solo bom na vinha boa, o dono ordena que a figueira seja arrancada.

Aqui aparece uma nota autêntica na estória. No Ocidente, os lenhadores cortam árvores. No Oriente Médio, a árvore é "arrancada." A árvore, juntamente com o seu tronco e a maior parte da sua raiz, é considerada como um bloco, e é removida. Este costume agrícola é expresso no texto de Lucas 3:9, onde João diz: "E também já está posto o machado à raiz das árvores" (e não ao tronco). Assim, o verbo em 13:7 (*katargeō*) significa literalmente "arrancar" e não cortar." Assim, a cena agrícola palestina, expressa exatamente no texto, apresenta um quadro vivo de uma eliminação radical desta árvore infrutífera. Os líderes infrutíferos da nação devem ser desarraigados. Neste ponto da parábola acontece uma dramática mudança.

Estrofe Quatro

Mas ele, respondendo, lhe disse	O VINHATEIRO FALA
"Senhor! perdoa-a este ano também	UM ANO
até que eu cave ao redor dela	AJUDA À FRUTIFICAÇÃO
e espalhe esterco."	AJUDA À FRUTIFICAÇÃO

Na literatura bíblica, quando as estrofes se relacionam umas com as outras de maneira invertida, muitas vezes acontece uma mudança essencial logo depois do centro da estrutura literária. Esta característica importante, como já notamos, ocorre nesta parábola. O discurso do dono sublinha o problema, e tem um cuidadoso paralelo no discurso do vinhateiro, que sugere uma solução que espera seja atendida. A parábola prototípica de Isaías 5 não contém *nenhuma* oferta de graça. Naquela passagem, a parábola se desenrola do desa-

pontamento do dono da vinha quando não acontece uma boa colheita, para o juízo *imediato*. O proprietário anuncia que "tirarei a sua sebe,... derribarei o seu muro,... torná-la-ei em deserto... às nuvens darei ordem que não derramem chuva sobre ela" (Is 5:5-6). O juízo é severo, enunciado pelo próprio proprietário, e executado sem delongas. Uma cena final como essa era certamente esperada na versão de Jesus dessa parábola clássica. O ponto de retorno neste texto é duplo. É oferecido à figueira um período de graça e uma atenção especial é planejada para ela: o vinhateiro vai cavar ao seu redor, e acrescentar-lhe esterco. Portanto, quando comparada com o Cântico da Vinha em Isaías, esta parábola apresenta uma ênfase notável na misericórdia, que é geralmente menosprezada à luz do tema do juízo.

Outro ponto de comparação literária é a estória de Ahikar, dentre os livros apócrifos ou pseudepígrafos (8:35; Charles, II, 775). A parte da estória em questão pode ser uma adição posterior (Marshall, 555); não obstante, é interessante. Nessa estória, Ahikar tem um filho adotivo desobediente, que promete consertar-se. Ahikar diz ao rapaz que ele é como uma palmeira à margem do rio, que lança os seus frutos no rio. O proprietário decide cortá-la. A árvore se queixa, oferecendo-se para produzir alfarrobas, se lhe for dado mais um ano. O proprietário responde incredulamente: "Tu não tens sido habilidosa no que te é peculiarmente teu, e como serás habilidosa no que não é teu?" (*Ibid.*). Aqui é a própria árvore que implora, e o que é mais importante, é-lhe dada uma resposta negativa. O leitor fica com uma impressão fortemente negativa — na verdade, nada pode ser feito — a situação é irremediável. Não acontece assim com a parábola de Jesus. Nesta, deverá ser dada à figueira uma última chance. Mais uma vez, o tema de misericórdia é proeminente.

Esta parábola tem dois coloquialismos característicos. O primeiro é gramatical, e o segundo é cultural. A parábola é contada usando tempos passados dos verbos. Repentinamente, no versículo 8, há um presente histórico, raro em Lucas. Em outras palavras, o texto repentinamente passa para o presente e diz: "Ele, porém, responde (*sic*)..." Esta mudança acrescenta uma vivacidade coloquial à narração da estória, e sugere que Lucas está usando material tradicional (Marhall, 555). Depois, em Lucas 20:19 tanto o povo como os líderes entendem que a parábola da vinha é narrada contra os escribas e principais sacerdotes. Se o nosso pressuposto for correto, isto é, de que esta parábola é também contada contra a liderança religiosa da nação, e que isto seria percebido imediatamente pela multidão que a ouvia, então temos aqui uma mudança de frase camponesa e um tanto humorística. A palavra "estrume" (*koprion*) ocorre apenas aqui em todo o Novo Testamento. Não é o tipo de linguagem que é ordinariamente usada em ilustrações religiosas. O vinhateiro podia ter-se oferecido para espalhar terra fresca, ou regar a árvore todos os dias, ou até mesmo podá-la. Se a figueira representa os escribas e principais sacerdotes, e a paábola fala da necessidade de lançar algum estrume, teremos aqui um caso claro que os comediantes chamam de "humor insultuoso." O que eles preci-

sam é de um pouco de esterco espalhado ao redor deles. O auditório original sem dúvida achou engraçada esta figura. Uma irreverência suave para com as pessoas que estão em posições de poder é geralmente apreciada pelo povo. Observando-se estes detalhes, o brilho e a vitalidade da parábola aparecem, juntamente com o seu gume cortante e evidente.

Os alegoristas cristãos têm usado esta parábola abundantemente no decorrer dos séculos. Os "três anos" têm se tornado tudo, desde "lei, profetas e evangelho," até os três anos do ministério de Jesus. Nestes casos a alegorização é infundada, mas inofensiva. Porém, nesta estrofe o vinhateiro tem sido frequentemente identificado com Jesus, que está, desta forma, discutindo com o Pai, Deus. Essa identificação dificilmente teria sido imaginada pelo auditório original, nem seria pretendida por Jesus. O alegorista cristão começa com a sua teologia da Trindade, e daí faz a identificação acima. Mas quando ele o faz, Deus, o Pai, é considerado como duro e condenador, e Jesus aparece como gracioso e amoroso. Desta forma, causa-se uma divisão na Trindade. Durante séculos o Islã tem caracterizado a teologia cristã como triteísta; quando interpretações como esta vêm à tona, rachaduras inconfundíveis aparecem no conceito da unidade de Deus, ao ponto da acusação islâmica ter alguma validade. Se voltamos ao protótipo parabólico em Isaías 5, o proprietário é o agricultor que planta a vinha, e depois ele mesmo a derruba quando ela produz uvas selvagens. Aqui, duas pessoas debatem a sorte da vinha. É muito mais apropriado entender o debate como sendo entre a misericórdia e o juízo. Manson observa:

> A conversa entre o proprietário da vinha e seus trabalhadores faz lembrar passagens rabínicas em que os atributos de Deus discutem, o atributo de justiça com o atributo de misericórdia. Se Deus tratasse Israel estritamente com justiça, Israel pereceria. Mas Ele não faz isto. Ele dá outra oportunidade. E se é loucura insultar a Sua justiça, é iniqüidade desesperada zombar da Sua misericórdia (Manson, *Sayings*, 275).

Discordamos da identificação que Manson faz da figueira com Israel, mas concordamos com a sua maneira de entender o debate entre a justiça e a misericórdia. O julgamento requer que a árvore seja arrancada, pelas razões expostas. A misericórdia pede mais graça, e uma segunda oportunidade. A mesma tensão é expressa por todo o Antigo Testamento, e é intensamente focalizada em profetas como Oséias, que pode exprimir terríveis oráculos de juízo em um versículo, e no seguinte dizer:

> Como te deixaria, ó Efraim?...
> Meu coração está comovido dentro de mim,
> as minhas compaixões à uma se acendem (Os 11:8-9).

Nesta parábola a misericórdia e o juízo recebem vozes. São personificados dramaticamente pelo proprietário e pelo vinhateiro, que lutam *juntos* a respeito da figueira infrutífera. A tensão propriamente dita é tremenda, no coração de Deus.

A teologia do Cântico da Vinha em Isaías 5 é poderosamente reforçada com o uso de jogos de palavras. A última parte do versículo 7 diz:

e ele procurou *mishpat* (justiça)
e eis *mishpah* (derramamento de sangue);
por *sedhaqah* (justiça)
mas eis *se'aqah* (um grito).

No diálogo de Jesus acerca da figueira provavelmente há um uso de jogo de palavras. Este jogo de palavras aparece na versão Siríaca Antiga desta parábola. Visto que siríaco e aramaico são dialetos da mesma língua, pode ser que este jogo de palavras constasse do original aramaico dessa parábola. Ele é o seguinte:

arranca-a	=	*fsūqīh*
perdoa-a/deixa-a	=	*shbūqīh*

Desta forma, o vinhateiro roga para que não se *fsūqīh* (arranque) mas pelo contrário, *shbūqīh* (perdoe) a figueira. Assim, a ênfase da principal idéia de cada voz (graça e juízo) é talvez reforçada e expressa de maneira inesquecível, por um jogo de palavras artisticamente construído.

Estrofe Cinco

"E se ela der fruto no futuro — ENCONTRARÁ FRUTO?
e se não der — NENHUM FRUTO
arranca-la-ás."

A frase grega *eis to mellon* é muitas vezes traduzida como "pano que vem." Mas a construção idêntica em I Timóteo 6:19 é traduzida como "para o futuro." A palavra *mellon* é comumente usada para designar o futuro (Bauer, 502), o que pode ser uma tradução melhor neste texto. A voz da graça e misericórdia está falando. O vinhateiro está rogando graça (dá-lhe mais tempo) e misericórdia (perdoa-a). Estes elementos são fortalecidos se não for declarado um tempo específico para a "execução." O tempo do julgamento futuro não é especificado.

Na segunda metade do versículo, o "então" da construção se-então (a apódose) está faltando. A ARA e muitas outras traduções suprem as palavras

que faltam; "bem está," que estão subentendidas mas não expressas. A construção é clássica (Marshall, 556) mas a razão para ela pode ser literária. Na estrofe número quatro o vinhateiro sugere dois atos agrícolas, numa tentativa de reviver a árvore infrutífera. Ele "cavará ao redor dela" e "espalhará estrume." Do ponto de vista literário, esta forma dá à quarta estrofe quatro linhas, para corresponder às quatro linhas da estrofe número dois. A mesma preocupação com estrofes equilibradas pode estar em operação na estrofe número cinco. A apódose pode ter sido omitida de forma que a estrofe número cinco tivesse apenas três linhas, para corresponder à estrofe número um, com as suas três unidades semânticas. De qualquer forma, o significado é claro; depois dos "atos de redenção" serem completados, e depois que for dado tempo suficiente para a renovação esperada, a figueira precisará reagir. Se não o fizer, o juízo será a única opção que restará. A saúde da vinha é importante demais, e a expectativa de fruto, por parte do proprietário é muito grande, para deixar uma árvore improdutiva ocupando indefinidamente o solo fértil, e sugando a sua força.

Mesmo assim, a salvação oferecida tem uma qualidade especial. Ela vem exclusivamente de fora. A voz de misericórdia pede perdão mais uma vez, ainda. Depois, são propostos *atos* redentores que podem levar à renovação (a produção de fruto). A palavra geralmente traduzida como "deixa-a" (v. 8) é a palavra neo-testamentária que designa "perdão," e não pode haver malentendidos a respeito do que Jesus está discutindo. O perdão pode ser oferecido ainda mais uma vez, mas isso não significará nada, a não ser que venha alguma ajuda de fora para a árvore. A renovação não poderá acontecer a partir dos recursos internos da própria árvore. Ela não pode reunir as forças que necessita, com a ajuda das suas próprias raízes. O *vinhateiro* precisa agir para salvar a árvore e ao mesmo tempo a árvore precisará reagir a esses atos, ou então eles não adiantarão nada. Neste simples quadro agrícola não podemos nós ouvir de passagem os grandes temas dos poderoso atos redentores de Deus?

Aqui, como nas parábolas anteriores, não sabemos o que acontece a seguir. Esta estória também termina sem epílogo. Será que o proprietário concorda com a suspensão da sentença? Será que a árvore reage favoravelmente? Não somos informados. A ação se congela com um comercial de TV, e o leitor/ouvinte precisa manifestar a *sua* reação.

Concluindo, portanto, que reação específica é esperada do auditório original, ao ser contada a parábola? Sugerimos que o auditório original é levado a entender o seguinte:

> A atual liderança espiritual da nação é infrutífera. O juízo é iminente. Deus, em Sua misericórdia, tomará providências para redimir. Se não houver reação, o julgamento será a única alternativa. O seu amor pela comunidade da fé é profundo demais para que faça de outra forma.

O conglomerado de temas teológicos presentes nesta parábola, no mínimo, são os seguintes:

1. Os líderes espirituais da família da fé estão plantados na "vinha de Deus" e espera-se que produzam fruto para Ele.

2. Quando esses líderes são infrutíferos, não falham apenas em sua obediência como indivíduos, mas também esterilizam a comunidade que está ao seu redor. Deus tem muito cuidado com a comunidade, e não tolerará indefinidamente esta situação.

3. Misericórdia é oferecida a essa liderança infrutífera, na forma de perdão e graça renovadora.

4. Só na graça de Deus, oferecida gratuitamente aos líderes infrutíferos, existe renovação possível. Deus age para renovar e perdoar. Esses atos estão além do alcance dos líderes, que não conseguem renovar-se a si próprios.

5. A oferta de misericórdia feita por Deus precisa suscitar uma reação interior; se assim não for, não acontecerá a renovação, e o juízo será inevitável.

Assim, as duas unidades da tradição se relacionam intimamente. A primeira fala do sofrimento da comunidade, que é ocasionada pelos líderes romanos. O povo é conclamado a se arrepender. A segunda fala da esterilidade da comunidade, que é ocasionada pelo fracasso dos líderes nacionais, que necessitam de perdão e graça. Desta forma, na primeira (13:1-5) o povo precisa arrepender-se. Na segunda (13:6-9) os líderes precisam arrepender-se, e precisam também de perdão. Em cada uma, política e arrependimento (perdão) se relacionam de maneira a instruir os fiéis em todas as épocas.

8

O GRANDE BANQUETE
(Lucas 14:15-24)

Lucas 14 e 15 têm em si algumas das maiores passagens de toda a Escritura. Aqui a oferta irrestrita de graça para os pecadores é expressa em toda a sua majestade. Muitas vezes permite-se que a obra-prima teológica da parábola do Filho Pródigo ofusque a do Grande Banquete, que merece igual atenção. Examinaremos os antecedentes literários, o contexto, a estrutura e a cultura desta parábola, cada aspecto por sua vez. A interpretação tentará levar todos estes aspectos em consideração.

Em Lucas esta parábola é contada em um banquete, onde as pessoas estão reclinadas. As nossas traduções árabes, seguindo o texto grego, nos apresentam "reclinados," e não como a ARA, "à mesa." Qual é o ambiente exato? Jeremias chamou a atenção para o fato de que com exceção de Lucas 24:30 e Marcos 16:14, a palavra "reclinar-se" nos Evangelhos sempre significa uma refeição ao ar livre, ou um banquete de alguma espécie (Jeremias: *Eucharistic,* 48s.). Aqui temos um banquete. Mas havia uma mesa? No Antigo Testamento a presença de uma mesa para uma refeição parece dar a entender riqueza ou posição elevada (cf. 1 Sm 9:7; 2 Rs 13:20). O mesmo pode ser dito acerca do Novo Testamento. Há muitas referências a refeições e ao ato de comer, mas uma mesa física é mencionada apenas quatro vezes. Ocorrem na história da mulher cananéia, que sugere humildemente que os cães podem comer as migalhas que caem da mesa de seu senhor (cf. Mt 15:27 e paralelos). O rico da parábola

de Lázaro tem uma mesa (Lc 16:21). Há uma mesa no cenáculo (Lc 22:21) e na sala do banquete messiânico escatológico (Lc 22:30). É claro que as refeições realizadas ao ar-livre, em que Jesus e os discípulos se "reclinavam" não eram comidas em mesas. Não obstante, talvez seja melhor subentender-se (como o fizemos em Lucas 7:36) que aqui também os convivas estão reclinados sobre sofás, ao redor de uma mesa baixa. A parábola fala de um "grande banquete" em que proprietários de terras são os hóspedes escolhidos. O local é a casa de um governante (14:1) que certamente é suficientemente rico para contar-se entre as pessoas que se reclinam em divãs ao redor de mesas, e não no chão, ao estilo camponês. Desta forma, "reclinados ao redor de mesas" talvez representasse melhor a cena. Precisamos visualizar pessoas relativamente ricas reclinadas ao estilo greco-romano, em um banquete formal.

A parábola propriamente dita é introduzida por um desabafo piedoso de um dos convidas (14:15) que diz: "Bem-aventurado aquele que comer pão no reino de Deus!" Com esta exclamação, localizamo-nos claramente no mundo da fala e da cultura palestinas. "Comer pão" é uma expressão idiomática clássica no Oriente Médio, que significa "comer uma refeição." Há muito ela já foi identificada como um hebraísmo (Plummer, 360). T. W. Manson considera esta exclamação introdutória como "provavelmente boa demais para ser inventada" (*Sayings*, 129). Assim, um dos hóspedes que se reclina com Jesus introduz o assunto de *comer* no reino. Aqui, como em outras passagens, o banquete é símbolo de salvação (Marshall, 587). Esta salvação culmina no fim da história com um banquete final e grandioso. Este último grande banquete é comumente mencionado como o banquete messiânico do fim dos tempos. Este último tema é tão importante como pano de fundo para se compreender a parábola, que precisa ser examinado brevemente.

A idéia da refeição sagrada com Deus está profundamente arraigada no Antigo Testamento. Nc Salmo 23:5 é-nos dito que o próprio Deus prepara um banquete para aquele que confia nEle. Ainda mais elucidador para a nossa passagem é Isaías 25:6-9. Esta passagem é possivelmente uma poesia que usa formas poéticas muito arcaicas (como me foi confirmado por William Holladay, da Andover-Newton Theological School, em correspondência particular). A nossa tradução desse texto é a seguinte:

Texto (Isaías 25:6-9)	*Temas mais importantes*
6 E Ele fará, Javé dos exércitos	FARÁ – UM BANQUETE
para *todos* os povos nesta montanha	TODOS OS POVOS
um banquete de gordura, um banquete de vinho,	
um banquete de tutanos sumarentos, de bom vinho.	
7 E Ele tragará sobre esta montanha	TRAGAR – VÉU
a face da cobertura,	TODOS OS POVOS/NAÇÕES
a cobertura sobre *todos* os povos,	

e o véu estendido sobre *todas* as nações.

8 Ele engolirá a morte para sempre. TRAGAR – MORTE
E o Senhor Javé enxugará as lágrimas
de *todas* as faces.
E o vitupério do Seu povo
Ele tirará de sobre *toda* a terra, TIRAR – VITUPÉRIO
pois Javé o disse TODA A TERRA

9 Será dito naquele dia
"Eis que este é nosso *Deus*; DEUS
temos *esperado* por Ele ESPERAR
para que Ele nos *salve.* SALVAR

Este é Javé; DEUS
temos *esperado por Ele;* ESPERAR
alegremo-nos e regozijemo-nos em Sua *salvação.*" SALVAR

Neste texto notável vários temas importantes são reunidos. A salvação é descrita em termos de um grande banquete, que será para *todos* os povos/nações. Os gentios participarão depois que Deus tragar a morte e o véu deles. As pessoas engolem o banquete, Deus traga a morte e a cobertura (véu). O véu não é removido, mas é destruído. Ordinariamente as nações que se aproximam de Deus precisam vir trazendo presentes (cf. Is 18:7; 60:4-7; Sl 96:8). Aqui o banquete é graça pura — os participantes das nações nada trazem. O alimento oferecido é comida rica, semelhante à do manjar dos reis. O versículo 9 é freqüentemente considerado como peça separada de tradição. No entanto, *está* ligado a este texto pelo editor, e desta forma é enfatizada a espera pelo Deus que vem para salvar. Há também a notável ocorrência de cinco casos de "todos" nos versículos 6-8.

Este tema do banquete foi desenvolvido no período inter-testamentário e entendido como relacionando-se com a vinda do Messias (cf. Jeremias: *Eucharistic,* 233s.), mas de alguma forma a idéia de que os gentios seriam convidados a participar foi silenciada. A versão aramaica desta passagem, o Targum, parafraseia o versículo 6 da seguinte maneira:

> Javé dos exércitos fará para todos os povos nesta montanha uma refeição; e embora eles suponham que é uma honra, será para eles uma vergonha, e grandes pragas, pragas das quais eles serão incapazes de escapar, pragas através das quais eles chegarão ao seu fim (citado por Gray, I. 429s.).

É claro que a visão de Isaías aqui se perdeu. Em I Enoque 62:1-16 os "reis e os poderosos e os exaltados e os que governam a terra" (obviamente os gen-

tios) cairam diante do Filho do homem, que os expulsará da sua presença. Ele "os entregará aos anjos para castigo" (v. 11); "eles serão um espetáculo para os justos" (v. 12); e, "a sua espada está embriagada com o seu sangue" (v. 12). Depois desta destruição dos pecadores, os justos e os eleitos comerão com o Filho do homem para todo o sempre (v. 14, Charles, II, 227s.). E também na comunidade de Qumran o grande banquete estava especificamente ligado à vinda do Messias. Isto é descrito em uma obra resumida chamada "O Governo Messiânico" (1QSa 2:11-22). Nesta notável passagem, lemos como, nos últimos dias, o Messias se reunirá com toda a congregação para comer pão e beber vinho. Os sábios, os inteligentes e os perfeitos se reunirão com Ele. Todos esses se reunirão segundo a sua posição. O versículo 2:11 diz:

> E então (o Mess)ias de Israel há de (vir),
> e os chefes dos (clãs de Israel) se assentarão diante dele,
> (cada um) na ordem da sua dignidade
> de acordo com (o seu lugar) nos seus acampamentos e
> marchas (Vermes, 121).

As especificações dessas ordens são declaradas cuidadosamente. Primeiro vêm os juízes e oficiais; depois vêm os chefes de milhares, cinqüenta e de dez; finalmente vêm os levitas. Não se permite a entrada de quem seja "ferido em sua carne, ou paralisado em seus pés ou mãos, ou coxo, ou cego, ou mudo, ou surdo, ou ferido em sua carne com uma mancha visível" (*Ibid.,* 120). Todos os gentios são obviamente excluídos e, juntamente com eles, todos os judeus imperfeitos. Desta forma, a visão abrangente de Isaías foi obscurecida, se não eliminada. Para ele, estava chegando o grande dia quando o véu dos gentios seria destruído, e eles se assentariam com o povo de Deus. Enoque faz com que os gentios, sejam excluídos, e a comunidade de Qumran além disso rejeita todos os judeus injustos, juntamente com aqueles que tenham mancha física. O conviva piedoso em Lucas 14:15 certamente subentende esses antecedentes. Considerando as opiniões de Jesus, o leitor do Evangelho de Lucas já tem uma indicação dos seus pontos de vista a respeito deste tópico, por ter lido Lucas 13:29, que também é uma parte importante dos antecedentes da parábola que está diante de nós. Este versículo está encaixado em uma estrutura que pode ser vista como segue:

Lucas 13:28-34

A Reunião para o Banquete

Haverá choro e ranger de dentes
quando virdes Abraão e Isaque e Jacó
e todos os profetas no reino de Deus,

e vós, vós mesmos, lançados fora.

E eles *virão* do Leste e do Oeste,
e do Norte e do Sul
e *se assentarão à mesa* no reino de Deus.

E eis que alguns últimos serão os primeiros,
e alguns primeiros serão os últimos.

A Morte de Jesus

Naquela mesma hora alguns fariseus vieram e lhe disseram:
"Sai e vai-te daqui,
pois Herodes quer matar-te."

O Grande Dia

E Ele lhes disse: "Ide dizei àquela raposa:
'Eis que eu expulso demônios e realizo curas
hoje e amanhã,
e *ao terceiro dia* sou aperfeiçoado.

O Grande Dia

Não obstante me é necessário
hoje e amanhã
e o dia seguinte seguir o meu caminho.

A Morte de Jesus

Pois não é aceitável que um profeta morra fora de Jerusalém.'
Jerusalém, Jerusalém, *matando* os profetas
e *apedrejando* os que te são enviados.

A Reunião

Quantas vezes quis *reunir* os teus filhos
como a galinha *reúne* a sua prole sob as suas asas,
mas tu não o quiseste" (v. pág. 31).

Esta passagem se inicia com o banquete messiânico.

Três temas interligados são expressos, e depois repetidos de maneira invertida. Nos versículos anteriores (13:23-28) é-nos dito que no cumprimento final de todas as coisas, alguns que pensam que são aceitos rogarão especificamente: "Comemos e bebemos em tua presença" (13:26). Em outras palavras, eles alegarão ter participado da comunhão à mesa com ele. Mas não, "eu não vos conheço," é a resposta. Abraão, Isaque e Jacó e todos os profetas estarão ali, mas esses espectadores serão rejeitados. Então vem a dupla repetição do tema tríplice da *reunião* para o grande banquete, uma referência à morte de Jesus, e o *terceiro* dia (veja acima, p. 167).

Os materiais são inequivocamente editados nesta forma atual por Lucas ou sua fonte. Cada um dos temas mais importantes é exposto e depois repetido de maneira invertida. De maneira significativa, alguns dos temas de Isaías 25 reaparecem. *Haverá* uma reunião. Os fiéis virão dos quatro cantos da terra. É prevista uma dramática inversão de posições, pois os últimos serão os primeiros, e alguns que que são primeiros serão os últimos. Jerusalém é apresentada como lugar onde Jesus desejava mais ardentemente reunir os fiéis para o banquete, mas eles se recusaram. Aqui a reunião para o banquete messiânico é discutida, juntamente com o tema da morte de Jesus, duas vezes repetido, e uma referência ao fato de ele ser aperfeiçoado "no terceiro dia." Estes dois últimos temas não são repetidos em nossa parábola, e assim ficam fora do alcance deste estudo, mas são importantes para a compreensão da teologia da Narrativa de Viagem como um todo, e para uma compreensão plena do banquete messiânico em Lucas, bem como da teologia de Lucas acerca da cruz. Para alcançar os nossos objetivos, notaremos especificamente que Jesus prevê um grande banquete escatológico. Os filhos de Jerusalém são convidados, mas se recusam a comparecer. Algumas pessoas que esperam estar ali são dispensadas. Os convivas virão dos quatro pontos cardeais.

Para resumir os antecedentes literários de nossa parábola, podemos verificar o grande banquete de Deus descrito em termos inclusivos, abrangentes, em Isaías 25. O Targum da mesma passagem inverte os seus termos. Enoque considera os gentios excluídos. A comunidade de Qumran transforma a cena em um banquete hierárquico de que apenas os dignos podem participar, e por sua ordem. Em Lucas 13 lemos de uma grande reunião, de um banquete com os patriarcas. Alguns rejeitaram um caloroso convite. Muitos que esperam estar ali são rejeitados. Os convivas vêm dos quatro cantos da terra. A composição de Lucas relaciona o "terceiro dia" e a morte de Jesus com o banquete. Tendo em mente estes antecedentes vétero-testamentários, intertestamentários e neo-testamentários, podemos passar ao texto.

O conviva piedoso invoca uma bênção sobre os que serão aceitos naquele grande dia. A resposta esperada era algo como: "Ó Senhor, que possamos estar entre os justos, e ser contados como pessoas sem mancha, dignos de nos assentarmos com os homens de renome naquele grande dia." Ao invés de uma in-

vocação piedosa tradicional, Jesus responde com uma parábola, cuja forma literária é a seguinte (cf. abaixo):

A parábola começa com uma referência ao banquete propriamente dito, e às pessoas originalmente convidadas. Temos um caso inequívoco de *inclusio* pelo fato de esses mesmos temas, com a mesma linguagem, ocorrerem de novo no fim. Depois da introdução, a ação dramática se divide em sete discursos. Poderíamos até chamar esta parábola de "O Banquete dos Sete Discursos." Estes sete constituem naturalmente sete estrofes (quase sete cenas) como certas idéias-chave repetindo-se nas primeiras quatro, e depois outras idéias-chave repetindo-se nas últimas três. O dono da casa pronuncia três discursos. Cada um deles começa com uma ordem relacionada à reunião dos convivas. Há dois convites para os hóspedes originais no começo da parábola, e dois convites para os de fora (embora cada um para pessoas diferentes) no fim. A parábola precisa ser examinada uma estrofe de cada vez. Para esse exame voltamo-nos agora.

	E ele lhe disse:	
	"Um homem certa vez deu um grande banquete	GRANDE BANQUETE
	e convidou a muitos.	MUITOS CONVIDADOS.
1	E enviou seu servo na hora do banquete a dizer: "Vinde!"	FAZEI ISTO
	Porque tudo agora está pronto!"	POR CAUSA DISTO
	Mas todos igualmente começaram a apresentar desculpas	DESCULPAS
2	O primeiro lhe disse: "Comprei um campo	FIZ ISTO
	e preciso ir vê-lo.	PRECISO FAZER ISTO
	Peço que me desculpes."	DESCULPA-ME
3	E outro disse: 'Comprei cinco juntas de bois	FIZ ISTO
	e vou experimentá-los.	PRECISO FAZER ISTO
	Peço-te que me desculpes.'	DESCULPA-ME
4	E outro disse: 'Casei-me,	FIZ ISTO
	e portanto	POR ISSO
	não posso ir.'	NÃO POSSO IR
5	Assim o servo voltou e relatou isto ao seu senhor.	
	E então o dono da casa, irado, disse ao seu servo: Sai depressa	SENHOR: SAI
	para as ruas e becos da cidade	PARA AS RUAS
	Traze os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos.'	ENCHER
6	E o servo disse: 'Senhor,	SERVO
	o que mandaste foi feito,	FUI

e ainda há lugar.' NÃO ESTÁ CHEIO

7 E o senhor disse ao servo: 'Sai, SENHOR: SAI
pelos caminhos e sebes, PELOS CAMINHOS
e compele-os a entrar, para que a minha casa se encha.' ENCHER

Pois eu vos digo:
que nenhum daqueles homens que foi convidado OS CONVIDADOS
provará do meu banquete.'' MEU BANQUETE

INTRODUÇÃO

E ele lhe disse:
"Um homem certa vez deu um grande banquete GRANDE BANQUETE
e convidou a muitos MUITOS CONVIDADOS

ESTROFE UM – UM BANQUETE PREPARADO

E enviou seu servo na hora do banquete a dizer: "Vinde! FAÇA ISTO
Porque tudo agora está pronto! POR CAUSA DISTO
Mas todos igualmente começaram a apresentar desculpas. DESCULPA-ME

Um grande banquete é naturalmente oferecido por um grande homem. Os convidados seriam seus colegas e amigos. Este primeiro convite é sério e, como observaremos abaixo, o ato de aceitá-lo é compromisso sério. Na primeira estrofe da parábola é introduzida uma seqüência de três idéias que serão repetidas quatro vezes em seguida. Esta seqüência tentamos indicar com as palavras constantes à direita do texto. Elas são: FAÇA ISTO, POR CAUSA DISTO e DESCULPA-ME. A repetição destas três idéias se demonstrará importante, à medida que prosseguirmos. E também, notaremos dois convites.

Um comentário rabínico a Lamentações refere-se ao povo de Jerusalém, e nota que nenhum deles ia a um banquete, a não ser que fosse convidado duas vezes (*Midrash Rabbah Lam.* 4:2, Sonc., 216). Este texto freqüentemente tem sido tomado como antecedente do duplo convite da parábola em discussão. Todavia, os editores do texto acima observam que o convite não lhe havia sido feito por engano." Como o parágrafo seguinte ilustra, "um erro desses pode ter uma seqüela trágica" (*Ibid.*, n. 5). No texto da Midrash segue-se uma longa estória a respeito de um ierusalemita que dá um jantar e manda um convite para um amigo. Por acidente o convite é entregue a um inimigo, e daí resulta uma tragédia. Todo o contexto é irrelevante para a parábola em discussão. Pelo contrário, o convite duplo está em perfeita harmonia com o tradicional costume

do Oriente Médio, que ainda persiste nas regiões mais conservadoras. O hospedeiro da aldeia precisa providenciar a carne para um banquete. O animal precisa ser morto e cozido tendo como base o número de convivas. O hospedeiro manda convites e recebe a confirmação da sua aceitação. Então ele decide matar/preparar uma galinha ou duas (para 2-4 convidados) ou um pato (para 5-8) ou um cabrito (10-15 convivas) ou uma ovelha (se há 15-35 pessoas) ou um bezerro (25-75). Isto é, a decisão a respeito do tipo de carne e da sua quantidade é feita principalmente com base no número de convites aceitos. Uma vez começada a contagem regressiva, ela não pode parar. O animal apropriado é morto e precisa ser comido naquela noite. Os convidados que aceitam o convite têm a obrigação de comparecer. O hospedeiro completa os seus preparativos. E então, na "hora do banquete," um servo é enviado com a tradicional mensagem: "Vinde, tudo está preparado," dando a entender que a carne está cozida e "estamos esperando por você." Ibrahim Sa'id captou bem este fato em seu comentário a este versículo:

> Isto está de acordo com o costume aceito dos nobres do Oriente, que fazem um convite algum tempo antes do banquete, e depois repetem o convite por meio de um mensageiro, na hora do banquete (Sa'id, 382).

Tohmson confirma Sa'id:

> Se um *sheik, bei* ou *emeer* convida, ele sempre manda um servo para chamá-lo na hora certa. Este servo muitas vezes repete a própria fórmula mencionada em Lucas xiv.17: Tefuddulu, al'asha hâder — Vinde, pois a ceia está pronta (Thomson, I, 178).

Além do mais, Thomson julga a parábola, "em todos os seus detalhes, em plena conformidade com os costumes deste país" (*Ibid.,* 179). O texto grego confirma estes antecedentes culturais. O presente do imperativo "Vinde!" significa literalmente "continue vindo." Os convivas deram início à sua ação, aceitando o convite. Eles a continuam, respondendo afirmativamente ao mensageiro. De fato, começando com Ester (6:14) até o século I, este convite duplo pode ser documentado em obras judaicas e romanas (Marshall, 587 s.). Assim sendo, os dois convites estão em plena harmonia com os costumes da época. A aceitação inicial obriga o convidado a responder ao chamado na "hora do banquete."

A linguagem usada já faz soar no ouvido dos ouvintes o ruído de grandes eventos. "A *hora* do banquete" se aproxima, e faz-se ouvir a mensagem expressa: "Vinde! tudo está preparado!" O objetivo teológico é evidente. A hora do banquete messiânico chegou. Tudo está preparado, os convites foram feitos; que aqueles que foram convidados para a festa venham e gozem a comunhão e a nutrição do repasto há muito esperado. Mas não! Aqui a parábola toma uma direção totalmente inesperada.

O texto diz literalmente: "Eles todos, desde um, começaram a desculparse. A frase "desde um" pode ser identificada como um aramaísmo que significa "todos de uma vez" (Creed, 191). Isto é confirmado pela leitura da versão Siríaca Antiga. Ou pode ser uma frase grega que signifique "unanimemente" (Marshall, 588). Podemos captar a surpresa registrada nesta expressão idiomática. Há uma sensação de insulto também. Certamente, uma recusa de última hora de participar de um grande banquete é de mau gosto em qualquer cultura. No Oriente Médio isso é considerado uma rude afronta ao hospedeiro. Thomson mais uma vez demonstra-se útil: "É verdade agora, como naquela época, que recusar o convite é um insulto grave à pessoa que preparou a festa" (Thomson, I, 178; cf. também Marshall, 588). Tudo estava fluindo às mil maravilhas, os convites haviam sido aceitos, o animal sacrificado, a carne preparada, os convivas chamados — e de repente — desculpas! Isto nos leva à segunda estrofe.

ESTROFE DOIS – O PERITO EM IMÓVEIS

O primeiro lhe disse: "Comprei um campo	FIZ ISTO
e preciso ir vê-lo	PRECISO FAZER ISTO
Peço-te que me desculpes.'	DESCULPA-ME

Observamos aqui a mesma repetição de temas: Fiz isto (linha um) e por isso preciso fazer aquilo (linha dois); portanto, desculpe-me (linha três). A desculpa é uma mentira deslavada, e todo mundo sabe disso. Ninguém no Oriente Médio compra um campo sem conhecer cada metro quadrado dele como a palma da sua mão. As fontes, cisternas, muros de pedra, árvores, caminhos, e a precipitação pluviométrica esperada são bem conhecidos muito antes até de começar uma discussão a respeito da compra. De fato, estes ítens precisam ser conhecidos, pois no passado eles eram cuidadosamente incluídos no contrato. A respeito da compra de terras, Thomson escreve:

> Não é suficiente comprar um pedaço de terra bem conhecido; o contrato precisa mencionar tudo o que pertence a ele, e certificar que as fontes ou cisternas que há nele, as árvores, etc., são vendidos como campo... Assim sendo, Abrão comprou este campo e a caverna que havia nele, e *todas* as árvores que havia no campo, *e* que estavam em todos os seus limites ao redor, com toda a segurança (Thomson, II, 383, itálicos dele).

O comprador também deverá saber a história humana do campo. Ele será capaz de dizer quem foi o seu proprietário durante gerações, e relatar qual foi a produção daquele campo por um surpreendente número de anos. Os poucos lotes de terras férteis são tão importantes para a vida que na Palestina Árabe

esses lotes têm nomes próprios (Lees, 213s.). A mesma situação, aproximadamente, observava-se na Palestina do século I. Applebaum observa a pobreza do fazendeiro judaico nos tempos neo-testamentários. Ele comenta a

> grande perícia e coragem do agricultor judeu, que se esforça para conseguir à força alguma produção de um ínfimo pedaço de terra. Mas a super-população reduziu a unidade de cultivo do camponês judeu e colocou em perigo a margem de lucro do agricultor (Applebaum, *JPFC*, II, 691).

Assim sendo, em um mundo de população crescente, limitado espaço físico, e de crescimento do número de arrendatários sem terra, jamais se pode esperar que o hospedeiro de um banquete creia que um campo foi comprado repentinamente, sem ser examinado com antecedência.

Um equivalente ocidental a esta desculpa seria o caso de um morador do subúrbio que cancele um compromisso para jantar dizendo: "Acabo de comprar uma casa por telefone, e preciso ir dar uma olhada nela e na vizinhança." Essa desculpa é obviamente esfarrapada, e *ninguém* vai crer nela.

Mais uma vez Ibrahim Sa'id elucida muito quando diz: "Que adianta olhar o campo depois que o negócio está fechado?" (Sa'id, 382). Sa'id, escrevendo em árabe para leitores do Oriente Médio, subentende que os leitores sabem que o processo de se comprar um campo é longo e complicado, e muitas vezes se estende por vários anos.

Derrett sugere uma série de justificativas legais para as desculpas dos convivas. A terra pode se depreciar e o comprador pode querer (depois de examiná-la) desistir da compra. Ele pode precisar de um título de transferência por escrito para adquirir a propriedade. Ele pode precisar assegurar o seu título tomando posse física da propriedade. Ou finalmente, pode haver questões religiosas a respeito do seu cultivo que se relacionem com a observância da lei (Derrett, 137). Contudo, os banquetes eram realizados *no fim da tarde* (Jeremias, *Eucharistic*, 44s.). Em Lucas 17:8 a ceia é indiscutivelmente depois que está terminado o dia de trabalho! Por que, devemos perguntar, o "perito em imóveis" de repente encontra-se ocupado com estas minúcias? O que estivera fazendo a manhã toda o nosso caro homem? O próprio Derrett traduz a desculpa: "Sou obrigado a sair (da cidade) para vê-lo" (Derrett, 137). Assim, devemos crer que ele está se preparando para uma viagem para fora da cidade pouco antes de escurecer? Se esses complicados trâmites legais estavam ocupando o seu tempo, por que aceitou ele o convite para a ceia? Depois que a carne está assada e o banquete preparado, no fim do dia de trabalho, repentinamente ele descobre uma longa lista de minuciosas exigências burocráticas? Black indica que a palavra *anankēn* contém a idéia de "costume estatutário" ou "pressão" (Black, 255s., 228). Marshall interpreta este fato como significando "obrigações legais" (Marshall, 589). Isto também é possível. No entanto,

no Oriente infinito um dia é *sempre* tão bom como o outro. O que há de errado com a manhã seguinte, para que nela se cumpram essas obrigações legais, se elas realmente existem? O campo ainda estará lá na manhã seguinte. As propriedades imobiliárias não fogem. O comprador *havia* aceito o convite para comparecer ao banquete, e Marshall reconhece que "a recusa a atender ao convite a essa altura é um ato de grande descortesia". (Marshall, 588). Encontramos razões imperiosas para considerar esta recusa como um caso claro da mesma "grande descortesia."

Finalmente, se o homem *quer* que o hospedeiro creia nele, pode dizer: "Faz meses que estou negociando um campo, e de repente o proprietário insistiu que fechemos o negócio esta noite." Uma desculpa assim salvaria a honra do hospedeiro e preservaria a amizade entre convidado e hospedeiro. Mas este não é o seu propósito. Ele está insultando o hospedeiro intencionalmente, dando uma desculpa obviamente falsa. (Notamos que a cena do banquete em Lucas 7:36-50 também começou com um insulto intencional.) Em adição aos possíveis aspectos legais da expressão usada, quando o conviva diz: "Preciso *ir* e vê-lo", está afirmando que esse campo é para ele de maior importância do que a sua amizade com o hospedeiro. No mundo do Oriente Médio, em que os relacionamentos pessoais são de suprema importância, esta equação fere com intensidade especial. A pessoa que a pronuncia cobre apenas parcialmente esta brecha na amizade, mediante o seu pedido cortês de permissão para ficar ausente. (De passagem, observamos que a íntima identidade entre o dono da casa e o seu servo é evidente nestes dois primeiros discursos. Ele está falando como servo e dirige-se ao seu senhor.) A terceira estrofe mantém o padrão estabelecido.

ESTROFE TRÊS – O ARADOR PERITO

"E outro disse: "Comprei cinco juntas de bois	FIZ ISTO
e vou experimentá-los.	PRECISO FAZER ISTO
Peço-te que me desculpes."	DESCULPA-ME

As três idéias principais (anotadas à direita) são repetidas agora uma terceira vez. Mais uma vez a desculpa é ridícula. As juntas de bois são vendidas na aldeia do Oriente Médio de duas formas. Em alguns lugares a junta é levada ao mercado. Em uma extremidade do mercado haverá um pequeno campo onde os compradores em perspectiva podem testar os bois. Se eles não conseguem arar juntos, claro que são inúteis como junta. Nas aldeias menores o fazendeiro que possua uma junta para vender anuncia o fato aos seus amigos, e que estará arando com essa junta de bois em determinado dia. A notícia se espalha rapidamente em uma comunidade de tradição oral. Os compradores em potencial dirigem-se ao campo do vendedor para ver os animais trabalhando

e, sem dúvida, para guiá-los para cá e para lá através do campo, a fim de terem a certeza da sua força e de que puxam em harmonia. Tudo isto obviamente acontece antes mesmo de o comprador começar a negociar um preço. Mais uma vez, a desculpa dada aqui é uma transparente inverdade.

Se usarmos novamente o nosso moderno morador do subúrbio como paralelo cultural, neste caso ele telefona para sua esposa e diz: "Não vou chegar a tempo para o jantar esta noite porque acabo de fazer um cheque para pagar cinco carros usados, que comprei por telefone, e estou indo ao estacionamento para descobrir de que ano e de que modelo são, e ver se funcionam." Ao ouvir isto, até a esposa mais devotada ficará preocupada com a sanidade mental de seu marido.

Jesus enfatiza a sua idéia, mencionando cinco *juntas* de bois, e declara especificamente que o convidado está indo *experimentá-las.* Como no caso do comprador de imóveis, aqui também é inegável que a desculpa é totalmente infundada. Mais uma vez Sa'id, nosso comentarista árabe cristão que cresceu em uma pequena aldeia do Oriente Médio, capta este ponto. Ele escreve: "Esta desculpa não é razoável, porque os bois são experimentados *antes* de serem comprados, e não depois" (Sa'id, 383). A idéia não é "vê-los," mas "experimentá-los." (como o observa Sa'id), e ver se funcionam como bois de arado ou não. A palavra grega *dokimazō* tem esta clara conotação. Há uma mudança sutil entre a primeira desculpa e a segunda. O primeira convidado ainda não havia começado a fazer. Ele estava advogando a sua causa ao dizer: "Preciso sair e vê-lo." Este segundo convidado diz literalmente: "Estou indo experimentá-los." Ele não declara uma intenção, mas anuncia uma ação que está em curso. Campos são terra, e a terra é santa. Mas bois são animais, e os animais são impuros. O segundo convidado está dizendo ao hospedeiro: "Estes animais são mais importantes para mim do que a minha amizade com você." A despeito da rudeza da desculpa apresentada, ele ainda é cortês e pede para ser desculpado. A mesma coisa não pode ser dita a respeito do terceiro convidado, cujo discurso precisa ser examinado agora.

ESTROFE QUATRO — O NOIVO APAIXONADO

E outro disse: Casei-me com uma noiva	FIZ ISTO
e portanto	POR ISSO PRECISO
não posso ir."	NÃO POSSO IR

Discursos feitos segundo um padrão estabelecem expectativas, e essas expectativas focalizam uma atenção especial em qualquer mudança do padrão. Nesta estrofe temos a quarta repetição dos temas, eu fiz isto (linha um), assim preciso fazer isto (linha dois), desculpa-me (linha três). Só neste caso o fim da linha dois fica por conta da imaginação e a linha três é curta e rude. O ter-

ceiro conviva fala com um simples passado do verbo: "Casei-me com uma noiva." (O *gunè* pode ser uma noiva. Cf. Bauer, 167). Grande parte de nós também fez a mesma coisa. Contudo, podemos dar-lhe o benefício da dúvida, e subentender que ele refere-se ao passado recente: "Acabo de casar-me." Contudo, a festa de casamento não era naquele mesmo dia. Se fosse haver uma festa de casamento na vila, o hospedeiro não teria marcado um grande banquete para a mesma data. Nenhuma aldeia pode suportar duas grandes festas ao mesmo tempo. Todos os convidados estariam na festa de casamento, e a competição seria sem significado. Porém, mesmo que se esteja indicando o passado recente, o seu discurso assim mesmo é rude. A sociedade do Oriente Médio mantém uma restrição formal ao falar acerca de mulheres. Em árabe as palavras *harim* (mulheres), *haram* (sagrado) e *haram* (proibido) provém da mesma raiz. Em ambiente formal os homens não mencionam as suas mulheres. No século XIX Thomson documentou o fato de que um homem que estava longe de casa, se tinha apenas filhas em casa, endereçaria as cartas ao filho que ainda esperava ter, porque endereçar uma carta a uma mulher era inadequado. Ele fala da extrema relutância dos homens do Oriente Médio do passado "em falarem a respeito dos membros do sexo feminino de suas famílias" (Thomson, I, 175s.). Na época inter-testamentária Ben Sirach escreveu louvando uma longa lista de pessoas famosas — todos homens (Sir. 44-50). Porém, mais do que isto, a principal refeição do dia era no meio da tarde (Jeremias, *Eucharistic*, 44s.). Assim sendo, este convidado está dizendo: "Ontem eu disse que iria, mas esta tarde estou ocupado com uma mulher, que é mais importante para mim do que o seu banquete." Certamente esta desculpa seria rude em qualquer sociedade, e é excessivamente rude no mundo do Oriente Médio, e totalmente sem precedentes. Alguns comentaristas têm notado que um homem recém-casado ficava isento do serviço militar durante um ano (Dt 20:7; 24:5; cf. Plummer, 361s.), e presume que este texto está por detrás da desculpa dada. Não é este o caso. Deuteronômio está falando a respeito de um ano de serviço militar, longe de casa. O nosso convidado apaixonado aceitou o convite. Não há guerra em perspectiva; ele não é chamado para abandonar a aldeia. O tempo que ele ficará longe de casa será no máximo algumas horas, e ele estará de volta aos braços de sua esposa aquela mesma noite, mais tarde. Finalmente, ele nem pede desculpas. A resposta toda é dada de maneira a enfurecer o mais paciente dos hospedeiros, no Oriente ou no Ocidente (Thomson, I, 179). O que, pois, significa tudo isto?

Os ouvintes da parábola podiam identificar facilmente o movimento teológico da estória. O banquete messiânico foi anunciado. De fato, a "hora do banquete" chegou. Os convidados (os líderes da comunidade judaica) são informados: "Tudo agora está pronto." Assim, na pessoa de Jesus, o reino de Deus de alguma forma está perto. Os que querem "comer pão no reino de Deus" inicialmente precisam desejar comer pão com Ele (cf. Manson, *Sayings*, 129). Não obstante, de repente eles apresentam uma torrente de desculpas. Queixam-se que ele come com os pecadores e os recebe, e não guarda o sábado de maneira

rigorosa. Razões mais profundas para ele ser rejeitado podem ser que ele não cumpre as expectativas teológicas e nacionalistas deles como Messias. Esta parábola diz que ao rejeitar Jesus (com estas desculpas inaceitáveis) estão rejeitando o grande banquete de salvação prometido por Deus em Isaías, que está, em certo sentido, agora mesmo posto para eles, mediante a presença de Jesus no meio deles. Mas eles não apenas rejeitam o hospedeiro: eles também preferem outras coisas. Manson escreve:

> Deus dá o Reino; mas a aceitação do dom de Deus significa a rejeição de muitas outras coisas. O Reino de Deus oferece os maiores dons; mas exige lealdade exclusiva e devoção integral. A grande festa é uma festa, e não a distribuição de rações gratuitas. Os que querem participar dela precisam entrar. Porções dela não podem ser enviadas para fora, para que eles delas participem, enquanto participam de outras coisas (*Ibid.*, 130s.).

Tendo em mente estas implicações teológicas, voltemos ao texto.

ESTROFE CINCO — O CONVITE AOS PROSCRITOS

Assim o servo voltou e relatou isto ao seu senhor.	
Então o dono da casa, irado, disse ao seu servo: Sai	
depressa	SENHOR: SAI
para as ruas e becos da cidade	PARA AS RUAS
Traze os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos.'	ENCHER

A ira do hospedeiro é natural — ele foi insultado publicamente. Mas a sua reação é graça, e não vingança. Ele passa a convidar os proscritos da aldeia. Esses pobres, aleijados, cegos e coxos são *da cidade*. Fazem parte da comunidade, embora isolados da vida comunitária. É claro que estas categorias simbolizam os proscritos de Israel, que foram atraídos e recebidos por Jesus (*cf. Ibid.*, 130).

Notamos acima que a comunidade de Qumran previra que seriam rejeitados no banquete messiânico todos os que fossem "feridos em sua carne... ou coxos, ou cegos" (*cf.* acima, 90). Durante séculos os comentaristas têm observado que os pobres não são convidados a banquetes, os mutilados não se casam, os cegos não saem para examinar campos, e os coxos não experimentam bois. A palavra "pobre" na literatura bíblica muitas vezes tem insinuações teológicas, significando "humilde e piedoso" (*cf.* Is 66:2; Mt 5:3). Quer sejam pretendidos aqui estes significados, quer não, somos incapazes de determiná-lo, mas é claro que há uma inversão radical. Os convidados originais (que se subentende fossem colegas dignos do hospedeiro) recusam-se a atender às boas notícias de que o banquete está pronto. Eles acham que o banquete não pode realizar-se sem eles, e que o acontecimento assim se tornará uma derrota humi-

lhante para o hospedeiro. Mas isso não acontece — convivas indignos são convidados. Socialmente, o hospedeiro nada deve aos pobres, mutilados, cegos e coxos, e eles não serão capazes de pagar com a mesma moeda. A sua oferta é o que descrevemos noutro lugar como "demonstração visível inesperada de amor na humilhação" (v. pág. 230). A natureza dramática e visível da demonstração é clara. Ela é inesperada, e se abate sobre o novo grupo de convivas não merecedores como surpresa atordoante. O hospedeiro pode prever o sofrimento, visto que os convidados originais ficarão furiosos pelo fato de a sua tentativa de fazer o banquete ser cancelado ter fracassado, e escarnecerão do hospedeiro como pessoa que é incapaz de realizar um banquete sem "a presença desse rebotalho" (cf. Lc 15:2: "Este recebe pecadores e come com eles"). Mais uma vez, como no caso da parábola do Filho Pródigo, esta demonstração inesperada e visível de amor no sofrimento prefigura teologicamente a cruz, e demonstra de forma dramática uma parte do seu significado. A oferta feita aos "proscritos de Israel" é uma oferta de graça dispendiosa. Esta oferta, a parábola subentende, é aceita. As duas últimas estrofes arrematam a cena final.

ESTROFE SEIS – AINDA HÁ LUGAR

"E o servo disse: 'Senhor,	SERVO
o que mandaste foi feito,	FUI
e ainda há lugar.'	NÃO ESTÁ CHEIO

ESTROFE SETE – OS DE FORA

"E o senhor disse ao servo: 'Sai,	SENHOR:SAI
pelos caminhos e sebes,	PELOS CAMINHOS
e compele-os a entrar, para que a minha casa se encha.' "	ENCHER

Como notamos, os convivas indignos eram *da cidade*, e portanto, faziam parte da comunidade. Agora, porém, o servo é enviado para "os caminhos e sebes" para fazer entrar pessoas de fora da cidade. Os "caminhos" indicam as estradas bastante palmilhadas. Mas grande parte do tráfego entre as aldeias se faz por trilhas estreitas feitas ao longo dos muros de pedra ou sebes que determinam o traçado desses atalhos. Marshall entende que as "sebes" sejam cercas "ao longo das quais os mendigos podem descansar protegidos." (Marshall, 590). Os mendigos são encontrados em aldeias e cidade onde vivem grandes concentrações humanas. Sobretudo, não há nenhum indício de que este último grupo de convidados sejam proscritos da sociedade. São de fora da comunidade do hospedeiro, e isto é tudo o que sabemos a respeito deles. Os eruditos contemporâneos em geral concordam em que este último convite represen-

ta simbolicamente uma extensão do reino até os gentios, e que Lucas o entende desta forma (Manson, *Sayings,* 130). Contudo, alguns comentaristas insistem em que tal extensão até os gentios não era prevista por Jesus, e que este convite para pessoas de fora da comunidade é uma expressão da parábola feita pela igreja primitiva "em uma situação que demandava atividade missionária" (Jeremias, *Parables*, 64). Voltamo-nos agora brevemente para esta questão.

Hunter escreveu:

> Temos o direito de considerar esta missão aos "caminhos e sebes" em Lucas 14:23 como uma característica secundária, somente se pudermos demonstrar que Jesus nunca teve em vista uma missão aos gentios (Hunter, *Interpretings,* 57).

Preferimos aceitar a obrigação de apresentar provas, e perguntar se há em Lucas qualquer material a respeito da missão aos gentios que possa ser atribuído mais razoavelmente a Jesus de Nazaré. A busca de uma resposta pode certamente começar com a parábola em discussão. Já notamos que Isaías 25:6-9 é um texto importantíssimo para que se entenda claramente esta parábola. Ali a inclusão dos gentios no grande banquete de Deus é ousadamente expressa. Espera-se, portanto, encontrar semelhante inclusão dos gentios na parábola do banquete contada por Jesus. Quando isso ocorre (considerando-se os antecedentes em Isaías), é mais fácil e mais natural presumir-se que isso faça parte da parábola original do que alegar que é uma adição posterior. Além do mais, na parábola o servo *não* vai em busca dos de fora (gentios) ao longo dos caminhos e atalhos. A ordem é dada mas não cumprida. Permanece como *tarefa futura não executada* quando a parábola termina. A ordem de convidar os proscritos *dentro* da comunidade *é* cumprida na parábola. Isto serve de paralelo ao próprio ministério de Jesus, pelo fato de que ele *executou* um ministério de convidar os proscritos de Israel para a sua comunhão. Ele *não* executou nenhum esforço maior para alcançar os gentios. De fato, os doze foram enviados apenas aos perdidos em Israel (Mt 10:5). Assim sendo, os detalhes da parábola da maneira como ela se nos apresenta enquadra-se precisamente no ministério histórico de Jesus. Mas há em Lucas, ou em outra parte, evidência do interesse de Jesus pelos gentios?

O interesse de Lucas pelos gentios é inconfundível (cf. Martin, 375s.). Simeão declara que Jesus é "luz para revelação aos gentios" (2:32). A genealogia é traçada até Adão (Lc 3:38) e não até Abraão (Mt 1:2). A citação de Isaías 40:3-5 em Lucas 3:6 inclui a frase "E *toda a carne* verá a salvação de Deus"; e a missão dos discípulos no fim de Lucas menciona especificamente os gentios (24:47). Desta forma, a nossa pergunta é: Há diretrizes estabelecidas pelo próprio Jesus, que depois são ponderadas, ampliadas e cumpridas pela Igreja, ou toda a preocupação com os gentios é apenas determinável até a situação posterior à Última Ceia?

O ministério de Jesus focaliza-se claramente nas "ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mt 15:23). Johannes Blauw argumentou que a ressurreição é um grande ponto de retorno. Ali a força centrípeta da missão (deixem os gentios *entrar* se quiserem, mas não *saiam* até eles) se torna uma força centrífuga e a igreja sai para os gentios com uma mensagem para todos os povos (Blauw, 83s.).

Jeremias afirma a mesma posição quando escreve: "Jesus rejeitou expressamente a idéia de que ele também foi enviado aos gentios; a sua missão limitou-se às ovelhas perdidas da comunidade israelita" (Jeremias, *Promise*, 26). Jeremias também considera a mensagem do Antigo Testamento como sendo sempre "centrípeta; os gentios não serão evangelizados onde habitam; mas serão convocados para o santo Monte pela epifania divina" (*Ibid.,* 60). Jesus, argumenta ele, entende apenas que os gentios serão convocados na última hora antes do último juízo. No entanto, Blauw admite que há indícios da força centrífuga da missão no Antigo Testamento. Isaías 42:4 diz:

> Não desanimará nem se quebrará
> até que ponha na terra o direito;
> e as terras do mar aguardarão a sua doutrina.

Esta passagem está entre os famosos Cânticos do Servo em Isaías, e é claro que em certo sentido o Servo é visto saindo para "estabelecer justiça na terra." Depois, em Isaías 49:6 (outro dos Cânticos do Servo) a força centrífuga é declarada mais ousadamente. Lemos:

A	Mas agora *diz o Senhor,* que me formou desde o ventre *para ser seu servo,*	O SENHOR DIZ SEU SERVO
B	para que *torne a trazer Jacó* e para *reunir Israel* a ele	JACÓ – TRAZIDO DE VOLTA ISRAEL – REUNIDO
C	porque eu sou glorificado perante o Senhor e o meu *Deus* é a *minha força*	HONRADO É A MINHA FORÇA
A'	Sim, *diz ele:* Pouco é o *seres meu servo*	O SENHOR DIZ MEU SERVO
B'	para *restaurares* as tribos de *Jacó* e *tornares a trazer* os remanescentes de *Israel*	JACÓ – RESTAURADO ISRAEL – RESTAURADO
C'	também te dei como *luz para os gentios* para seres a *minha salvação* até a *extremidade da terra."*	LUZ PARA OS GENTIOS SALVAÇÃO ATÉ A EXTREMIDADE DA TERRA.

Já observamos o uso de paralelismo em degrau em Isaías. Aqui, mediante o uso de parelhas repetidas de versos, o papel característico do servo é enfatizado. Na primeira série o servo é formado do ventre (A) para restaurar Jacó/Israel (B) e é especialmente honrado por Deus, que se tornou a sua força (C). Esta série de idéias é relativamente tradicional. Mas a segunda série contém uma surpresa dramática. Pois descobrimos que é coisa sem importância ser o servo de Deus (A') tendo em vista apenas a restauração de Jacó/Israel (B'). Assim sendo, ele é dado como luz para a salvação dos gentios (C'). O claro progresso do texto esclarece o duplo papel do servo. Ele *é* formado/enviado para as "ovelhas perdidas da casa de Israel." Mas isto não é suficiente em relação à grandeza do servo. Ele é fortalecido e honrado (C) de forma que possa tornar-se a luz de salvação até os confins da terra (C'). É claro que há uma força centrífuga de missão expressa no texto. Desta forma podemos dizer (com Blauw) que no Antigo Testamento a força centrífuga da missão é rara, contudo está presente nos Canticos do Servo em Isaías, que são proeminentes no Novo Testamento.

Há indícios, ou até mesmo indicações claras desta força centrífuga de missão nos ensinos de Jesus anteriores à Ceia? Cremos que há. A passagem central é a famosa cena da inauguração na sinagoga de Nazaré, onde Jesus anuncia e começa o seu ministério (Lc 4:14-30). O texto citado do Antigo Testamento é mais uma vez de Isaías (61:1-2), mas desta vez ele encontra-se em uma forma editada e composta, que se divide em sete unidades, em sete idéias. Elas são as seguintes:

1	O Espírito do Senhor está sobre mim	ESPÍRITO DO SENHOR
2	pelo que me ungiu para *evangelizar* aos pobres	PREGAR
3	*enviou-me* para proclamar *libertação* aos cativos	ENVIOU/LIBERTAÇÃO
4	e restauração da *vista aos cegos,*	VISTA
3'	para *pôr em liberdade* os oprimidos,	PÔR EM LIBERDADE
2'	e *apregoar*	PREGAR
1'	o *ano* aceitável *do Senhor*	ANO DO SENHOR

Da maneira como se nos apresenta em Lucas, este texto difere de Isaías 61:1-2 em quatro pontos principais. Como observou Lund (Lund, 236-38), essas quatro modificações foram necessárias para criar a atual forma literária de sete linhas, com três pares e um clímax no centro. Acrescentaríamos à observação de Lund o fato de que o serviço editorial não é feito apenas por razões literárias, mas o que é mais significativo, por razoes teológicas. Estas quatro modificações são as seguintes: Primeiro, a frase "curar os quebrantados de coração" é removida da linha 3. Com esta remoção a linha fica com um comprimento razoável, e começa com a palavra "enviou" e termina com a palavra "libertação". Segundo, uma linha inteira é trazida de Isaías 58:6 e passa a ser na estrutura atual a linha 3'. Ela também começa com a palavra "enviou" e termina com a palavra "liberdade." Obviamente ela foi escolhida, pelo menos

parcialmente, porque contrabalança a linha 3 no começo e no fim. Terceiro, a palavra chave "apregar" (*kerussō*) na linha 2' substituiu a palavra usada por Isaías, que significa "dizer" ou "clamar." Isto porque a linha paralela (2) tem o verbo "evangelizar" (*euangelizō*). Nestes dois verbos temos as duas grandes palavras neo-testamentárias usadas para designar a pregação do evangelho. Depois do trabalho editorial, elas se apresentam no texto contrabalançando-se uma à outra. Finalmente, a última parte de Isaías 61:2, com suas referências ao juízo contra os gentios, é omitida. Desta forma a linha 1' forma equilíbrio com a linha 1. Depois do trabalho editorial, paralelismo invertido se completa. As três linhas centrais são de interesse especial para os nossos objetivos. Em casos de paralelismo invertido como este, o apogeu habitualmente ocorre no centro da estrutura, e desta forma este centro merece atenção especial. Aqui notamos o seguinte:

3 *Enviou-me* para proclamar *libertação* aos cativos
  4 e restauração da *vista aos cegos*
3' para *pôr em liberdade* os oprimidos,

A linha 3', como notamos, foi trazida de Isaías 58:6, e colocada neste texto a fim de equilibrar a linha 3; e na própria linha três a frase "curar os quebrantados de coração" é removida a fim de torná-la de comprimento razoável. Assim, mais trabalho editorial teve lugar nestas duas linhas (3 e 3') do que em qualquer outra parte da composição citada, e esse trabalho ocorre no centro das sete linhas. A razão para este cuidado especial e esta colocação é evidente quando é examinado o resto da discussão na sinagoga.

Em Lucas 4:25-27 Jesus cita dois notáveis heróis da fé do Antigo Testamento. Ambos não são judeus. A primeira é a mulher de Serepta, de Sidom. O segundo é Naamã, da Síria. O texto claramente tem duas estrofes com quatro linhas em cada estrofe. As duas estrofes se relacionam uma à outra mediante paralelismo em degrau, da maneira como observamos acima em Isaías 49:5-6 e em 55:10-11. Este paralelismo em degrau é o seguinte:

1 *Havia muitas viúvas em Israel*
  2 *nos dias de Elias,*
    (quando os céus se fecharam por três anos e seis meses
      e reinou grande fome sobre toda a terra)
    3 e *Elias* não foi enviado a *nenhuma* delas
      4 *exceto* a *Serepta de Sidom*, a *uma mulher,* uma viúva.
1' *E havia muitos leprosos em Israel*
  2' no *tempo* do profeta *Eliseu,*
    3' e *nenhum* deles foi *purificado*
      4' *exceto Naamã, o sírio.*

Cada uma das duas estrofes tem os mesmos quatro temas. Elas são: (1) muitos em Israel, (2) o profeta, (3) nenhum foi ajudado e (4) exceto fulano. Esta seqüência de idéias é cuidadosamente seguida em cada estrofe. Para o nosso assunto é importante observar a segunda linha da primeira estrofe. Essa linha tem alguma informação histórica extra, que qualquer auditório numa sinagoga já conhecia. Contudo, Teófilo (para quem Lucas estava escrevendo; *cf.* 1:3) provavelmente não conhecia os detalhes da vida de Elias, e portanto precisava desta informação. Sem ela a ilustração seria inútil. Qualquer leitor grego ficará pensando qual será o problema da mulher. Na segunda estrofe, nenhuma informação adicional é necessária. Mesmo que o leitor nada conheça a respeito de Naamã, o sírio, é óbvio que um leproso é purificado. Desta forma, a forma literária precisa das oito linhas originais, como seu paralelismo repetitivo em degrau, torna claro que a informação extra fornecida na linha 2 é acrescentada depois da composição das oito linhas originais. Conseqüentemente, estamos tratando de duas camadas literárias. Alguém escreveu as oito linhas originais, que combinam entre si, e em um período posterior outra pessoa acrescentou informações novas para leitores não judeus. O paralelismo das oito linhas originais é tão preciso quanto Isaías 49:5-6 e 55:10-11, e merece o título de poesia. Sugerimos que o pressuposto mais natural para este material é que o poema original é citado a partir das palavras de Jesus de Nazaré, e que a informação histórica adicional é acrescentada por Lucas, para os seus leitores gentios. É claro que é possível que a igreja palestina primitiva tenha escrito as oito linhas, e Lucas está ampliando a sua construção. Não estamos afirmando que temos provas, mas apenas tentando determinar as probabilidades. Estas duas notáveis ilustrações deste tipo de forma poética podem facilmente ter permanecido intactas durante séculos, se necessário, em uma sociedade camponesa do Oriente Médio (como é evidenciado pelos oráculos de Amós, pela poesia pré-islâmica árabe, e muitos outros casos). Sugerimos que não há razão *histórica* para negar que Jesus de Nazaré seja o autor das oito linhas originais.

E então, por sua vez, estas duas ilustrações apresentam-se no texto como *midrash,* uma interpretação do coração da citação de Isaías notada acima. No centro daquela citação na linha 3 o profeta *é enviado* a alguém para proclamar liberdade. Exatamente esta mudança também ocorre nas duas estrofes que acabamos de examinar. Elias é *enviado* à mulher e Eliseu *envia* Naamã a *sair* para a sua liberdade. Colocando estas passagens lado a lado, observamos:

Ele me enviou – para proclamar – liberdade
(como Elias que foi enviado à mulher de Sarepta)
Para *enviar* os oprimidos – em liberdade
(como Eliseu, que *enviou* Naamã em liberdade)

A primeira destas é um caso de força *centrífuga* da missão (Elias vai para *fora* de Israel e ajuda a mulher de Sarepta); o segundo é o caso mais comum da força *centrípeta* da missão (Eliseu ministra a Naamã, que é atraído para *dentro* e vem a ele em Israel). A quem, portanto, pode ser atribuído este material? É exclusivamente uma composição de Lucas, ou pode ser, de alguma forma, atribuído a Jesus de Nazaré? A resposta pode ser dada tanto em relação à forma quanto ao conteúdo.

A respeito da citação composta de Isaías, observamos que foi considerado perfeitamente legítimo o fato de o leitor na sinagoga passar de passagem para passagem em sua leitura, especialmente se ele estava lendo os profetas. Não se supunha que ele fosse muito longe, digamos, do fim de um livro até o seu início, e não devia passar de um livro para outro. Porém, a mudança de uma passagem para outra *era* considerada legítima, e a extensão das discussões na Mishan (*Megillah* 4:4) e no Talmude (B.T. *Megillah* 24a) deixa bem claro que esse era um costume bem freqüente. Sobretudo, Paulo muitas vezes nos apresenta citações compostas e subentende a sua legitimidade (cf. I Co 2:9). Elas também podem ser encontradas nos Evangelhos (Mc 1:2-3). Assim sendo, Jesus podia ter meditado cuidadosamente acerca deste tema, e preparado de antemão o seu texto composto de Isaías 58 e 61. Ao mesmo tempo, as palavras gregas traduzidas como "pregar boas novas" (*euangelizô*) e "proclamar" (*kērussô*) parecem ter sido editadas, de forma a enquadrar-se ao texto grego, porque são as duas grandes palavras usadas no Novo Testamento para a proclamação do evangelho. E também a palavra "liberdade" (*aphesis*), que aparece no fim das linhas 3 e 3', é a mesma palavra no Antigo Testamento Grego (LXX) em cada texto. Mas o Antigo Testamento hebraico tem palavras diferentes, embora com significado idêntico. Isto é, as linhas 3 e 3' combinam em hebraico, mas combinam ainda melhor em grego. Assim, parece que o texto em sua forma atual pode ter sido influenciado até certo ponto pela Septuaginta (Antigo Testamento grego), e desta forma pela igreja primitiva. À luz destes fatos, afirmaríamos que o texto composto de Isaías, como agora aparece em Lucas, representa os mais importantes temas de Isaías, selecionados por Jesus em sua discussão na sinagoga. A estrutura literária atual desses textos pode expressar algum trabalho editorial da Igreja primitiva.

E então (como argumentamos) a *midrash* de oito linhas (exceto a sua adição histórica posterior) é muito provavelmente atribuível a Jesus de Nazaré, e expressa uma força centrífuga da missão que ele endossou mas não cumpriu, exceto em raros incidentes. Jesus compõe a *midrash* de oito linhas. Lucas acrescenta um comentário explicativo. A força centrífuga da missão permeia e informa toda a passagem. Observamos que é omitida a dura crítica aos gentios, constante de Isaías 61:2. As próprias ilustrações escolhidas na *midrash* apresentam dois gentios como heróis da fé que devem ser imitados. Por que são dois não-judeus que são transformados em heróis da fé, e não Abraão no Monte Moriá, ou Moisés no Mar Vermelho, ou Jeremias saindo para comprar um campo?

A própria ira dos adoradores na sinagoga não está relacionada parcialmente a esta focalização dos gentios? O próprio Jeremias argumenta convincentemente que o versículo 22 pode ser entendido melhor como significando que "todos davam testemunho contra ele e se maravilhavam pelo fato de ter ele falado da graça de Deus" (Jeremias: *Promise,* 44s.). Eles esperavam que ele continuasse lendo em Isaías 61:2b, "e o dia da vingança do nosso Deus." Ao invés de falar acerca dos "estranhos" que serão "os vossos lavradores e os vossos vinhateiros" (Is 61:5) dois gentios são apresentados como ilustrações do tipo de fé que o reino exige. É compreensível que o auditório fique furioso. Desta forma, nesta passagem importantíssima, há uma clara referência à força centrífuga da missão, a saída até os gentios. Todo texto reflete, *de fato*, interesses teológicos de Lucas e da igreja primitiva, mas vemos que esses interesses são atribuíveis, no texto em questão, ao próprio Jesus, e além dele, a Isaías 49:5-6.

Duas outras passagens precisam ser examinadas resumidamente. A primeira é a parábola da lâmpada. Em Lucas 11:33 a lâmpada é colocada "no velador, a fim de que os que entram vejam a luz." Aqui voltamos à força centrípeta da missão. Só os que *entram* verão a luz. A mesma idéia é expressa em Mateus 5:15, onde a lâmpada ou candeia é colocada em uma estante para "dar luz a todos *na casa.*" Mais uma vez o foco é na força centrípeta da missão. Só os que estão "na casa" verão a luz. Não obstante, de maneira significativa, o versículo precedente diz: "Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder a cidade edificada sobre um monte." Esperamos ler: "Vós sois a luz de Israel," mas isso não acontece. De maneira que faz lembrar Isaías 49:6, a luz sobre o monte deve brilhar *para todo o mundo.* Mais uma vez, como em Lucas 4:16-30, as forças centrípeta e centrífuga da missão são colocadas lado a lado. A cidade sobre o monte envia luz *para todo o mundo*, e a lâmpada ou candeia é vista somente por aqueles que estão *na casa.* Finalmente, na casa da mulher grega/canaméia de Tiro e Sidom (Mt 15:21-30; Mc 7:24-30), temos uma declaração insofismável da natureza exclusiva do ministério de Jesus. Ele diz à mulher que foi enviado "só às ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mt 15:24). A discussão então passa a ser a respeito dos símbolos de alimento e do pão dos filhos. Jeremias afirma que

> A chave para o significado das palavras de Jesus à mulher que procurou a sua ajuda está no fato de que ela entendeu que Jesus estava falando do banquete messiânico. A sua "grande fé" (Mt 15:28) consistiu em ela reconhecer, como é demonstrado pelas suas palavras a respeito das migalhas que os cachorrinhos podem aventurar-se a comer, que Jesus era o doador do Pão da Vida (Jeremias, *Parable*, 118, n. 14; *Eucharistic, 234; Promise*, 29s.).

Se aceitarmos os argumentos de Jeremias, temos neste texto um caso de uma mulher gentia que vê em Jesus aquele que traz a salvação. Desta forma,

na própria narrativa em que ele declara especificamente que veio *apenas* para Israel, vemo-lO estender-Se para ministrar a uma mulher gentia que o considera como "doador do Pão da Vida." (Em Isaías 49:5-6 vimos a mesma justaposição do restaurador de Israel *ü* luz de salvação para as nações.) A não ser que façamos um juízo teológico antecipado, de que Jesus *não podia* ter interesse pelos gentios, temos aqui um caso de muito interesse a este respeito. Não está dizendo este texto simplesmente "ao judeu primeiro, e também ao grego" (Rm 1:16)? À luz dos textos discutidos acima, não é possível considerar o ministério e os ensinos de Jesus dirigidos primordialmente à nação judaica, porém com claros indicadores na direção de algo além de Israel, que cumpre o grande Cântico do Servo em Isaías 49:5-6? Elias foi enviado (para fora). A luz da cidade sobre o monte se difunde (para fora). A mulher grega de Sidom *é* alimentada pelo pão da vida e ela encontra-se com Jesus em terra não-judaica. É à luz destes textos que os últimos versículos da parábola do Grande Banquete deve ser examinado. T. W. Manson nota suscintamente: "a parábola toda (do Grande Banquete) pode ser considerada como uma *midrash* de Isaías 49:6" (*Sayings*, 130).

Quando Lucas 14:23-24 é considerado à luz do verificado acima, torna-se possível considerar-se as duas últimas estrofes como parte da parábola original. A sugestão de um convite aos gentios não é somente teologicamente harmoniosa com outras coisas que Jesus fez e ensinou, mas a própria forma literária da parábola deve sugerir que os dois últimos discursos completam a série de sete. Além disso, no começo da festa foram feitos dois convites para os convivas originais; desta forma, não é de se admirar que no fim da parábola haja dois convites para os convivas inesperados (claro que em um caso os convites são feitos às mesma pessoas, e no outro caso, a pessoas diferentes). Um argumento levantado contra a originalidade do segundo convite é que ele está ausente em Mateus. Todavia, se os dois relatos da parábola são examinados, torna-se claro que a versão de Mateus sofreu considerável trabalho editorial. Uma longa série de expansões colore quase todos os versículos. Se Mateus tomou a liberdade de acrescentar todo esse material segundo os seus interesses particulares, não pode ser alegado que ele também suprimiu outros detalhes pela mesma razão? Os dois convites feitos aos convivas originais no *começo* da versão de Lucas são encurtados, tornando-se apenas um convite em Mateus. Parece que de maneira semelhante os dois convites aos de fora no *fim* também são reduzidos a um. Portanto, o que significa este convite final?

Na estrofe número seis, o servo diz ao seu senhor que depois que os proscritos de Israel foram trazidos, ainda há lugar na sala do banquete. Na estrofe número sete, o convite se estende aos gentios. A palavra chave aqui é "compele." A Inquisição Espanhola e outras trágicas subversões do evangelho foram perpetradas pela igreja organizada usando este texto como base. Nada podia estar mais longe da sua intenção original. No Oriente Médio o convite inesperado precisa ser recusado. Requer-se ainda mais a recusa, se o convidado é de classe social mais baixa do que o hospedeiro. (O conviva que não espera o convite

pode estar meio morto de fome, com grande necessidade da alimentação oferecida, mas assim mesmo sente uma profunda pressão cultural para recusar.) Em Lucas 24:28-29 temos, culturalmente falando, uma cena similar. Desta vez Jesus recebe um convite inesperado. Como um cortês oriental, ele "fez como quem ia adiante." Os dois homens, outra vez segundo o costume do Oriente Médio, "o contrangeram" (compeliram) a ficar. Ele não é foçado contra a sua vontade. Pelo contrário, eles sabem que ele *deve* recusar durante os primeiros quinze minutos de discussão, como questão de honra. A fim de convencê-lo de que eles realmente *querem* que ele permaneça, e que eles realmente *têm* alimento, eles gentilmente arrastam-no para dentro da casa. Eles o constrangem a permanecer. Da mesma forma acontece na parábola, temos um caso clássico de um convite inesperado vindo de alguém que pertence a classe social mais elevada. Um estranho, de fora da cidade, repentinamente é convidado para um grande banquete. Ele não é parente, nem cidadão da cidade do hospedeiro. A oferta é generosa e agradável, mas (pensa o estranho) *ele não está falando sério.* Depois de alguma discussão, o servo finalmente precisará tomar o convidado surpreso pelo braço, e gentilmente puxá-lo. Não há outra forma de convencê-lo de que realmente está sendo convidado para o grande banquete, não importando o fato de ele ser um estranho. A graça é *incrível!* Como pode ser verdade? pergunta o estranho. Para Mim? O que é que eu já fiz para ele? Não posso pagar-lhe isto. O hospedeiro não está falando sério! Esta é uma perspectiva muito agradável, mas considerando quem eu sou, não pode ser verdade! O hospedeiro sabe que esta espécie de choque e de incredulidade enfrentarão o servo/mensageiro em cada encontro, de forma que ele instrui-o para que vença as reservas e a incredulidade pelo único método possível: com um sorriso, agarre-os pelo braço e empurre-os para dentro. Demonstre-lhes que o convite é genuíno!" Compele-os a entrar!" (*Ibid.*).

Finalmente, o motivo para este convite extra é "para que a minha casa se encha." O objetivo desta observação final parece ser o interesse em demonstrar que é possível a sala do banquete ficar *cheia* sem os convivas originais. A ocasião pode ser um grande sucesso, mesmo na ausência deles. O nobre hospedeiro quer que os novos convivas sintam que são aceitos totalmente. Eles não podem olhar ao redor e dizer: "Veja quantos lugares estão vagos. Que vergonha! Pobre homem, ele é rejeitado pelas pessoas importantes, e tem só estas poucas pessoas em seu banquete." Não! a sua casa precisa encher-se! Isto traz a nossa consideração das sete estrofes ao seu fim. Agora precisa ser examinada a observação final.

CONCLUSÃO

"Pois eu vos digo
que nenhum daqueles homens que foi convidado
provará do meu banquete."

OS CONVIDADOS
MEU BANQUETE

Há alguma ambiguidade no texto, e considerável discussão entre os comentaristas, a respeito sentença final. Ela faz parte da parábola propriamente dita, e portanto, é o dono da casa falando (Derrett, 141; Marshall, 590 s.)? Ou é uma observação final de Jesus no seu auditório que se reclinava com ele no banquete (Jeremias, *Parables*, 171-180)? Percebendo que é possível ler esta frase entendendo-a de ambas as maneiras, o texto parece mais provavelmente uma observação de Jesus ao seu auditório. Em Lucas 15:7, na conclusão da parábola da Ovelha Perdida, temos uma construção semelhante, com um comentário final do Senhor. Lucas 15:10 tem a mesma fórmula (cf. também Lucas 18:6 e 18:14). Já argumentamos em outra parte que Lucas 16:8 não é uma construção semelhante. Ali o senhor de 16:8 entende-se melhor com o senhor da parábola (cf. págs. 272-3). Mas neste texto a mudança para o plural ("Eu vos digo" é significativa. O senhor fala no singular a um só servo no decorrer de toda a parábola, e, de fato, o faz também no discurso final, na estrofe número sete. Derrett argumenta que o hospedeiro muitas vezes mandava porções do seu banquete aos seus amigos mais destacados, que estavam "ausentes por motivo justo" (Derrett, 141). Mas, como dissemos, este não é o caso. Na parábola eles deliberadamente se ausentaram com desculpas inconsistentes, e o hospedeiro ficou *irado*. Como podia ele ficar irado com os ausentes por motivo justo? Pelo contrário, eles estão deliberadamente ausentes, e obviamente ele não vai mandar porções especiais para os convidados que há pouco haviam-no ofendido ao ponto de deixá-lo irado. O fato de o hospedeiro anunciar essa decisão no clímax da parábola, é redundante. Mas como declaração de Jesus ao auditório, ela se torna profundamente significativa. Ele declara simbolicamente que aqueles que querem "comer pão no reino de Deus" (14:15) devem apressar-se e aceitar o *seu* convite para a comunhão à mesa, porque eles *não serão* capazes de participar à distância. Assim sendo, a súbita mudança para o plural parece indicar que a parábola acabou, e Jesus está se dirigindo ao seu auditório.

Não obstante, pouco abaixo da superfície, as duas possibilidades se fundem. Os convivas originais que haviam rejeitado o convite do hospedeiro (por sua própria escolha) certamente não participarão do grande banquete. Sobretudo, os convivas que estão reclinados com Jesus estão correndo o grave perigo de se excluirem do banquete de salvação já posto pelo inaugurador do reino. Se a maneira de entender o texto apresentado acima pode ser confirmada, o banquete é abertamente chamado de "meu banquete." Desta forma, Jesus se identifica como hospedeiro. O banquete é o seu banquete. Ele estende o convite origi-

nal aos convivas. Ele insta para que eles participem, e registra que a sua auto-exclusão é final, definitiva. Mais uma vez as reflexões de T. W. Manson são dignas de nota:

> Aqui Jesus não ensina uma predestinação que opera mecanicamente, que determina desde a eternidade quem será e quem não será levado ao Reino. E também não proclama que a entrada do homem no Reino é problema exclusivamente dele. Os dois pontos essenciais dos Seus ensinamentos são de que nenhum homem entra no Reino sem ser convidado por Deus, e que nenhum homem pode permanecer do lado de fora, a não ser por sua escolha deliberada. O homem não pode salvar-se a si mesmo; mas pode condenar-se a si mesmo... Ele (Jesus) considera a mais terrível tragédia da vida humana, não as muitas coisas erradas e insensatas que os homens fazem, ou as muitas coisas boas e sábias que não conseguem fazer, mas a sua rejeição da maior dádiva de Deus (*Sayings,* 130).

Portanto, isto nos leva a examinar os símbolos que o auditório original teria identificado instintivamente. À luz destes símbolos, tentaremos determinar a única reação que Jesus estava tentando suscitar em seus ouvintes, e, finalmente, tentar discernir o conglomerado teológico de temas da parábola. Primeiro, portanto, os símbolos.

O que, precisamente, o auditório original teria identificado instintivamente? Pelo menos o seguinte pode ser afirmado com alguma confiança:

o banquete = o banquete messiânico que introduz a nova era
os convivas originais = os líderes de Israel, que por direito, são os primeiros a serem convidados
os coxos e pobres da cidade = os proscritos da casa de Israel
os convivas dos caminhos e atalhos = os gentios

A isto podemos acrescentar a própria pessoa de Jesus. Tentar identificar o hospedeiro como Deus, para diferenciá-lo do servo, que se torna Jesus ou João Batista ou ambos, é forçar os símbolos além do que eles podiam ser originalmente percebidos instintivamente pelo auditório original. Concordamos que muitos comentaristas através dos séculos da vida da Igreja têm identificado a pessoa de Jesus com o hospedeiro, ou com o servo; e em Qumran *era* o Messias que chamava os fiéis para o banquete messiânico. Mas esta estória tem uma identificação íntima entre o servo e o seu senhor, que é típica do Oriente em geral. O primeiro é considerado como espelho do segundo. Já temos notado que os convidados originais se dirigem ao servo como se fosse o dono da casa, e pedem diretamente para serem desculpados. De fato, no decorrer de toda a parábola, o servo é a voz do seu senhor. Assim, o símbolo combinado se refere a Deus agindo através do Seu agente peculiar, Jesus. Assim, Jesus é capaz de cha-

mar o banquete de "meu banquete." Ao mesmo tempo, ele é o único agente de Deus, através de quem Deus está agindo para a inauguração do banquete messiânico da era da salvação, e para convidar os diferentes tipos de convivas. Portanto, como é que esses símbolos podem ser usados por Jesus para levar o auditório original a uma reação concreta?

O auditório original dificilmente deve ter perdido a intenção da parábola. Jesus está dizendo:

> O Messias de Deus está aqui. Ele os está convidando para o banquete messiânico do dia da salvação. Agora o banquete está pronto. Não o rejeite! Pois se você o fizer (com as suas desculpas ridículas) outros preencherão os seus lugares, provindos dos proscritos de Israel, e (no futuro) um convite será estendido aos gentios. O banquete se realizará sem vocês. Ele não será cancelado ou adiado. A era escatológica raiou. Respondam ao convite ou optem pela não participação na salvação de Deus.

À semelhança da parábola do Filho Pródigo, esta parábola é contada em defesa do evangelho para os proscritos, Em Lucas 15:2 a queixa farisaica é especificamente que Jesus *come* com cobradores de impostos (publicanos) e pecadores. A comunhão com Jesus à mesa *é* participação no banquete messiânico, um antegozo do cumprimento de todas as coisas no fim dos tempos. Portanto, quais são o temas teológicos encontrados nesta parábola?

Um rico conglomerado de temas teológicos se combina para dar a esta parábola um poder peculiar. Eles são:

1. Jesus é o único agente de Deus que chama para participarmos do banquete messiânico da salvação.

2. O banquete messiânico prometido por Isaías (Is 25:6-9) é inaugurado na comunhão com Jesus à mesa (escatologia realizada). Mas a parábola não tem epílogo. Todos os convivas não estão ainda reunidos. A parábola acaba quando a casa ainda não está cheia. Assim, prevê-se um futuro não cumprido nesta parábola (escatologia futurista). A visão plena do banquete messiânico ainda está no futuro, quando os fiéis se assentarão no reino com Abraão, Isaque e Jacó (Lc 13:28-29). Desta forma, o banquete messiânico do fim dos tempos é ao mesmo tempo agora e ainda não é agora.

3. As desculpas que as pessoas dão para responder ao convite para participar do banquete são estúpidas e insultuosas. Os convidados originais têm semelhantes em todas as épocas.

4. O convite para comunhão a mesa por ocasião do banquete é estendi-

do aos indignos, que de forma alguma podem compensar o hospedeiro por sua graça. Esses proscritos podem ser de dentro ou de fora da comunidade.

5. A graça é incrível. Isto é verdade tão grande que se exigem rogos especiais para que muitos dos indignos se convençam de que o convite é genuíno.

6. Há uma força centrífuga da missão que é ensinada na parábola. O servo, ao sair para fazer os convites, é instruído a ir além da cidade. Se a salvação de Deus deve alcançar os confins da terra (Is 49:6), alguém precisa levar essa mensagem até lá, e apresentá-la da maneira mais atraente possível (Lucas 14:23).

7. Verifica-se um conceito auto-imposto de julgamento. Aqueles que por sua própria escolha rejeitam o convite, desta forma se fecham do lado de fora, excluindo-se da comunhão com o hospedeiro e seus convidados.

8. Uma advertência é endereçada aos presunçosos que pertencem à comunidade dos crentes. Deus pode passar bem, sem eles. Se eles não atenderem ao Seu convite, ele o estenderá aos de fora.

9. O convite é feito com prazo definido. Como disse Charles Smith, "Os lugares à mesa messiânica não podem ficar reservados indefinidamente, e aqueles que presumem... que sempre haverá lugar para eles, provavelmente sofrerão um rude choque" (C. Smith, 125).

10. Os convivas precisam ser convidados. Ninguém entra na festa como "penetra." A participação se faz única e exclusivamente mediante convites individuais. Por outro lado, os convidados precisam responder e entrar. Não existe participação à distância.

Contendo, como se vê, esta rica série de temas teológicos bem compactados, não é de se admirar que esta parábola mereceu um lugar proeminente juntamente com outras parábolas pronunciadas em defesa do evangelho para os proscritos. De fato, ela fala poderosamente em qualquer época.

A questão da contínua comunhão com Jesus à mesa, desfrutada pelas comunidades dos crentes, é uma questão que está além do alcance de um estudo da parábola propriamente dita. Ela, como já observamos, não termina. Certamente uma parte do significado da Ceia do Senhor é o conceito de uma comunhão contínua à mesa com o Senhor agora ressurreto, antegozando-se o cumprimento desse banquete no fim dos tempos. Esta parábola se relaciona pro-

fundamente com essa maneira de pensar. As pessoas que comeram e beberam com Ele durante o seu ministério terreno, empenharam-se em uma celebração proléptica do banquete messiânico do fim dos tempos. Esta parábola oferece pelo menos uma parte da análise racional para essa celebração. E então, a Ceia do Senhor não é uma extensão dessa mesma celebração? Dependendo das nossas várias tradições, diferentes respostas podem ser dadas a esta pergunta. Não obstante, certamente todas as tradições teológicas cristãs precisam tratar do que é exposto de maneira tão brilhante neste banquete dos sete discursos.

Uma consideração final que também está além do alcance do estudo da parábola propriamente dita, mas digna de nota *en passant*, é observar as maneiras diferentes pelas quais Mateus e Lucas tratam do problema da presunção. Em Lucas há uma série de parábolas que proclamam o conceito da oferta gratuita da graça de Deus. Elas são (em ordem) o Grande Banquete, a Ovelha Perdida, a Moeda Perdida, o Filho Pródigo, e (da maneira como a entendemos) o Mordomo Injusto (v. págs. 257-78). O leitor do Evangelho de Lucas pode perguntar: Se a graça é gratuita, não é também barata? A ordem do material dá a resposta ao leitor. Entre duas grandes parábolas de banquetes, cada uma delas declarando graça pura, (o Grande Banquete e o Filho Pródigo), encontra-se uma coleção de enunciações que falam do alto preço do discipulado em termos claros e exigentes (Lc 14:25-35). Mateus trata do mesmo problema de maneira diferente. Ali, em uma seqüência ao Grande Banquete, os convivas (também convidados graciosamente) têm a obrigação de comparecer com vestes apropriadas. O banquete é gratuito, mas há determinadas responsabilidades para que se seja aceito (Mt 22:11-14).

Desta forma, o Grande Banquete estabelece ponderáveis temas teológicos em uma parábola curta mas inesquecível, que continua a falar com poder em todas as épocas.

9

A OVELHA, A MOEDA, E OS DOIS FILHOS PERDIDOS

A OVELHA PERDIDA E A MOEDA PERDIDA (Lucas 15:4-10)

Nesta seção pretendemos demonstrar que Lucas 15:4-10 é uma só unidade na forma de uma parábola dupla, e que cada metade dessa parábola dupla tem uma estrutura literária característica. Os elementos culturais serão reexaminados tendo em mente as estruturas literárias. Primeiramente examinaremos o contextos de Lucas, e depois passaremos à Ovelha Perdida e à Moeda Perdida.

O Contexto de Lucas (15:1-3)

Alguns eruditos modernos acham que o contexto apresentado para a Moeda Perdida, a Ovelha Perdida e os Filhos Perdidos é secundário, não obstante ser historicamente exato.[1] Jeremias, por outro lado, argumenta que Lucas 15:1-3 faz parte da fonte do Evangelista e não é produto dos seus esforços redatoriais.[2] Jeremias também entende que a introdução é historiamente exata, de forma que a *Sitz im Leben* desta série de parábolas não é a apresentação do evangelho, tanto quanto "a defesa e vindicação do evangelho."[3] A idéia de Jeremias é claramente afirmada nos versículos 2 e 3. Jesus é apresentado como a defender a sua associação com os pecadores. Se se pode concordar que o

contexto é historicamente exato, a questão de ele ser primário ou secundário é de pequena importância. A questão mais importante é a do significado cultural da comunhão à mesa. Esta questão precisa ser examinada agora.

A comunhão à mesa, em qualquer parte do mundo, é um assunto relativamente sério. Isto é verdade especialmente no Oriente Médio. Em sua declaração mais recente, Jeremias diz:

> Para entender o que Jesus estava fazendo ao comer com "pecadores," é importante perceber que no Oriente, até hoje, convidar um homem para uma refeição é uma honra. É uma oferta de paz, confiança, fraternidade e perdão; em suma, compartilhar de uma mesa significa compartilhar da vida... Desta forma, as refeições de Jesus com os publicanos e pecadores... são expressões da missão e da mensagem de Jesus (Mc 2:17), são refeições escatológicas, celebrações antecipadas do banquete do fim dos tempos (Mt 8:11 par.), em que a comunidade dos santos já está sendo representada (Mc 2:19). A inclusão de pecadores na comunidade da salvação, conseguida com a comunhão à mesa, é a expressão mais significativa da mensagem do amor redentor de Deus.[4]

No Oriente, hoje em dia, como no passado, um nobre pode alimentar qualquer número de pessoas necessitadas, de nível inferior, como sinal de generosidade, mas *não* come com elas. Todavia, quando os convivas são "recebidos," a pessoa que recebe esses convivas come com eles. A refeição é um sinal especial de aceitação. O hospedeiro afirma este fato fazendo chover sobre os seus hóspedes uma longa série de cumprimentos, aos quais os hóspedes precisam responder. Jesus é mostrado, no texto, empenhado em relacionamentos sociais como esse com publicanos e pecadores. Não é de se admirar que os fariseus ficassem desconcertados.

Além de "comer com pecadores" há a possibilidade de que Jesus estivesse hospedando pecadores. A acusação: "Este recebe pecadores e come com "ele" tem paralelo íntimo em Marcos 2:15s.. Neste texto de Marcos, Jesus é claramente o hospedeiro do repasto. O mesmo pode estar acontecendo em Lucas 15:2. Em Lucas o verbo *δέχομαι* muitas vezes dá a entender a hospitalidade. O *προσδέχομαι* de Lucas 15:2 é sinônimo da forma mais simples.[5] Se esta é a intenção de 15:2, é muito significativa, ainda mais porque em qualquer banquete oriental pensa-se que o hóspede está trazendo honra à casa em que é recebido. A ordem da tradicional série de cumprimentos mencionados acima tornam claro este fato. O hospedeiro começa referindo-se à honra trazida à sua casa pelos convivas. Então os convivas podem responder invocando a honra de Deus sobre o nobre hospedeiro, ou afirmando que eles também receberam honra por estarem na presença do hospedeiro. Mesmo que os costumes usados nos banquetes nas aldeias modernas sejam julgados recentes demais para serem usados como evidência do que se fazia nos banquetes antigos, certamente pode ser

afirmado que o fato de Jesus *receber* pecadores era considerado como ofensa muito mais séria aos fariseus do que meramente comer com pecadores de maneira informal, ou aceitar os seus convites, como no caso de Zaqueu, em Jericó. Desta forma, como hospedeiro ou conviva, não é sem motivo que a comunhão de Jesus à mesa com pecadores tivesse ofendido as sensibilidades culturais e teológicas dos fariseus. A importância do problema, tanto para Jesus como para os seus opositores, é expressa na maneira como ele faz uma defesa completa, registrada em Lucas 5:4-32.

Em suma, Lucas 15:1-3 é considerado como ambiente autêntico para as parábolas que se seguem. O assunto é o fato de Jesus ter recebido pecadores para a comunhão à mesa, como conviva ou como hospedeiro. Este assunto é de tremenda importância para Jesus e para os seus oponentes. As parábolas de 15:4-32 são uma defesa dos atos de Jesus. Voltamo-nos agora para a primeira parte desta defesa.

A Parábola da Ovelha Perdida (15:4-7)

Requer-se uma pesquisa maior antes que seja possível determinar se isto é poesia, ou se é meramente prosa em paralelo. Para este estudo subentenderemos a segunda hipótese, observando todavia que a forma poética de três estrofes é usada aqui. Nesta secção a estrutura da parábola será examinada, e expressos os elementos culturais pertinentes. Procuraremos entender a teologia da parábola à luz destes dois aspectos.

Na forma de três estrofes, a primeira estrofe está semanticamente relacionada com a terceira, e a segunda estrofe geralmente usa um artifício poético diferente das outras duas. A estrutura da parábola é a seguinte:

A Que homem, dentre *vós*, tendo cem ovelhas
B e tendo perdido *uma (hadh)* delas
C não deixa as *noventa e nove* no deserto
  1 e vai atrás da *perdida*
    2 *até que a encontra*, e tendo-a *encontrado*
      3 coloca-a sobre os seus ombros, *jubiloso (hedhwa?)*
        4 E chegando *em casa*
          chama *os amigos* e vizinhos
      3' dizendo-lhes: *Jubilai (hedhwa)* comigo
    2' porque *encontrei* a minha ovelha
  1' que estava *perdida*
A' Eu *vos* digo que assim há mais *alegria (hedhwa)* no céu
B' sobre *um (hadh)* pecador
        que se arrepende
C' do que sobre *noventa e nove* justos
        que não necessitam de arrependimento.

As correspondências semânticas entre as linhas paralelas são as seguintes:

1 que homem dentre vós (dirigindo-se diretamente ao auditório)
2 um
3 noventa e nove
  A a perdida
    B encontra
      C alegria
        D restauração
      C' alegria
    B' encontra
  A' perdida
1' Eu vos digo (dirigindo-se diretamente ao auditório)
2' um
3' noventa e nove

Embora, pelo que conhecemos, esta estrutura poética ainda não foi identificada anteriormente, a presença de estruturas literárias geralmente tem sido notada nas parábolas. Jones refere-se a uma "rima de pensamentos" ou "harmonia colométrica", e menciona esta parábola como exemplo.[6] B. T. D. Smith discute a tendência à "esquematização"e o amor do "paralelismo e de fórmulas" nas parábolas de Cristo.[7] Em um recente artigo, Giblin aborda Lucas 15 segundo a mesma perspectiva, e nota:

> ... Uma atenção mais detida à estrutura literária revela maravilhosamente a finalidade teológica de um determinado trabalho. Talvez a interrelação de certos elementos estruturais em uma unidade razoavelmente grande e bem definida como Lc 15 revelará à pessoa que estuda as suas características de composição como um *todo* inúmeros critérios teológicos interessantes e úteis.

Giblin faz a sua própria análise estrutural da Ovelha Perdida e da Moeda Perdida. Ele comenta que esse material tem um "notável paralelismo estrutural."[8] Assim, a estrutura literária dada acima está de acordo com sugestões feitas em outros estudos.

A estrutura propriamente dita é semelhante à de Lucas 11:9-13. Ambas as passagens têm três estrofes. Em ambas, a primeira estrofe se reflete na terceira, em uma forma ligeiramente diferente. Em ambas, as duas estrofes das extremidades usam paralelismo em degrau. Há uma direta referência a "vós" para iniciar as estrofes I e III em ambos os poemas. Três unidades semânticas são proeminentes nas estrofes das extremidades de ambas. Ambas usam um artifício poético no centro, que é diferente das extremidades. O clímax de ambas encontra-se no centro.

Ao mesmo tempo existem algumas diferenças. Nesta parábola da Ovelha Perdida as estrofes das extremidades não são duplicadas. As unidades semânticas são invertidas no centro, e não em paralelo. Sete unidades semânticas aparecem no centro, e não seis. A despeito destas variações, genericamente a estrutura da parábola a identifica estruturalmente com Lucas 16:9-13 e 11:9-13.

As correspondências semânticas entre *vós, um* e *noventa e nove* que ligam as estrofes I e III, não necessitam de mais comentário. Além das correspondências semânticas, há um notável jogo de palavras ligando essas estrofes. Matthew Black notou uma paranomásia nos antecedentes aramaicos desta parábola, entre "um" (*hadh*) e "alegria" (*hedhwa*).[9] Esta correspondência sonora corre por todo o poema, e fortalece a unidade das três estrofes. *Hadh* ocorre na primeira estrofe, *hedhwa* na segunda, e ambas as palavras na terceira. Além disso, a *hedhwa* (alegria) está no centro apoteótico do poema. Assim, as duas estrofes das extremidades estão ligadas por correspondências semânticas e sonoras.

Isto nos leva a considerar a estrofe central. As parábolas de Jesus são conhecidas pela naturalidade e pelas qualidades da vida comum. No entanto, já desde antes de Arquimedes, qualquer pessoa que acha algo grita: "Eureka!" A frase mais natural que o pastor da parábola podia dizer seria: "Achei a minha ovelha!" Em lugar disso, temos uma declaração longa, um tanto artificial, que é claramente construída para propiciar a inversão de idéias que preencherão a forma paralela e o apogeu acerca da "alegria com a restauração" no centro da parábola. Este centro precisa agora ser examinado com cuidado.

Matthew Black nota em seu capítulo acerca da "forma Poética Semítica"[10] uma séria de texto da versão Siríaca Antiga que tem notáveis correspondências poéticas entre os versos. Ele acha que essa redação da Siríaca Antiga "bem pode ter preservado a verdadeira tradução do aramaico original."[11] O centro deste poema aqui em Lucas 15:6 pode ser outra ilustração da sugestão de Black. Na Siríaca Antiga este centro diz:

wa'eto lebayteh
waqro lerohmaohi

o que apresenta íntimas correspondências gramaticais e sonoras entre as linhas. Sobretudo, as linhas C' e B' têm uma dupla rima sonora na versão Siríaca Antiga.

A estrutura desta seção tem fortes correspondências sonoras bem como semânticas. São usados paralelismo invertido e em degrau. O clímax, que é "alegria pela restauração," é enfatizado pela estrutura paralela, e pelas palavras rimadas entre "um" e "alegria." Isto nos leva a considerar os aspectos culturais da parábola.

A narração de uma parábola acerca de um pastor em conversa com fariseus, tem um problema especial. Moisés era aceito como pastor. Uma Midrash acerca de Êxodo registra uma estória em que Moisés está procurando um cor-

deirinho perdido, e Deus lhe diz que ele guiará Israel.[12] Ezequiel referiu-se aos reis como pastores (Ez 34), e o próprio Deus era considerado pastor (Sl 23). Assim, a figura do pastor era um símbolo nobre. Contrastantemente, os pastores de carne-e-sangue que no século I cuidavam das ovelhas eram evidentemente *'am ha'ares* e imundos. Para o fariseu, "pecador" era uma pessoa imoral que não observava a lei, ou pessoa que se ocupava de uma das profissões proscritas, entre as quais estava a de pastor de ovelhas.[13] Derrett observa a incongruência de se desprezar os pastores na carne e aprová-los em alegorias. Ele escreve:

> O pastor era desprezado socialmente porque o seu rebanho comia em propriedades privadas, fosse qual fosse o prestígio que a ocupação de pastor pudesse ter aos olhos dos alegoristas.[14]

É difícil saber como os rabis conseguiam reverenciar os pastores do Antigo Testamento e desprezar os pastores que apascentavam as ovelhas do vizinho. Mas parece que este era o caso.

Se concordamos que a parábola foi endereçada aos fariseus, (15:1-3), ela já se inicia dando um choque em sua sensibilidade. E muitos que achavam que os pastores eram imundos naturalmente teriam ficado ofendidos se abordados como sendo um deles. Não obstante Jesus começa: "Qual de vós, tendo cem ovelhas... não deixa..." Assim, este começo pode ser entendido como ataque indireto, não obstante muito poderoso contra as atitudes farisaicas para com as profissões proscritas. Para demonstrar deferência para com os seus sentimentos a respeito deste assunto ele precisaria ter começado a parábola mais ou menos assim: "Quem dentre vós, que tendo cem ovelhas, ouvindo falar que o pastor assalariado havia perdido uma, não chamaria o pastor e exigiria que a ovelha fosse achada, sob pena de multa?" Pode-se duvidar seriamente se jamais um fariseu assumiria as tarefas de pastor, sob quaisquer condições. Assim, a decisão de dirigir-se aos fariseus como pastores é uma decisão cultural e teologicamente condicionada e de significado razoável.

Outro fator cultural precisa de consideração. O texto diz: "Quem, dentre vós, tendo cem ovelhas..." O aramaico, à semelhança do sírio e do árabe, não tem o verbo "ter", e desta forma o grego ἔχων é traduzido em todas as nossas versões orientais com *lah.* Os meus amigos pastores palestinos, sírios e libaneses concordam que qualquer pessoa suficientemente rica para ter cem ovelhas contratará um pastor, ou deixará que um membro menos aquinhoado da família tome conta delas. A família média pode ter de cinco a quinze animais. Geralmente um grupo pequeno de famílias se reúne para contratar um pastor. O pastor pode ser o proprietário de alguns daqueles animais, e pertencer a alguma daquelas famílias. Assim, no caso de um rebanho pequeno de cerca de quarenta animais, o pastor que as apascenta pode ser o seu único proprietário. No caso de cem ovelhas, o pastor provavelmente não é o seu único proprietário. O verbo em questão (ἔχω) no Novo Testamento pode significar

"tomar conta ou se encarregar."[15] Assim sendo, "ter cem ovelhas" pode significar "ser responsável por cem ovelhas" e não precisa significar necessariamente *possuir* cem ovelhas.

Isso não significa que o pastor desta parábola é um "mercenário." A sua família possui as ovelhas. O pastor não é um "mercenário" nem um "estranho." (Jo 10:11). Ele é membro da família e naturalmente sente-se responsável diante de todo o clã familiar; qualquer perda é uma perda para todos eles. Esta maneira de entender a cultura esclarece a alegria sentida na *comunidade* expressa no centro da parábola. Em suma, toda a família perde se uma ovelha se perde; todo o clã se regozija se a perdida é achada. Este elemento de "alegria" na parábola também precisa ser examinado.

A parábola/poema, reforçada por sua estrutura, diz ao ouvinte/leitor que o pastor se regozija duas vezes: uma vez quando encontra a ovelha (3), e uma segunda vez na comunidade, de volta à aldeia (3'). A primeira ocasião de regozijo é notável. Os meus amigos pastores na Galiléia superior confirmam a observação de Stuhlmueller: "Uma ovelha perdida ficará deitada, desamparada, e recusar-se-á a mexer-se. O pastor é forçado a carregá-la por uma distância considerável."[16] Surpreendentemente, este pastor se *regozija* com o fardo de restauração que ainda está diante dele. Este tema é importantíssimo nesta primeira parábola, e desaparece completamente de vista na segunda. Reaparece em 15:11-32.[17] Sa'īd pondera que o pastor colocou a ovelha sobre os ombros, "sabendo que o trabalho duro ainda deverá ser realizado."[18] Este tema do fardo da restauração é importante de notar-se. A estória não termina como fato de encontrar a ovelha. Depois que ela é achada, ela precisa ser restaurada. É a restauração como seu fardo implícito e a alegria expressa, que constituem o centro da segunda estrofe, e desta forma, o clímax de todo o poema.

Uma mudança de frase secundária, porém significativa, é a referência ao fato de que fora o próprio pastor quem perdera a ovelha. O ouvinte/leitor espera um passivo, "se a ovelha se perdeu," que isentaria o pastor de qualquer culpa. Pelo contrário, subentende-se claramente que o pastor fora negligente em seus deveres como pastor. Ele "perde" a ovelha; o verbo está no particípio aoristo ativo.

Outro problema é apresentado pela frase *"no deserto"* (Lc 15:4). O pastor deixa o rebanho "no deserto." Depois ele volta "para casa" com a ovelha perdida sobre os ombros. A parábola tem poucos detalhes, contudo eles são suficientes para permitir uma reconstrução. Os pastores das tribos nômades deixam as ovelhas soltas durante a noite. Os camponeses, que vivem perto das terras de pastagem, reconhecem as ovelhas a um aprisco do lar, no fim de cada dia. A referência à "casa" na parábola confirma que estamos lidando com pastores camponeses. Levinson escreve:

> Nunca vi na Síria, Palestina ou Mesopotâmia um rebanho apascentado por uma única pessoa. Dois, e até três pastores geralmente são empregados.

> Quando uma ovelha se perde e o pastor vai procurá-la, os outros pastores levam o rebanho para casa. Ao chegar, os vizinhos imediatamente notam a ausência do pastor, ou serão disso informados, pois além da possibilidade da perda do animal, muitas vezes a questão é a segurança do homem. Se ele encontrar um animal feroz, um pastor sozinho, tendo apenas a sua funda e o seu cajado, está em uma situação difícil. Portanto, o fato de se achar e levar para casa a ovelha perdida é motivo de muita ação de graças na comunidade.[19]

O texto, por conseguinte, pode significar "ele deixou o rebanho enquanto ainda estava no deserto." A idéia é que o pastor contou o rebanho enquanto estava ainda no deserto (e não depois que voltou à aldeia), e tendo descoberto que uma ovelha estava faltando, separou-se do rebanho naturalmente "no deserto," deixando um segundo pastor levar o rebanho de volta para a aldeia, Assim, a informação de que as ovelhas foram deixadas no deserto não precisa ser entendida como elemento não-autêntico da estória. Ao mesmo tempo precisa ser observado que as noventa e nove *são* deixadas em suspenso. Podemos subentender ou presumir tudo o que desejarmos, mas não somos informados da sua volta à aldeia. Sabemos que a ovelha perdida voltou para casa; não sabemos o que aconteceu às noventa e nove. Voltaremos mais tarde a este ponto.

O pastor se regozija em comunidade. Como notamos acima, esta alegria em comunidade é provavelmente devida a dois fatores. Primeiro, a comunidade se alegra ao ouvir que o pastor está a salvo. Segundo, provavelmente o rebanho pertence a esses mesmos amigos e vizinhos. Bishop escreve: "Faz-se convite aos amigos e vizinhos da vila, que estavam preocupados como que provavelmente seria uma perda comunitária."[20] A ovelha perdida é um prejuízo comunitário. A ovelha recuperada é ocasião para alegria em toda a vizinhança. Da mesma forma, o pecador está perdido para a comunidade, e é natural esperar alegria comunitária com a sua recuperação, e não "murmuração" como em Lucas 15:2.

Resumindo os significativos aspectos culturais desta parábola, observamos que Jesus toma a decisão de se opor às atitudes farisaicas para com as profissões proscritas, quando se dirige aos fariseus como pastores. O pastor da estória pode não ser o proprietário de todas as ovelhas, mas por outro lado não é um mercenário. Ocorre regozijo duas vezes na parábola. Há alegria ao encontrar a ovelha, a despeito do fardo da restauração, e alegria na comunidade diante do sucesso da restauração. O pastor é culpado pela perda da ovelha, e o fato de ele ter deixado as ovelhas no deserto não é necessariamente incongruente em relação aos costumes dos pastores palestinos.

Antes de examinar e resumir as implicações teológicas dos fatores estruturais e culturais vistos acima, precisamos tratar do problema do relacionamento entre esta versão da Ovelha Perdida e uma parábola do relacionamento entre esta versão da Ovelha Perdida e uma parábola semelhante que ocorre em Ma-

teus 18:12-24. O propósito desta seção é demonstrar que a versão de Lucas é mais original. Os elementos poéticos e culturais da parábola, já discutidos, serão os pontos centrais desta discussão.

Há discordância frontal entre os eruditos, a respeito da questão de qual versão da Ovelha Perdida é mais original: a de Lucas ou a de Mateus. Jeremias argumenta que a versão de Mateus é dirigida à comunidade cristã, advertindo-a para que procure os apóstatas cristãos perdidos, enquanto que a versão de Lucas é narrada em defesa do fato de Jesus ter recebido pecadores, e é dirigida contra os seus oponentes. Jeremias acha que a situação, em Lucas, sem dúvida é mais original.[21] Bultmann, por outro lado, está relativamente confiante em que a "forma mais completa" de Lucas é secundária em relação à versão mais resumida de Mateus.[22]

Eta Linnemann segue Bultmann em sua discussão completa do problema. Ela apresenta cinco argumentos principais em uma tentativa de provar a natureza secundária da versão lucana. Eles são:

1. Lucas tem "tendo-a encontrado" enquanto que Mateus diz "se a encontra." Linnemann acha que o "se" é mais realista, e desta forma mais original, e que esclarecendo esta incerteza, a Igreja fez uma alegoria do "Bom Pastor" nesta parábola.

2. Em Lucas 15:5 o pastor coloca a ovelha sobre os ombros. Este detalhe, assevera ela, é uma expansão decorativa.

3. O pastor não pode voltar para a região habitada, tendo deixado o seu rebanho sozinho, sem guarda, no deserto. Este detalhe da versão lucana é considerado como sem autenticidade.

4. Celebrar com os vizinhos é anti-natural para um pastor.

5. A conclusão de Lucas é "uma exposição alegórica."[23]

Estes cinco argumentos serão examinados em ordem.

Com relação ao primeiro, o fato de procurar "até que a encontre" não expressa uma situação artificial. O pastor da Palestina de fato precisa procurar "até que a encontra," no sentido de que ele traz de volta um animal vivo, ou traz os seus despojos, como prova de que não o vendeu. Além disso, neste ponto a versão de Mateus na verdade pode estar em harmonia com a de Lucas. Mateus 18:13 contém a partícula ἐάν. Ocasionalmente no Novo Testamento esta partícula é equivalente a "quando."[24] João 12:32, por exemplo, diz: "E eu, ἐάν for levantado." Aqui o significado é claramente "quando." A Siríaca Antiga também usou uma partícula em Mateus 18:30 que pode significar "se" ou "quando," mas significa primordialmente "quando." Burkitt

traduz esta frase como "e no tempo em que ele a encontrou."[25] Assim sendo, procurar "até que a encontra" é um detalhe plenamente autêntico, e tanto a versão de Mateus quanto a de Lucas podem ser entendidas com o pressuposto de que o pastor procura até que a ovelha é achada.

Linnemann deixou de notar que a versão lucana culpa especificamente o pastor pela perda. A versão de Mateus, com o verbo no passivo, deixa em dúvida quem é o responsável. Se, como argumenta Linnemann, a versão lucana foi alegorizada para enquadrar-se na imagem que a igreja faz do Bom Pastor, esta alegorização foi feita da maneira mais rude possível.

Lucas 15:5b diz: "Coloca-a sobre os seus ombros, jubiloso." Linnemann entende que esta frase é um "acréscimo decorativo." Contudo, ela deixou de ver a estrutura da parábola, que demanda uma repetição do tema de "alegria." Esta estrutura deixa bem claro que a frase em questão não foi acrescentada depois da composição da parábola.

Ao mesmo tempo, a "alegria pela restauração" ocorre no centro do poema. Somente "restauração" encontra-se no centro exato e esta idéia é cercada por uma dupla referência a "alegria." Desta forma, *alegria* faz parte do clímax do poema. Sobretudo, o tema de "alegria," com o jogo de palavras com "uma", é sem dúvida proeminente em todo o poema-parábola. Linnemann trabalha com a abordagem de Jülicher, de um só ponto, em relação às parábolas. Tendo decidido que o tema único é de que uma é mais valiosa do que as noventa e nove, o seu princípio em hermenêutico não lhe permite ver nenhum significado teológico em qualquer dos outros detalhes da parábola. Assim, é fácil descartar-se de partes que vêm a ser importantíssimas para o apogeu de toda a parábola, dizendo serem acréscimos. O autor não está apenas preenchendo uma fórmula literária, quando repete o tema de alegria. A dupla repetição de "alegria," que aparece no clímax e é também usada em um jogo de palavras que une todo o poema, o duplo tema de alegria é teologicamente significativo, além de ser autêntico, artisticamente. Esta significação será examinada resumidamente no fim da nossa discussão da Ovelha Perdida. Desta forma, o fato de Linnemann considerar Lucas 15:5b como secundário em relação à parábola original destrói a forma literária, e rompe o clímax da parábola.

Linnemann declara em seu terceiro argumento que um pastor palestino não voltaria "para casa" depois de encontrar a sua ovelha. Esta posição confunde o beduíno com o camponês. O beduíno vive no deserto, e não volta para uma aldeia quando cai a noite. O pastor-camponês *volta* com as ovelhas para a sua casa na aldeia todas as noites.

A suposta "artificialidade" da celebração do pastor com os seus amigos é um julgamento cultural errado da cena. Os aldeões se reúnem quase todas as noites para discutir os acontecimentos da aldeia, recitar poesias, e contar estórias da tradição oral. É perfeitamente natural o pastor chamar os seus amigos para uma pequena celebração, tanto quanto para a mulher da parábola da Moeda Perdida.

O último argumento de Linnemann é de que a conclusão de Lucas é uma "exposição alegórica." Contudo, as últimas três linhas da parábola-poema são exigidas pela estrutura poética, como já notamos, e contêm um jogo de palavras em aramaico, com "um" e "alegria". A versão de Mateus não tem estrutura poética discernível, e o jogo de palavras em aramaico desapareceu. Estas características precisam ser levadas em consideração, em qualquer comparação entre as duas versões desta parábola. De qualquer forma, um "indício de alegoria" não precisa identificar um texto necessariamente como secundário. De fato, pode não ser alegoria de forma alguma, mas pelo contrário, simbolismo. Assim, a chamada exposição alegórica de Lucas 15:7 é requerida para a estrutura poética e o jogo de palavras em aramaico.

Finalmente, a questão da fonte da versão de Lucas ser "Q" ou "L" e o problema relacionado com as razões para os relatos divergentes em Mateus, estão fora do objetivo deste estudo. Afirmaremos somente, ao concluir, que a versão lucana, da maneira como agora se nos apresenta, é autenticamente palestina em termos linguísticos, culturais e estilísticos. Pode considerar-se que se originou nos pontos mais antigos da tradição, e mais provavelmente é oriunda de Jesus de Nazaré.

O Conglomerado Teológico

Esta parábola tem uma série de pelo menos quatro temas que precisam ser considerados em relação uns com os outros. Estes temas, em conjunto, criam o impacto desta parábola. Hesitaríamos em dar prioridade a um desses temas, em relação aos outros. Cada um deles é importante e todos os quatro precisam ser considerados em conjunto, e não isoladamente.

Uma ênfase clara é a *alegria* do pastor. Giblin considera este como o ponto principal das parábolas gêmeas. Ele escreve: "O tema dinâmico é o convite para participarem da alegria com a conversão de pecadores."[27] Assim, a alegria é expressa na comunidade, e compartilhada com ela.

Intimamente relacionado com este primeiro tema, acha-se a *alegria no fardo da restauração.* Nesta parábola Jesus está defendendo o fato de receber pecadores. Esta "recepção" acarreta restauração a uma comunidade. A ovelha transviada precisa ser levada de volta ao aprisco, ao convívio das outras ovelhas agora reunidas na aldeia. Isto, para qualquer pastor, tem um preço. A busca tem seu preço, mas o ato de restauração também. Neste tema do fardo da restauração, há claras implicações cristológicas que apontam na direção da paixão. O pastor precisa carregar sobre os ombros o fardo da ovelha perdida, detalhe que é especificamente mencionado. Sem que ele leve esse fardo ao ombro não há restauração. Esta tarefa, o pastor aceita com alegria.

Um terceiro tema proeminente é o do *amor gracioso* que procura o pecador. Este tema é escolhido por Manson como sendo primordial, tanto para a Ovelha Perdida como para a Moeda Perdida. Ele escreve:

> Em ambas as parábolas a idéia é a mesma: os esforços infindáveis que os homens farão para recuperar a propriedade perdida, e a sua profunda satisfação quando conseguem fazê-lo. A inferência é que os publicanos e pecadores na verdade pertencem a Deus, a despeito de todas as aparências em contrário, e que o próprio Deus quer que eles voltem a Si, e se esforçará para ganhá-los de volta para Si... A característica peculiar destas duas parábolas não é tanto a alegria por causa do pecador arrependido, como o amor divino que se estende para procurar o pecador mesmo antes de se arrepender.[28]

É necessário ter cuidado para rotular este amor de "divino." O auditório farisaico é encorajado a identificar-se com o pastor. Jesus parece estar dizendo: "O pastor procurou a perdida. Eu procuro os perdidos, e vocês devem fazer o mesmo!" Na parábola dos Filhos Perdidos o auditório farisaico é levado a se identificar com o filho mais velho, e não com o pai. Assim, naquela última parábola, o pai simboliza mais diretamente o amor divino. Esse amor parece ser aludido apenas indiretamente na parábola da Ovelha Perdida.

O último tema dominante é o do *arrependimento*. A parábola levanta duas interrogações em relação ao arrependimento. A primeira é: "Quem se espera que se arrependa?" A segunda é: "Qual é a natureza desse arrependimento?" Os antecedentes da primeira pergunta encontram-se no debate rabínico a respeito dos chamados "completamente justos." Alguns rabis afirmavam que de fato havia pessoas "completamente justas" a quem Deus amava de maneira especial. Outra opinião afirmava que o maior amor de Deus era dirigido aos pecadores arrependidos. Este debate é expresso no Talmude, que diz:

> R. Hiyya b. Abba também disse em nome de R. Johanan: Todos os profetas profetizaram apenas para os pecadores arrependidos; mas quanto aos perfeitamente justos (que nunca jamais haviam pecado), "olhos não viram, ó Deus, além dos teus, o que preparaste para aquele que espera de ti."[29]

Neste texto o Rabi Abba está afirmando que há "perfeitamente justos." Deus os ama *mais* do que aos pecadores arrependidos. Em seguida, o Talmude oferece a opinião do Rabbi Abbahu, que pensa que os "pecadores arrependidos" estão mais próximos de Deus do que estes "perfeitamente justos." Por sua vez, ele é contrariado por uma afirmação da primeira opinião, a saber, de que Deus prefere os "perfeitamente justos." O Talmude concede claramente aos Rabbis Abba e Johanan a última palavra.[30]

Contudo, alguns séculos antes, Ben Sirach escreveu: "Não desprezes o homem que se retira do pecado, e não lho improperes; lembra-te de que todos nós somos dignos de castigo" (Eclesiástico 8:5; versão Matos Soares) Este texto parece negar a existência da categoria dos "perfeitamente justos." Essa negação está de acordo com Isaías 53:6, onde se relata que *todas* as ovelhas

se desviaram. A opinião de Jesus parece estar em harmonia com Isaías e Ben Sirach, mais do que com o Talmude. Nos Evangelhos sinóticos o tema dos "perfeitamente justos" não aparece, mas pelo contrário, é afirmada a necessidade universal de *todos* se arrependerem (cf. Lc 13:3). Assim, em consonância com Ben Sirach e Isaías 53:6, a referência em Lucas 15:7 aos "noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento" talvez deva ser entendida melhor como ironia.[31] Para Jesus, todos são ovelhas perdidas que necessitam de um pastor que as guie. Todos os homens precisam arrepender-se. A estrutura literária obriga o leitor a relacionar as estrofes I e III. Na estrofe I as noventa e nove são deixadas *no deserto*. O ouvinte não sabe se elas estão em casa ou não. Jesus pode estar dizendo: "Os anjos não podem se regozijar com os noventa e nove "justos" porque eles não estão em casa ainda." Ou seja, a forma literária reforça a sugestão de ironia. Isto nos leva à questão da natureza e função desse arrependimento.

Para o judaísmo do século I, o arrependimento era uma forma de entrar no reino. Na pregação de Jesus, o arrependimento era uma reação, uma resposta positiva ao reino que já era chegado. Bornkamm indica que para os rabis, arrependimento era uma condição prévia para a graça; era uma obra pela qual o homem justo se mostrava justo. Tudo isto é indubitavelmente silenciado na parábola da Ovelha Perdida, onde, como observa Bornkamm, "O arrependimento é em tão pequena proporção uma ação humana que prepara o caminho para a graça, que ele pode ser colocado no mesmo nível do fato de ser encontrado."[32] A ovelha nada faz para levar o pastor a começar a sua busca, a não ser o fato de se perder. Na parábola o pastor encontra a ovelha. E depois, na conclusão da parábola, registra-se a alegria por "um pecador que *se arrepende*." Aqui "ser encontrado" é equivalente a "arrepender-se." Assim, a parábola da Ovelha Perdida estabelece uma compreensão radicalmente nova da natureza do arrependimento.

Em suma, a parábola da Ovelha Perdida é uma parábola palestina construída com características que o ligam a outros poemas de três estrofes nos Evangelhos sinóticos. As características culturais são autênticas e o identificam como anterior à versão de Mateus. Quatro temas teológicos se interligam na parábola em foco. Eles são: alegria pela restauração à comunidade, alegria no fardo dessa restauração, uma graça incondicional que procura o perdido, e uma nova maneira de entender o arrependimento. Grande parte dessa mesma teologia é reforçada pela segunda estória, a da Moeda Perdida, para a qual agora nos voltamos.

Parábola da Moeda Perdida (15:8-10)

A parábola da Ovelha Perdida e da Moeda Perdida podem ser consideradas como uma parábola dupla. A Moeda Perdida tem uma estrutura literária

que é mais simples e menos precisa do que a da Ovelha Perdida. Os detalhes culturais são genuínos. O tema do fardo da restauração encontra-se ausente. Esta segunda metade da parábola reforça os temas indicados na primeira metade; entretanto, há algum progresso.

Mais uma vez precisamos analisar a estrutura desta parte da parábola. A Moeda Perdida exibe o seguinte padrão:

Ou que mulher, tendo dez moedas de prata,
A se *perde* uma moeda
B não acende uma lâmpada e varre a casa
e procura diligentemente até a *encontrar*, e *encontrando-a*,
C reúne as suas amigas e vizinhas,
dizendo: "*Alegrai-vos comigo*,
B' pois *encontrei* a moeda
A' que havia perdido."

Da mesma forma, eu vos digo, há *alegria* diante dos anjos de Deus
por *um* pecador que se arrepende.

As principais relações semânticas são as seguintes:

Introdução: uma mulher com dez moedas
A uma é *perdida*
B procura até *encontrar*
C alegria na comunidade pela restauração
B' porque ela *encontrou*
A' o que estava perdido.
Aplicação: alegria por *um* que se arrepende.

As características estilísticas desta parábola mostram várias semelhanças e algumas diferenças com a Ovelha Perdida. Há apenas uma estrofe. Toda a estrutura é mais frouxa em termos de construção, mais curta e mais simples. A introdução é encurtada para "que mulher," porque dizer "que mulher dentre vós" a um grupo de homens orientais seria um insulto imperdoável. A inversão básica é a mesma nos dois poemas, mas neste último caso o tema da alegria não é duplicado. A razão para isto é óbvia. No caso da parábola da Moeda Perdida, não há fardo de restauração. Quando a moeda é encontrada, ela é automaticamente restaurada. Não obstante, o tema de alegria aparece no centro e no fim, e desta forma é outra vez o clímax do poema/parábola. O jogo de palavras em aramaico com "um" e "alegria" (veja acima, p.197) também ocorre no fim.

Finalmente, com relação a toda a parábola dupla, Lucas 15:4-10 tem um esboço poético com duas estrofes em que a segunda estrofe é uma repetição da primeira, com as unidades semânticas na mesma ordem. Esta identificação não

é precisa, pelo fato de a parábola da Ovelha Perdida ter três estrofes, como já notamos. No entanto, há uma repetição genérica da estrutura, e a inversão no centro de cada esboço é idêntica à do outro.

Vários elementos culturais precisam ser notados. Rihbany faz a útil observação de que "a escassez de dinheiro nas mãos do povo faz com que a perda de uma moeda... seja um acontecimento triste."[33] A idéia de Rihbanu é de que a aldeia camponesa é, em grande parte, auto-suficiente, fazendo a sua própria roupa e cultivando a sua própria comida. Dinheiro é um artigo raro. Daí, a moeda perdida adquire muito mais valor na casa de um camponês do que o dia de trabalho que ela representa monetariamente.

Tem sido observado freqüentemente que a moeda pode fazer parte das jóias ou do dote da mulher.[34] Todavia, precisa ser feita uma distinção entre o beduíno e o aldeão. As mulheres beduínas usam o seu dote na forma de moedas, dependuradas em seus véus; as mulheres aldeãs não têm o mesmo costume. Sa'id crê que mais provavelmente a moeda fazia parte de um colar. De fato, as aldeãs usam moedas em colares. Obviamente a beleza do colar como um todo é destruída quando se perde uma moeda. Mais uma vez, a perda representa mais do que o valor de uma única moeda.[35]

A liberdade de movimento das mulheres nas aldeias era e é extremamente limitada.[36] É claro que esta mulher sabia que a moeda estava na casa. Ela não havia estado fora. A sua diligência foi motivada pela certeza de que ela poderia ser achada, se ela continuasse varrendo.

No mundo cultural da Palestina do século I, o próprio uso de uma mulher em uma ilustração requeria ousadia moral. Jesus mais uma vez está rejeitando as atitudes farisaicas para com grupos minoritários na sociedade. Primeiro foi em relação aos pastores proscritos, e agora em relação à mulher, considerada inferior.

Dois aspectos das figuras da parábola da Ovelha Perdida são intensificadas na parábola da Moeda Perdida. Primeiro, o valor relativo da coisa perdida é intensificado. Agora é uma entre dez, e não uma entre cem; e, como já notamos, pode ser que a moeda tivesse valor além da sua expressão monetária. Segundo, o lugar onde se procurou a coisa perdida é mais limitado. Agora é dentro dos limites de uma casa, e não no deserto aberto. Assim, a certeza de que a coisa perdida *pode* ser achada intensifica-se, se a pessoa que procura estiver disposta a dispender esforços suficientes.

Em suma, notamos que a estrutura desta parábola não é tão complexa nem tão precisa como Lucas 11:9-13 e 16:9-13. As duas parábolas formam uma única unidade literária, onde a segunda metade reforça a primeira. Os elementos culturais são autênticos e notáveis. Teologicamente o tema do "fardo da restauração" está ausente, mas estão presentes a alegria, a graça e o arrependimento.

O PAI E OS DOIS FILHOS PERDIDOS (Lucas 15:11-32)

Esta parábola durante séculos tem sido chamada de *"Evangelium in Evangelio."*[37] Quase todas as pessoas que se aprofundam seriamente no estudo desta perícope, acabam com uma sensação de solenidade e respeito para com o seu conteúdo inexaurível. C. F. W. Smith escreve:

> Embora Jesus não fosse filósofo ou teólogo (no sentido formal), as suas parábolas, por si só, propiciam materiais que nem o filósofo nem o teólogo conseguem exaurir. Esta é a característica do supremo gênio de Jesus. Temos uma curiosa tendência, ao lidar com a humanidade de Jesus, de deixar passar despercebida a sua estatura intelectual completa.[38]

Aqui mais uma vez os elementos estruturais e culturais podem lançar alguma luz nova sobre a natureza do gênio criativo de Jesus.

Esta unidade será considerada como uma segunda parábola dupla, usando o tipo de balada parabólica. A forma de balada será apresentada em primeiro lugar; depois, serão examinados os diferentes aspectos culturais da parábola, na ordem em que eles aparecem na parábola propriamente dita. Por fim, verificamos que esta parábola contêm os temas de pecado, arrependimento, graça, alegria e filiação.

Antes de passarmos ao exame da forma de balada desta parábola, precisa ser dita uma palavra a respeito das imagens usadas. Esta parábola não é uma alegoria. O pai não é Deus *incógnito,* mas um pai terreno, como é demonstrado conclusivamente no versículo 18. Não obstante, ele é um símbolo de Deus. Jeremias escreve: "O pai não é Deus, mas um pai terreno; contudo, algumas das expressões usadas têm o objetivo de revelar que em seu amor ele é uma figura de Deus."[39] Jones diz: "A parábola a respeito do filho pródigo não é primordialmente a respeito de um rapaz extravagante, mas a respeito do relacionamento entre Deus e o pecador, e aquele que se julga justo."[40] Giblin faz uma útil diferenciação entre identificação estrita e caracterização.[41] A sua idéia é que identificar o filho mais velho como os fariseus é estreitar indevidamente o âmbito da parábola. Jesus está descrevendo um tipo de pessoa; se nós, ou qualquer parcela do seu auditório, nos enquadramos nessa caracterização, muito bem.[42]

Estrutura Literária de Lucas 15:11-32

Os versículos anteriores (4-11) demonstraram-se ser uma parábola dupla. Cada metade tinha uma estrutura semelhante, porém distinta. O mesmo acontece nos versículos 11-32. Aqui também temos uma parábola dupla, e cada metade tem a sua estrutura própria. Mais uma vez, as duas metades são semelhantes, mas diferentes. Como em todas as parábolas, a cultura e a estrutura literária pre-

cisam merecer a devida consideração, para se fazer uma interpretação adequada. A estrutura da primeira metade é a seguinte:

A Havia um homem que tinha dois filhos

1 e o mais jovem deles disse ao seu pai: "Pai — UM FILHO É PERDIDO
dá-me a parte da propriedade que me cabe."
E ele dividiu *os seus bens* entre eles.

2 Não muitos dias depois o filho mais jovem vendeu tudo o que tinha,
viajou para um país distante — BENS GASTOS COM UMA VIDA CARA
e desperdiçou *a sua propriedade* vivendo extravagantemente.

3 E quando ele já havia gasto tudo — TUDO PERDIDO
uma grande fome começou naquele país
e ele começou a passar *necessidades.*

4 Então ele foi e juntou-se — O GRANDE PECADO
a um dos cidadãos daquele país — (CUIDAR DE PORCOS
e ele o enviou aos seus campos, para — PARA GENTIOS)
alimentar porcos.

5 E ele alegremente teria comido as vagens — TOTAL
que os porcos comiam — REJEIÇÃO
e ninguém lhe dava *nada.*

6 Mas quando ele caiu em si, disse: — MUDANÇA
"Quantos dos servos de meu pai — DE MENTE
têm pão de sobra
mas eu aqui pereço de *fome.*

6' "Levantar-me-ei e irei ao meu pai e — ARREPENDIMENTO
direi: Pai, — INICIAL
pequei contra o céu e diante de ti
e não sou mais digno de ser chamado teu
filho; *faz de mim um escravo.*' "

5' E ele levantou-se e foi a seu pai — ACEITAÇÃO
e enquanto estava ainda a grande distância — TOTAL
seu pai o viu
e *teve compaixão* e correu e abraçou-o e beijou-o.

4' E o filho disse ao pai: "Pai, — O GRANDE

Pequei contra o céu e diante de ti — ARREPENDIMENTO
e *não sou mais digno* de ser chamado teu filho."

3' E o pai disse aos servos: — TUDO GANHO
"Trazei a melhor *roupa* e vesti nele — RESTAURADO À FILIAÇÃO
e colocai um *anel* em suas mãos e *sapatos* nos seus pés.

2' E trazei o bezerro cevado e matai-o — BENS USADOS NA
e comamos — ALEGRE CELEBRAÇÃO
e *alegremo-nos.*

1' pois este meu filho estava morto e está vivo, — UM FILHO É ACHADO
estava perdido e foi achado."
E eles *começaram a alegrar-se.*

Quando preenchidos com um pouco mais de detalhes, os paralelos da inversão apresentam-se da maneira seguinte:

1 Um filho é perdido – "Dá-me a parte que me cabe"
  2 Bens gastos com uma vida extravagante
    3 Tudo perdido – "gastou tudo... começou a passar necessidades"
      4 O grande pecado – "alimentar porcos para gentios"
        5 Total rejeição – "ninguém lhe dava nada"
          6 Mudança de mente – "caiu em si... aqui pereço"
          6' Arrependimento inicial – "faze de mim um escravo... (eu restituirei)"
        5' Total aceitação – "seu pai correu e beijou-o"
      4' O grande arrependimento – "Não sou mais digno de ser chamado teu filho"
    3' Tudo ganho – uma roupa, um anel e sapatos (restauração à filiação)
  2' Bens usados em alegre celebração
1' Um filho é achado – "Meu filho estava morto e está vivo, estava perdido e foi achado".

A estrutura é um tipo de balada parabólica, que neste caso tem doze estrofes que combinam uma com a outra usando paralelismo invertido. As últimas seis invertem as primeiras seis, como já observamos. O primeiro discurso ao pai está no começo. O segundo, invertendo o primeiro, encontra-se no meio. O fim da estrutura inverte o começo. Mais uma vez, o centro é o ponto de retorno, como se espera com o uso do princípio da inversão. Ao mesmo tempo uma série de correspondências secundárias aparecem, quando se consegue perceber a estrutura básica. A última linha de cada uma das primeiras seis estrofes (note os itálicos) relaciona-se com os desejos, perdas e necessidades físicas. As

últimas seis estrofes, em suas linhas finais (note o negrito) tratam progressivamente da restauração à filiação e da alegria que se segue. É notável que esta balada imaculada também tem um tipo de contraponto que temos observado em um número relativamente grande de estruturas literárias do Novo Testamento. As mesmas doze estrofes com sua inversão vista acima, também se relacionam umas às outras tematicamente, usando paralelismo em degrau. Isto pode ser verificado como segue:

As primeiras seis estrofes
discurso I
ele vai embora
necessitado, mas não arrependido
torna-se cuidador de porcos
não come nada
está moribundo

As últimas seis estrofes
discurso II
ele volta
necessitado e verdadeiramente arrependido
torna-se um filho honrado
alimenta-se do bezerro cevado
está vivo

Além dos paralelismos genéricos, há também inúmeras correspondências secundárias dignas de nota. Tanto 5' como 6' terminam com alegria. A segunda linha das estrofes 2, 3 e 4 mencionam o *país*. Uma comparação da segunda e terceira linha de 5 e 6 mostra que os porcos comem, os servos de seu pai comem, mas a ele nada é dado, e ele está morrendo de fome. Quanto ao fluir da estória, a terceira linha de 5 é redundante e fora de lugar, mas funciona maravilhosamente uma vez que se consegue ver a estrutura. Com estas correspondências semânticas em mente, agora precisam ser examinados os elementos culturais, alguns dos quais, por sua vez, iluminarão outros paralelismos.

Primeira Estrofe (15:11-12)

A primeira estrofe prepara o palco para tudo o que se segue. Mostra-se que o pródigo, ao pedir a sua parte, está desejando a morte do seu pai. O pai demonstra amor quase incrível, concedendo-lhe o que pede. O silêncio do filho mais velho indica uma rejeição da sua responsabilidade de reconciliar seu irmão com seu pai.

Depois de afirmar a presença de um pai com dois filhos, a parábola come-

ça com o pedido do mais novo: "Pai, dá-me a parte da propriedade que me cabe." Por mais de quinze anos tenho perguntado a pessoas de todas as camadas sociais, desde o Marrocos até a Índia, e desde a Turquia até o Sudão, a respeito das implicações do pedido da herança por parte de um filho, estando o pai ainda vivo. A resposta quase sempre tem sido enfaticamente a mesma. Como notei em outro lugar, a conversa ocorre da seguinte maneira:

> "Alguém já fez um pedido assim em sua aldeia?"
> "Nunca!"
> "Alguém poderia fazer um pedido assim?"
> "Impossível!"
> "Se alguém o fizesse, o que aconteceria?"
> "Seu pai bateria nele, sem dúvida!"
> "Por que?"
> "Este pedido significa: ele quer que seu pai morra!"

Levison escreve: "Não existe lei ou costume entre os judeus ou árabes que dê ao filho o direito a uma parte da riqueza do pai, enquanto este ainda está vivo."[43] Pode isto ser confirmado pela literatura antiga, a saber, que o pedido deste filho é um insulto extraordinário ao pai? Na seção seguinte procuraremos demonstrar que isto pode ser confirmado, e que este aspecto cultural da parábola prepara o palco para tudo o que se segue, de maneira essencial.

No Antigo Testamento há dois costumes dignos de nota. O primeiro é o testamento oral. Isaías disse a Ezequias: "Põe em ordem a tua casa, porque morrerás, e não viverás". (2 Rs 20:1). O contexto é indubitavelmente o da morte que se avizinha. O testamento oral era comum em todo o período do Antigo e do Novo Testamentos. Era sempre emitido na iminência da morte, e por isto é irrelevante em relação à parábola do Filho Pródigo, porque em Lucas 15:12 se presume que o pai está em boa saúde. O Antigo Testamento também menciona a doação de um presente específico a alguém, a fim de eliminar tal pessoa de quaisquer direitos que tenha à herança. Este parece ser o caso em Gênesis 25:6, em que aos filhos de Abraão com Quetura são dados "presentes", e eles são enviados para longe "do seu filho Isaque." No versículo seguinte Abraão morre. Portanto, esta disposição é também uma espécie de últimas vontades, no fim da sua vida. Daube nota:

> Todo o arranjo, neste caso, foi devido à iniciativa, não dos filhos, para se emanciparem — eles não eram tão aventureiros como o pródigo da parábola — mas de Abraão, que desejava proteger Isaque de possíveis rivais.[44]

Daube observa que os filhos de Quetura não iniciam o processo, mas deixa de perceber as implicações culturais desse fato. Isaque e os filhos de Quetura esperam respeitosamente que Abraão faça as suas decisões. Não há nem idéia

de que Abraão esteja sofrendo qualquer pressão. Em todo o Antigo Testamento, atos como o do pródigo são desconhecidos.

Voltando-nos para o período inter-testamentário, em Ben Sirach encontra-se uma passagem importante em que o sábio argumenta em termos irados contra dar-se a propriedade de alguém ao filho, à esposa, ao irmão, ou a um amigo, durante a vida. (Eclesiástico 33:20-24). O dia em que "terminar o curso da tua vida" é a oportunidade correta para essa distribuição.

Manson argumenta que algumas pessoas deviam ser culpadas de transferir a sua propriedade enquanto estavam em boa saúde, porque senão Ben Sirach não acautelaria contra essa prática.[45] O fato de que este não é necessariamente o caso, pode ser mostrado por uma ilustração. Pode-se ler na literatura publicada no sul dos Estados Unidos no fim do século XIX a forte admoestação para desconfiar dos "ianques" (americanos do norte dos Estados Unidos). Usando a linha de argumentação traçada por Manson, afirmaríamos que "Os sulistas, durante aquele período, deviam ter a tendência de confiar nos ianques, e por isso é feita esta admoestação para não fazê-lo." Contudo, é mais provável que os sulistas daquele período *não* confiavam nos ianques, e avisavam especificamente uns aos outros para não fazê-lo. De maneira semelhante, a declaração de Ben Sirach provavelmente expressa a noção aceita de que transferir a herança enquanto se está com boa saúde é algo inconcebível.

Na Mishna, a passagem chave, para a qual voltaremos repetidamente, é *Baba Bathra* viii.7, que diz:

> Se alguém cede a sua propriedade a seus filhos, por escrito, precisa escrever: "desde hoje e depois da (minha) morte"... Se alguém cede os seus bens por escrito a seu filho (para que se torne dele) depois da sua morte, o pai não pode vendê-la, visto que ela já está transferida para o seu filho, e o filho não pode vendê-la, porque está sob o controle do pai... O pai pode colher (fazê-la produzir) e alimentar dela a quem queira, mas o que ele deixar colhido pertence aos seus herdeiros.[46]

À frase "depois da (minha) morte" o editor acrescenta esta nota: "Isto refere-se a uma pessoa sadia que deseja reter o direito de se beneficiar com as suas posses (usufruto) durante a sua vida." Jeremias e outros têm aceito esta passagem como a melhor explicação da situação legal que está por detrás desta parábola.[47] O Talmude Babilônio apresenta uma nota dando uma ilustração acerca da situação em que um homem em perfeita saúde pode transferir as suas propriedades aos seus filhos. A nota explica a Mishna citada acima, e diz:

> Isto é, uma pessoa em perfeitas condições de saúde, que desejava, por exemplo, casar-se pela segunda vez, e desejava proteger os filhos do pri-

> meiro matrimônio da sua segunda esposa, que poderia apossar-se dos seus bens, como pagamento do seu *kethubah.*[48]

Assim sendo, para circunstâncias especiais a Mishna abre o precedente da feitura do testamento antes da morte, mas não há nenhum indício de qualquer pai tê-lo feito sob pressão de um filho mais novo.

A *Baba Mezia* do mesmo Talmude diz: "Os nossos rabis ensinaram: Três gritam e não são respondidos. A saber: aquele que tem dinheiro e o empresta sem testemunhas; aquele que adquire um senhor..." O texto em seguida explica que entre os que "gritam e não são respondidos encontra-se "Aquele que transfere a sua propriedade aos seus filhos durante a vida..."[49] Esta citação demonstra que a atitude de Ben Sirach foi mantida imutável, pelo menos até que o Talmude foi escrito. Derrett confirma que a razão principal para que um pai dividisse as suas propriedades e a transferisse aos seus filhos em vida era o objetivo de "determinar o que eles teriam depois da sua morte, e evitar disputas."[50] Derrett nunca sugere que o pai fazia isto sob pressão dos seus filhos.

Assim, pode ser documentado que muitas vezes antes de morrer o pai "dividiu os seus bens entre eles." Mas o fato notável é que, pelo que me chegou ao conhecimento, em toda a literatura do Oriente Médio (sem contar esta parábola) desde os tempos antigos até o presente, não há nenhum caso de algum filho, mais velho ou mais jovem, que tenha pedido a sua herança ao pai que estava ainda gozando de boa saúde.

As ações do pródigo são ainda mais notáveis, porque o seu pedido é duplo. Ele requer a divisão da herança. O seu pedido lhe é concedido. Mas isto lhe dá o direito de propriedade, sem o direito de dispor do seu quinhão. A propriedade é sua, mas ele não pode vendê-la. Ele quer mais, e por isso pressiona o seu pai, para lhe dar o direito de dispor dela imediatamente. A Mishna citada acima dá providências para o arranjo legal, mas não para que os filhos disponham da propriedade durante a vida do pai. Depois de transferir as suas posses aos seus filhos, o pai ainda tem o direito de viver do seu produto (o usofruto) enquanto viver. Aqui o filho mais jovem o adquire (esse direito de dispor da propriedade), e portanto subentende-se que ele o exigiu. Para tal disposição ele não tinha direito, falando explicitamente, antes da morte de seu pai. A implicação de "Pai, não posso esperar até que o senhor morra" está subentendida em ambos os pedidos. Ela é ainda mais forte no segundo.

Há muito tempo que se entende mal o drama pungente que é vivido no início desta parábola. Jülicher pensa que o rapaz não é de forma alguma impertinente, e que o título "Pai" em seu pedido inicial é tão afetuoso quanto τέκνον na boca do pai no fim.[51] Linnemann cita parte do material bíblico e rabínico que examinamos acima, mas deixa de notar que nenhum deles mostra um filho pedindo a sua herança a um pai que goza de perfeita saúde.[52] Ela nota que havia grande afluxo de judeus indo para a diáspora, e presume que esse era um acontecimento normal. Isto não é verdade. Temos situação seme-

lhante no Líbano hoje em dia, com quase dois milhões de libaneses vivendo e trabalhando por todo o mundo, em sua "diáspora" característica. Mas o jovem que tem um pai vivendo em perfeita saúde, que sai de casa para fazer fortuna, não pede, recebe e vende a sua parte dos bens da família antes de sair! O máximo que ele pode esperar é ganhar a passagem e um pouco de dinheiro para as primeiras despesas.

Linnemann faz a surpreendente declaração: "Segundo as leis da época, a fazenda era propriedade da família, e juntamente com tudo o que pertencia a ela, passava para o filho mais velho."[53] Ela deve ter recebido este conceito de J. Schmid,[54] que tirou esta conclusão surpreendente de Levítico 25:23, que diz: "Também a terra não se venderá em perpetuidade." Esta passagem refere-se ao Jubileu, e não tem nada a ver com heranças. O pedido de Lucas 12:13, "Mestre, ordena a meu irmão que reparta comigo a herança," demonstra rapidamente que as propriedades eram divididas entre os filhos.[55]

Nem todos os estudiosos deixaram de notar que o pedido do filho mais jovem chega às raias de desejo pela morte do pai. Bornkamm diz a respeito do pródigo, que "ele pede a sua parte dos bens, e trata o pai como se estivesse já morto."[56] Miller escreveu que era costume normal "os herdeiros receberem a sua parte por ocasião da morte do pai (Hebreus 9:16-17)."[57] Via capta estas implicações, no segundo pedido; ele escreve: "Desta forma o pedido do pródigo para que tivesse o direito de dispor do seu quinhão, significava tratar o pai como se estivesse morto."[58] A literatura antiga e os costumes modernos coincidem, e o pedido é considerado como uma profunda brecha no relacionamento entre pai e filho. O rapaz de fato está perdido.

À luz das implicações do pedido, é ainda mais notável que o pai concorde. No ambiente do Oriente Médio esperar-se-ia que o pai explodisse e disciplinasse o rapaz por causa das cruéis implicações do seu pedido. É difícil imaginar uma ilustração mais dramática da qualidade desse amor, que dá liberdade até para rejeitar a pessoa que ama, do que a apresentada nesta cena inicial. Derrett sente a natureza radical da ação do pai, e argumenta, à luz de Ben Sirach (Eclesiástico 33:2-44) que nenhum pai teria concordado com um pedido desses, sem fazer reservas tácitas mas seguras em seu favor. O pai, diz Derrett, "de maneira alguma prejudicaria a sua própria posição."[59] Ele explica que o pai devia ter feito a "dispensa" com a reserva de que o filho ainda permanecia responsável financeiramente pelo pai, se e quando o pai, em sua velhice, precisasse de ajuda. Derrett pondera acerca da natureza radical da situação. Se o pai atende esse pedido, está pondo em risco o seu "bem estar." Isto, segundo o que Derrett julga, nenhum pai faria. Podemos concordar com Derrett que nenhum pai conhecido do ouvinte/leitor teria concordado com o pedido sem a espécie de reserva que Derrett sugere. Todavia, o pai desta estória de fato cede ao filho a posse *e* a disposição dos bens. O filho adquire a propriedade e o direito de vendê-la. Se o pai tivesse estabelecido alguma reserva quanto à herança, não teria dado o direito ao filho de dispor dela. Quando se permite que o rapaz venda a

sua herança e emigre, todas as reservas ficam sem sentido.

Obtemos o mesmo conceito diretamente de Sa'id, que escreve:

> O pastor, na sua busca da ovelha, e a mulher na sua busca da moeda, não fazem nada extraordinário, além do que qualquer pessoa faria em seu lugar. Mas as atitudes que o pai toma na terceira estória são únicas, maravilhosas, divinas, *que não foram tomadas por qualquer pai no passado.*[60]

O próprio Sa'id foi um patriarca oriental da velha escola, e julgava corretamente que as ações do pai nesta estória são únicas e ímpares. Ele continua sendo um pai terreno, e isso é incrível. Ao mesmo tempo, ele demonstra qualidades de amor que vão além do que é experimentado e esperado de qualquer pai terreno.

Daube, Derrett, e Yaron estão convencidos de que a herança não é a atribuída a esta altura, mas pelo contrário, que o pai faz uma "dispensa" (abschichtung) de uma parte da sua propriedade, que dá ao filho mais jovem, que por conseguinte perde todo o direito de reivindicar qualquer participação ulterior na herança.[61] A dificuldade com esta alternativa, é que ela não analisa adequadamente a frase "E ele dividiu os seus bens *entre eles,*" nem as palavras do pai no fim da estória: "*Tudo* o que tenho é teu." Para Jeremias e Manson, a provisão de "dádiva," mediante a qual a propriedade é transferida aos filhos durante a vida do pai, parece enquadrar-se com o contexto da estória de maneira mais adequada.[62]

Há uma última nota na legislação rabínica, que por vezes passa desapercebida. No caso de um homem em perfeita saúde que transfere a sua propriedade aos filhos como "dávida," com a reserva de que eles podem dispor dela só depois da sua morte, a "dádiva" não era válida, a não ser que fosse um ato exclusivamente voluntário, livre de qualquer constrangimento.[63] O pai, nesta parábola, está especificamente sendo contrangido. Tudo o que ele precisa fazer é admitir este fato, e o filho nada recebe. Legalmente ele precisa agir como se tivesse decidido voluntariamente dispor da sua propriedade e ignorar o fato de que não é isto que está acontecendo. A notável natureza do amor desse pai torna-se mais claro, quanto mais profundamente se mergulha nas circunstâncias que podem ter cercado a compreensão desta estória pelos ouvintes do século I.

Daube faz outra sugestão, que é aproveitada e transformada no tema principal de uma monografia escrita por K. H. Rengstorf.[64] Esta sugestão relaciona-se com a cerimônia palestina do *qesasah*, usada no século I. Esta palavra significa literalmente "corte." A cerimônia é descrita em *Ruth Rabba* vii.11 até 4:7, e diz:

> O que é *kezazah?* R. Jose b. Abin respondeu: Se um homem vendeu o seu campo a um gentio, os seus parentes costumavam trazer barris cheios

de milho e nozes tostados, e abri-los na presença de crianças, e as crianças os ajuntavam e proclamavam: "Fulano está cortado da sua herança." Se esta lhe fosse devolvida, costumavam dizer: "Fulano voltou à sua herança." Semelhantemente, se um homem se casasse com uma mulher que não lhe era adequada, os seus parentes costumavam trazer barris cheios de milho e nozes tostados, e quebrá-los na frente de criança, e as crianças os ajuntavam e proclamavam: "Fulano está perdido para a sua família." Quando ele se divorciava dela, costumavam dizer: "Fulano voltou à sua família."[65]

Outras referências rabínicas ao mesmo costume indicam que era um jarro ou um pote que era quebrado.[66] Rengstorf assevera que esse costume caiu em desuso no fim do século I, mas estava em plena vigência na época de Jesus.[67] Rengstorf argumenta que este ato formal de "corte" e depois de conseqüente restauração, que ele chama de "reinvestidura," consiste em antecedente específico da parábola em foco. O seu longo argumento é, contudo, inconvincente. Os dois atos que motivaram a *qesasah* são mencionados como a venda de terra para um gentio, e o casamento com mulher impura. Rengstorf mesmo declara que a causa desta cerimônia, no caso do pródigo, é que ele levou a sua propriedade e a gastou em um país estrangeiro.[68] Todavia, a venda para gentios, ou mais geralmente, a perda da propriedade para gentios (devido a dívidas) não teve lugar por ocasião da despedida do filho. Quando ele saiu de casa, não havia violado nenhuma das condições que teriam ocasionado a cerimônia da *qesasah.* Se a família ouvisse o pródigo dizer que, enquanto estava ausente, havia perdido tudo para os gentios e então realizasse a cerimônia da *qesasah*, teríamos que pressupor muitos outros detalhes que não constam da parábola. Quando o pródigo sai de casa, não tem negócio nenhum com os gentios. Todo o argumento de Rengstorf desmorona neste ponto essencial.

Ao mesmo tempo, a cerimônia da *qesasah* deixa-nos perceber características importantes da comunidade palestina do século I, para que se entenda a cultura da parábola. O fato da cerimônia da *qesasah* é extremamente significativo como evidência da solidariedade da família, isto é dos parentes, e da comunidade. A propriedade familiar perdida para os gentios era um assunto sério. Um filho transviado que violasse a solidariedade da comunidade, era castigado de maneira radical. Quando o pródigo volta para casa, de fato já perdeu a sua parte da herança, enquanto estava entre gentios. Depressa a comunidade da aldeia descobrirá isto. Nessa ocasião, pode ser que tivessem quebrado o jarro na praça, e o tivessem "cortado," excluído da comunidade. O que ele fizera fora coisa séria, e não apenas contra seu pai, mas contra a aldeia e todos os seus parentes. O filho quebrara os laços não apenas com seu pai, e seu irmão, mas de maneira muito radical, com a comunidade em geral.

O filho mais velho é mencionado duas vezes nesta cena inicial. Somos informados no versículo 11 que o pai tem dois filhos. No versículo 12 ouvimos que o filho mais velho também recebe a sua parte na herança. Esperamos que

ele reaja de duas maneiras. Primeiro, ele deveria recusar-se a aceitar a sua parte em voz alta, como protesto contra as implicações do pedido de seu irmão. O seu silêncio sugere fortemente que o seu relacionamento com o pai não era como devia ser. E segundo, neste ponto o ouvinte/leitor oriental também espera que o filho mais velho apareça verbalmente na estória, e assuma o papel tradicional de conciliador. As brechas nos relacionamentos são sempre curadas através de uma terceira parte, no Oriente Médio. A terceira parte é escolhida tendo como base a intimidade de seu relacionamento com ambas as partes em conflito. Neste caso, o papel de reconciliador é lançado sobre o filho mais velho, por todas as pressões e evidências do costume e da comunidade. O seu silêncio significa recusa. O Talmude nota especificamente que eram os filhos que executavam a cerimônia de *qesasah.*[69] Eles eram responsáveis pela reconciliação, bem como pelo sinal do seu fracasso. Se o filho mais velho odeia seu irmão, assim mesmo tenta fingidamente reconciliá-lo, por amor de seu pai. Este filho mais velho, na parábola, fica em silêncio. Mais uma vez o seu silêncio nos revela que há problemas no seu relacionamento com o pai. Finalmente, como já observamos, o pai "dividiu os seus bens *entre eles.*" Desta forma, o filho mais velho também se beneficiou com a transação. Ele sabe que o pedido é impróprio, e que espera-se que ele seja negado com sonoras afirmações de lealdade infinita ao pai. Pelo contrário, ele aceita em silêncio. Contando com os antecedentes da literatura vétero-testamentária, que caracteriza os filhos mais velhos como "avarentos, ortodoxos e hipócritas,"[70] é fácil concluir-se o quadro que esta parábola esboça acerca deste filho mais velho, quadro já visível nos versículos iniciais.

Em conexão com esta parábola, Daube discute o termo técnico do Antigo Testamento *yashabh yahadh* (habitar juntos), que se referia ao fato de irmãos habitarem juntos em uma propriedade depois da morte do pai. Este estado de coisas era considerado a regra; como instituição, ele foi idealizado no Salmo 133:1.[71] (Desta forma Lucas 12:13 é considerado como pedido deplorável, e de fato assim é tratado na narrativa de Lucas.) Aqui o filho mais novo, vendendo a sua parte e indo embora, recusa-se a tentar qualquer futura "habitação junto" com seu irmão. Não obstante, indubitavelmente ambos os filhos devem ser culpados por este fracasso. O mal que será evidenciado da parte do filho mais velho no fim da estória, não é "raiz de uma terra seca" (Is 53:2).

Na estrofe seguinte, depois de "não muitos dias," o filho mais jovem transforma a sua parte em dinheiro. A razão para a necessidade de se apressar (não muitos dias) é fácil de se reconstruir. Não é apenas a sua preocupação de "ir avante." Pelo contrário, ao dirigir-se ele de um comprador em potencial para outro, aumenta a intensidade do ódio da comunidade, cresce também o seu desgosto. Para qualquer lado que se volte, ele é saudado com espanto, horror e rejeição. O apego do camponês do Oriente Médio à sua terra é tão antigo quanto o relacionamento de Nabote com a sua vinha. As propriedades da famí-

lia são parte integrante da identidade pessoal do nativo do Oriente Médio. Embora, como foi indicado acima, o filho pródigo nada tivesse feito para atrair sobre si a *qesasah*, certamente ele merecia o intenso desprezo de toda a comunidade. Assim sendo, embora no Oriente Médio ordinariamente a venda de uma propriedade se arraste por meses a fio, o pródigo a realizou apressadamente, e foi embora.

Para resumir esta cena inicial, o pródigo pede e recebe a posse e a disposição da sua parte da herança. Ambos os pedidos são inconcebíveis na vida e no pensamento do Oriente. Cada um deles significa que o filho está com pressa de que seu pai morra. Espera-se que o pai não o atenda, e castigue o pródigo. Pelo contrário, em um ato de amor sem precedentes, o pedido é atendido. Espera-se que o filho mais velho não aceite a sua parte, e desempenhe o papel de reconciliador. Ele falha em ambos os casos. Estes fracassos indicam que o seu relacionamento, tanto com seu irmão quanto com seu pai, estão rompidos. Ambos os filhos fracassam até mesmo em tentarem viver juntos, em unidade. A cerimônia de *qesasah* ilustra atitudes coletivas para com membros da comunidade que vendem aos gentios.

Estrofes 2 a 6 — No País Distante (15:13b-17)

Nesta seção serão tratados os aspectos culturais, à medida que aparecem no texto. Aqui o pródigo gradualmente desce até o seu próprio inferno. A estrutura em seis estrofes da primeira metade da estória do pródigo, torna clara esta afirmação.

No país distante o dinheiro do pródigo acaba depressa. Foerster explica a frase *ζῶν ἀσώτως* da seguinte maneira:

> a vida dissoluta do pródigo, sem especificar a natureza dessa vida... é simplesmente pintada como descuidada e esbanjadora, em contraste com a escassez iminente.[72]

Esta frase não conta-nos se o dinheiro foi desperdiçado de maneira moral ou imoral. Pelo contrário, as versões orientais são ambíguas. A Siríaca Antiga decide o problema de uma maneira, com uma linha adicional que faz o texto dizer: "Ele esbanjou a sua propriedade em alimentos que não são adequados, porque estava vivendo prodigamente com meretrizes." Começando com a Peshitta, esta adição é removida e o texto traduzido sem ambigüidade em outra direção. Uma ampla variedade de palavras é usada nas versões árabes, mas todas elas (com a exceção de uma, no século XIX) contém termos que significam "dispendioso," "indolente," "luxurioso" e "esbanjador." Todas estas palavras fazem com que as versões Peshitta e árabe concordem claramente com a definição de Foerster. Não chamam o pródigo de imoral, mas apenas de "es-

banjador." É importante o fato de o texto grego e a vasta maioria das versões orientais não condenarem o pródigo por imoralidade, e propicia um pano de fundo para se entender adequadamente as observações do filho mais velho no versículo 30, como veremos.

Jeremias pesquisou uma série de dez ocasiões de fome em Jerusalém e ao redor dela, de 169 A.C. a 70 A.D. (excluindo aquelas resultantes de guerras). As fomes tinham uma imagem poderosa para um auditório do século I na Palestina. Além disso, um judeu solitário em um país estranho e distante, sem dinheiro nem amigos, seria especialmente vulnerável durante uma fome de grande porte. O texto parece notar este fato, adicionando um pronome enfático. O versículo 14 diz: "*Ele* começou a passar necessidades." Ele, mais do que os outros, começou a passar necessidades.

Em seguida o texto nos fala vivamente que ele se "gruda" a um cidadão daquele país. Aquele rapaz era conhecido na comunidade por ter chegado com dinheiro, e desta forma esperava-se que tivesse um resto de respeito próprio. A maneira polida pela qual o habitante do Oriente Médio se livra de importunos indesejáveis é atribuir-lhes uma tarefa que ele sabe eles recusarão. Qualquer pessoa que, durante uma fome, tenha comida, tem uma turba de pedintes à sua porta, diariamente. Contudo, o orgulho do pródigo não está ainda completamente reduzido ao pó, e, para a surpresa do ouvinte/leitor, a tentativa do cidadão de se livrar do filho mais jovem, termina em fracasso. Ele aceita o trabalho de cuidador de porcos.

O "cidadão" é mais provavelmente um "habitante independente que tem a sua propriedade."[74] O significado grego original de πολίτης como palavra política, indicando uma pessoa de autoridade na comunidade, deve ser rejeitado.

Linnemann acha que o fato de ele "juntar-se a um cidadão" é uma referência clara aos coletores de impostos, e ao fato de estarem a serviço de estrangeiros.[75] Jeremias raciocina que o pródigo não poderia guardar o sábado, estava em contato com animais impuros,[76] e desta forma fora "praticamente forçado a renunciar à prática regular da sua religião."[77]

Esse jovem é retratado "desejando encher o estômago com as vagens de alfarrobeira que os porcos comiam." Esta sentença apresenta vários problemas. Que eram essas vagens? O pródigo as comeu? Se o fez, não ficou satisfeito? Se não ficou, qual a razão? As vagens de alfarrobeira são quase universalmente identificadas com as *ceratonia siliqua.*[78] A versão Harcleana e a Siríaca Sinaitica Antiga transliteram a palavra grega, mas o resto das versões orientais sem exceção usam a palavra *kharnūb.* Esta mesma palavra, na literatura rabínica aramaica, designa uma vagem comestível usada pelos pobres. Como alimento, simbolizava arrependimento. O Rabbi Aha disse: "Israel precisa de alfarrobeira (isto é, pobreza) para ser forçado ao arrependimento (isto é, somente quando Israel é reduzido a um estado de pobreza a ponto de precisar comer alfarrobas, arrepende-se dos seus maus atos)."[79] A dificuldade é que *kahrnūb* é comido

e apreciado por pessoas de todas as idades por todo o país da Palestina, Síria e Líbano. Rihbany escreve a respeito das vagens de alfarrobeira:

> Elas são vendidas em quase todas as cidades da Síria ocidental, como alimento. As crianças gostam muito de *kherrûb*. Algumas das vagens contém grande quantidade de açúcar. Nos dias da minha infância, um bolso cheio de *kherrûb*, que eu comprava por um centavo, era para mim uma das guloseimas preferidas.[80]

Assim, a *ceratonia siliqua* é comestível e nutritiva. Na literatura rabínica há referência a um Rabbi Hanina ben Dosa, que conseguiu manter-se vivo comendo vagens de alfarroba.[81] Este fato torna inaceitável a conclusão de Jeremias, de que o pródigo não gostou de comer as vagens de alfarroba.[82] A solução de Linnemnn de que ele foi *incapaz* de comê-las, dá a entender que outra pessoa alimentava os porcos, e vigiava o pródigo para ver se ele não comia a ração dos porcos. A sugestão dela cria mais problemas do que resolve.[83] O próprio Rihbany chega à conclusão de que este texto deve significar simplesmente que o pródigo encontrava-se na maior pobreza. Mas esta solução é inadequada, por causa do verbo *ἐπεθύμει*.

Jeremias estabeleceu linguisticamente que *ἐπεθύμει* como um infinitivo, na fonte lucana, expressa um desejo não atendido.[84] Assim, o problema é que o texto diz que o pródigo foi incapaz de encher o estômago com *κεράτιον*. A palavra *κεράτιον*, como notamos acima, costumeiramente é identificada como *ceratonia siliqua*, que é habitualmente comida todos os verões no Líbano e na Síria. Todo mundo enche o estômago com *kharnūb*. Por que o pródigo não podia fazê-lo? O problema não tem sido reconhecido, porque os eruditos não perceberam que a *ceratonia siliqua* é comida e apreciada por todos.

É claro que a identificação de *κεράτιον* com *ceratonia siliqua* precisa ser mudada. Esta última contém açúcar suficientemente para dela se fazer melado.[85] Em um tempo de muita fome, é difícil imaginar algo com significativo valor alimentício para os humanos, ser dado para alimentar porcos. A resposta a este dilema encontra-se no fato de que o Oriente Médio tem duas espécies de *kahrnūb*. Isto foi observado há quase cinqüenta anos por Rendel Harris. Ele traduziu de um dicionário árabe intitulado *al-Tāj* (a coroa), como segue:

> Alfarrobeira: Abu Hanifa diz: Há uma espécie selvagem e outra síria deste arbusto. A espécie selvagem (também chamada de alfarrobeira espinhosa) tem espinhos e é usada como madeira para queimar. Cresce até cerca de um côvado de altura, tem ramos e produz bagas de pouco peso e infladas, mas essas bagas são duras e não comestíveis, *exceto em períodos de emergência*. A espécie síria é doce e comestível.[87]

Harris prossegue, notando um antigo léxico sírio, que também estabelece

a diferença entre as duas variedades. Lane, em seu dicionário definitivo, fala o seguinte a respeito dessa baga:

> Há dois tipos: selvagem *(barrī)* e síria *(shāmī)*... a primeira espécie é espinhosa... usada como combustível, crescendo até a altura de um côvado, com uma fruta... negra... e... de sabor desagradável... não usada para comer, a não ser em casos de dificuldade ou penúria;... a espécie síria (é à qual se aplica agora comumente o nome de *Kharrūb*, a alfarroba, ou árvore-gafanhoto; *ceratonia siliqua*; cujo fruto) é doce, e comestível..."[88]

Esta alfarrobeira selvagem e não a *ceratonia siliqua enquadra-se com as* características da parábola. A alfarrobeira selvagem é simplesmente um arbusto, e os porcos podem cavoucar a terra procurando as suas bagas. Elas podem ser comidas pelos seres humanos, mas é amarga e não tem valor nutritivo. O pródigo não conseguiu encher o estômago com elas. Não importava quanto comesse, não se alimentava. As bagas selvagens não têm valor nutritivo suficiente para manter um homem vivo. Em suma, a parábola retrata um cuidador de porcos tentando desesperadamente conseguir nutrição suficiente para permanecer vivo, comendo bagas pretas e amargas que os porcos arrancam de arbustos baixos. Esse arbusto não é a *ceratonia siliqua*, mas uma alfarrobeira selvagem que cresce nas pastagens do Oriente Médio.

"E ninguém lhe dava nada," é o comentário final que dá a última pincelada no quadro. O verbo está no passado imperfeito, e assim pode ser traduzido melhor "Ninguém lhe estava dando nada." Isto possivelmente significa que ele tentara mendigar, mas fracassara até nisso. Provavelmente esta expressão pode ser entendida melhor com o significado de "Ninguém o estava alimentando regularmente." Obviamente, ele recebia algo pelo fato de apascentar os porcos; mas em um tempo de fome, com a disponibilidade de mão de obra barata de pessoas quase morrendo de fome, o que ele ganhava não dava para a sua subsistência. Ele diz especificamente: "Eu aqui pereço de fome." É claro que ele não estava recebendo o suficiente para permanecer vivo. Possivelmente os porcos foram comidos pelo cidadão. Se e quando o proprietário os matou, os porqueiros (segundo o costume no Oriente Médio) naturalmente receberiam de presente as partes menos desejáveis do porco. É fácil imaginar um judeu de família nobre, incapaz de comer tal comida, mesmo morrendo de fome. Todas as versões siríacas têm aqui o verbo "ser" no passado, seguido de um particípio presente, querendo dizer, especificamente: "Ninguém estava lhe dando." Isto reforça a possibilidade da nossa sugestão. De qualquer forma, ele estava à míngua, e precisava encontrar alguma saída. Isto nos leva a considerar a natureza do seu arrependimento no país distante.

Há evidências rabínicas de que a frase "ele caiu em si" de alguma forma significa "ele arrependeu-se." Nesta seção argumentaremos que este "arrependimento" contemplado no país distante é significativamente diferente do seu

verdadeiro arrependimento diante do seu pai. Strack e Billerbeck argumentam que esta frase "ele caiu em si" significa "ele arrependeu-se."[89] Esta conclusão simples precisa ser examinada cuidadosamente.

Strack e Billerbeck identificam חזר בו e הדר ביה como sendo antecedentes de εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν em Lucas 15:17a. Em defesa da sua proposta, pode ser dito que, de fato, algumas vezes ἔρχομαι tem a conotação de "voltar, retornar," e o ב semítico está intimamente relacionado com o grego εἰς. Desta forma, o aramaico *hozer bo* linguisticamente parece-se muito com o "em si caiu" do versículo 17.

Ao mesmo tempo, vários fatores importantes exercem grande peso contra a proposta desses comentaristas. Antes de tudo, as frases que Strack e Billerbeck escolheram como antecedentes da expressão grega, não representam necessariamente o grego de Lucas 15:17a; e, além do mais, estas frases são relativamente fracas, se as considerarmos referentes ao arrependimento. Strack e Billerbeck traduzem ambas as frases rabínicas como "in sich gehen." Ambas as expressões aparecem em uma única passagem do Talmude.[91] A primeira expressão ocorre mais cedo na passagem, que diz: אמר הקדוש ברוך הוא אם חוזר בו, e que Strack e Billerbeck traduzem: "Gott sagt; Wenn der Gottlose in sich geht."[92] Goldschmidt traduz assim a mesma frase: "der Heilige, gebenedeiet er, sprach nämlich: wenn er umkehrt."[93] Assim, há alguma discordância quanto ao fato de *hozer bo* ser traduzido como "in sich gehen." O mesmo acontece com a segunda frase.[94] Isto, por sua vez, significa que não podemos nos apressar a identificar estas frases aramaicas como antecedentes do grego de Lucas 15:17a.

A palavra aramaica com a sua preposição *hozer bo* significa "voltar-se, retornar, recuar, arrepender-se." Jastrow traduz o imperativo *hazor beka* como "vir atrás (arrepender-se)." O passado perfeito do verbo, também com preposição, é usado em relação a uma mulher que "reconsidera" o seu consentimento para casar-se. Ela *hozrahbeh.*[95] A segunda frase, *hadar beyh*, significa "rodear, voltar, retornar." Jastrow a define como um homem que "voltou a si, mudou de opinião."[96] Desta forma, como frases aramaicas, estas palavras têm o significado característico de "voltar" e podem significar "reconsiderar" ou "mudar de opinião" tanto quanto, ocasionalmente, "arrepender-se." Elas podem significar" arrepender-se" mas são relativamente fracas quando usadas para "arrependimento."

Uma segunda consideração é que Lucas 15:17a não tem μετανοέω. Se a confissão preparada do pródigo é um arrependimento completo, por que esta palavra teológica não é usada?

Terceiro, o termo rabínico para arrependimento é *tob*, equivalente aramaico do hebraico *shub*. Behm escreve:

> O que a linguagem religiosa do AT expressava por שוב e a terminologia teológica dos rabis por תשובה, עשה תשובה ou תתובא, עבד תתובתא, o NT,

bem como as obras judaico-helenistas expressam por μετανοέω e μετάνοια.

Desta forma, as frases sugeridas por Strack e Billerbeck não são usadas pelos rabis nas suas principais discussões acerca do arrependimento. Nas passagens-chave a respeito de arrependimento, na Mishna, no Talmude, na Midrashim, e na Sehmone Esre, as palavras usadas são as relacionadas acima.[98]

Quarto: o sírio (ou siríaco) apresenta o mesmo termo teológico que o aramaico (*tob*). Esta palavra não é usada nas traduções siríacas de Lucas 15:17. Elas dizem, por outro lado, que "ele chegou ao seu *nefesh.*"[99] A palavra *nefesh* é um termo importante no pensamento oriental. O fato de ele ser introduzido no texto muda a ênfase para uma composição de referência completamente diferente da de "arrependimento." É claro que as igrejas orientais através dos séculos não entenderam esta frase simplesmente como significado de "ele arrependeu-se."

Quinto, em Lucas 18:4 o Codex Bezae tem as mesmas palavras ἦλθεν εἰς ἑαυτὸν, que naquele contexto significam claramente algo menos do que arrependimento. O juiz não tem remorso — ele meramente quer livrar-se da mulher que lhe está dando dores de cabeça, por isso muda de idéia.

Em conclusão, podemos admitir que Strack e Billerbeck podem ter apresentado a frase certa que serve de antecedente ao texto grego. Mas mesmo que este seja o caso, ela é muito mais fraca como frase teológica do que qualquer expressão que use *shūb* ou *tūb*. Algum tipo de "volta" ou "arrependimento" é mais provavelmente indicada pelo versículo 17, mas apenas em sentido qualificado.

O conteúdo exato deste arrependimento precisa agora ser examinado minuciosamente. À semelhança do mordomo injusto em Lucas 16, o pródigo não pede desculpas. Ele se arrepende, mas de que? Bornkamm identificou corretamente a motivação do filho no país distante. Ele diz: "Por que não é o seu remorso pelos pecados que cometeu, mas para começar, simplesmente a constatação de que ele chegou ao fim dos seus recursos, o que o leva a voltar."[100] Derrett, escrevendo do ponto de vista judaico, faz a interessante pergunta: "Muitos interrogam porque o arrependimento precedeu aquele retorno. Arrependimento de que? Ele era sincero? Seria o pai tão imprudente em readmiti-lo como fora em dar-lhe a sua parte, no começo?" Derrett responde implicitamente a sua própria pergunta, com a declaração ulterior: "Esta bem pode ser a fraqueza fundamental da parábola."[101] Derrett também observa que quando o rapaz diz: "Pequei contra o céu e diante de ti" está confessando que falhou por não ter permanecido de prontidão para tomar conta de seu pai na velhice. O pecado que motivou a sua confissão é a perda do dinheiro ao qual estava ligada uma responsabilidade moral que, até então, ele se recusara a reconhecer.[102] A implicação desta maneira de entender o seu pecado é essencial. Ele pensa que se não tivesse perdido o dinheiro, não teria pecado. Desta forma o

pródigo é motivado pela fome, e se arrepende por ter perdido o dinheiro.

A questão adicional, dos seus relacionamentos na comunidade natal, precisa ser examinada. Os seus relacionamentos primeiros são para com seu pai, seu irmão e a comunidade da aldeia, nesta ordem.

A primeira e mais importante destas três é a relação dele com seu pai. A chave para se entender as intenções do pródigo em relação ao seu pai encontra-se em seu plano para salvar as aparências. Ele trabalhará como servo assalariado (estrofe 6'). A natureza exata do servo assalariado geralmente passa despercebida na literatura. Oesterley identifica os três níveis de servos numa propriedade judaica do século I, como segue:

1. *Servos* (δοῦλοι), que como escravos faziam parte da propriedade, e de fato quase parte da família.
2. *Escravos de classe inferior* (παῖδες), que eram subordinados aos servos.
3. *Servos assalariados* (μίσθιοι).

A respeito desta última classe, Oesterley escreve:

> O "servo assalariado" era um estranho; ele não pertencia à propriedade, não tinha interesses pessoais nos negócios do seu senhor temporário; ele era meramente um trabalhador ocasional, que era empregado quando necessário... A sua posição era, portanto, precária..., embora, diferentemente dos outros, ele fosse um homem livre...[103]

Oesterley declara, todavia, que o "servo assalariado" embora livre, tinha condição inferior à dos outros dois tipos de servos. Esta avaliação da sua condição social é contrariada pelos eruditos judeus. Heinemann escreve:

> O trabalho e o trabalhador eram tidos em grande estima na época tanaítica... É fato conhecido que muitos tanains eram artesãos; muitos deles eram diaristas. Não parece ter existido nenhuma diferença de condição social entre o assalariado dependente e o artesão, que era mais independente (a sua condição legal também era idêntica; ambos eram chamados de "trabalhadores assalariados"), e também o trabalhador não era considerado socialmente inferior a seu empregador.[104]

A obra de Heinemann é bem documentada, e pode ser considerada de muita autoridade. O que ele diz é importantíssimo para se entender adequadamente o que o pródigo está propondo como solução para o problema do seu futuro relacionamento com a casa de seu pai. Como "servo assalariado" ele será um homem livre, tendo sua própria renda, vivendo independentemente na aldeia local. A sua condição social não será inferior à do seu pai e à do seu ir-

mão. Ele pode manter o seu orgulho e a sua independência. Mas há mais.

Se o pródigo se tornar servo assalariado, poderá ser capaz de pagar o que perdera. Quanto a isto Derrett escreve:

> Trabalhando como servo assalariado (dormindo fora da propriedade) ele pode tomar providências para que, futuramente, com o seu salário, se não de outra maneira, possa dar a seu pai aquilo que, enquanto o pai viver, é tão somente o seu dever.[105]

Com Derrett podemos concordar que o pródigo talvez pretendesse trabalhar, e dessa forma desincumbir-se das suas responsabilidades morais para com seu pai. Ao perder o dinheiro, ele falhara naquelas responsabilidades. Agora ele recuperará o que havia perdido. Em suma, ele se salvará. Ele não deseja graça.

Possivelmente haja outro aspecto do que o pródigo planeja dizer a seu pai, que lance alguma luz sobre a maneira de o pródigo entender o relacionamento que espera ter com seu pai no futuro. Esta dimensão indubitavelmente faz parte da tradução feita no manuscrito Vaticano Borgiano Arábico 95, copiado em 885. Naquela versão, a palavra "faz de mim" na frase "faz de mim um servo assalariado" é traduzida como *isna'ni.* Esta expressão pode ser traduzida como "molda-me." A palavra antecedente de ποιέω tem claramente esta conotação. Braun examina a palavra em foco desde as suas raízes vétero-testamentárias, como termo referente, em toda a literatura bíblica, à atividade criadora de Deus. No Novo Testamento ela é usada "com referência à Sua atividade auxiliadora e redentora."[106] Isto pode ser uma parte do que o pródigo pretende dizer ao seu pai. O filho está dando ordens ao seu pai, o que por si mesmo é significativo. O pródigo tem um plano que acha que é digno de execução. Ele pretende ordenar a seu pai que o execute. Ele pode estar querendo dizer: "Esqueça o passado. Sinto muito o que fiz. Mas não sou, para o senhor, um inútil. Ainda constituo matéria-prima boa. Molda a partir de mim um trabalhador." Assim, com respeito ao seu pai, o pródigo pretende confessar inteiramente o seu fracasso. Esse fracasso parece ser entendido em termos de perda financeira. Ele tem um plano que lhe dará independência em relação a seu pai, e propiciará uma oportunidade para fazer compensação pelos erros que ele cometera. Com o orgulho intacto, ele pretende mandar que o seu pai faça dele um servo assalariado. A estrofe 6' equilibra precisamente a 6. Isto nos leva à consideração do relacionamento do pródigo com o seu irmão.

Se o pródigo for trabalhar como servo assalariado, ele não estará comendo do pão de seu irmão. Ele sabe muito bem que tudo o que foi deixado na propriedade foi transferido legalmente ao seu irmão. Do produto da fazenda, o pai tem o direito de alimentar a quem bem entender. Mas, se a Mishna pode ser aplicada, o que não for consumido pelo pai e seus amigos é em seguida acrescentado ao capital que o filho mais velho, com o tempo, herdará. Desta

forma, o filho mais velho provavelmente se ressentirá com a presença do pródigo. Vivendo em casa, isso resultaria em reconciliação com o seu irmão, e aparentemente esta perspectiva é rejeitada. De qualquer forma, ele elabora uma alternativa que torna desnecessária esta espécie de reconciliação.

O problema final do pródigo é o seu relacionamento com a aldeia. Inicialmente será difícil, bem difícil, galgar qualquer posição na aldeia. Ele fracassou no país distante. Sempre é difícil para qualquer emigrante, voltar à sua aldeia natal, a menos que ele tenha obtido sucesso. No caso do pródigo, a sua volta à aldeia natal é grandemente complicada pela maneira como a deixou. Ele fora embora tendo ofendido toda a comunidade, tomando posse e vendendo a sua herança enquanto o seu pai ainda estava vivo. Agora ele perdera o dinheiro para os gentios. Desta forma, ele pode esperar tranqüilamente que os seus parentes e amigos o "cortem" com uma solenidade de *qesasah* da comunhão da aldeia. A sua entrada na aldeia será humilhante e cruel, pois as hostilidades potenciais da aldeia se abaterão sobre ele por ter insultado o seu pai, vendido a terra, e agora, tê-la perdido. Para este problema ele aparentemente não tem solução. A aldeia simplesmente tem que ser enfrentada.

Os três relacionamentos primordiais do pródigo, da maneira como ele os vê do país distante, agora podem ser resumidas. Ele planeja viver na aldeia, como servo contratado, assalariado. Com esta posição, a sua condição será assegurada. Ele poderá talvez desincumbir-se das suas responsabilidades para com seu pai, e o problema de quaisquer relações com o seu irmão é eliminado. A aldeia, com a sua zombaria, precisará ser enfrentada. Ele precisará pagar este preço doloroso, a fim de voltar para casa. Ele precisa ir para casa porque está morrendo de fome.

Tendo verificado o que significava a confissão planejada do pródigo, em termos dos seus relacionamentos primordiais, agora podemos examinar esta mesma confissão à luz dos ensinamentos rabínicos a respeito do arrependimento. Tentaremos mostrar nesta seção que a confissão planejada está em harmonia com as atitudes rabínicas.

A doutrina rabínica de arrependimento faz uso de Lamentações 5:21 e Malaquias 3:7.[107] Lamentações diz: "Converte-nos a ti, Senhor, e seremos convertidos;" e o texto de Malaquias reza: "Tornai-vos para mim, e eu me tornarei para vós outros, diz o Senhor." A confusão nos textos acima citados de Lamentações e Malaquias sobre quem precisa voltar-se primeiro, Israel ou Deus, foi resolvido pelos rabis, que escreveram: "Um versículo bíblico diz: "Volta-nos e seremos voltados'; portanto, Deus precisa começar. Mas outro versículo diz: 'Voltem-se para mim, e eu me tornarei para vocês.' Assim, vamos nos voltar juntos, simultaneamente."[108] As Dezoito Bênçãos também mencionam arrependimento, ao dizerem: "Faze-nos voltar, ó Pai nosso, para a tua Lei; atrai-nos, ó Rei nosso, para o teu serviço, e faze-nos voltar em perfeito arrependimento à tua presença. Bendito és tu, ó Senhor, que te deleitas no arrependimento" (número cinco, *Tesshubah*). Esta declaração parece indicar que o ho-

mem precisa de ajuda de Deus para conseguir o verdadeiro arrependimento. Ao mesmo tempo, o adorador que reza esta bênção já é penitente, e interessado em fazer o que precisa ser feito para assegurar-se do favor de Deus. Ele tem medo de que não seja capaz de realizar o que for preciso para o arrependimento; e assim, invoca a ajuda de Deus. A idéia de que o arrependimento é uma "obra" que o homem realiza antes de Deus aceitá-lo, encontra-se em toda a literatura rabínica. Outra *midrahs* reza: "Três coisas podem cancelar decretos malignos, a saber: oração, esmolas e arrependimento."[109] E mais uma vez:

> Se Israel diz: "Somos pobres, não temos ofertas para fazer," Deus responde: "Necessito apenas de palavras." Se disser: "Não sabemos nada" (porque por palavras a *Midrash* significa as palavras da Lei) Deus diz: "Então chorem e orem diante de mim, e eu aceitarei as suas orações."[110]

Desta forma, para os rabis, arrependimento era primordialmente uma obra do homem que lhe assegurava o favor de Deus.

Além disso, a idéia de reparações e de expiação se tornou parte da doutrina do arrependimento. Esperava-se que a pessoa fizesse reparações antes de poder arrepender-se. Era por isto que um pastor não podia arrepender-se inteiramente; ele não sabia quantos campos havia atravessado, e por isto não podia fazer reparações adequadas.[110] O ato de arrependimento era por si mesmo uma obra expiatória. As reparações e a expiação eram feitas pelo ato de arrependimento. Depois da destruição do templo, o aspecto expiatório do arrependimento se tornou dominante. De acordo com Maimonides, o arrependimento substituiu o sistema sacrificial. Ele escreveu: "Nada nos foi deixado senão o arrependimento que, todavia, faz expiação por todas as transgressões."[111] Quanto a isto, Montefiore escreve:

> Jejum e oração, arrependimento, e "boas obras," ritualismo independente de sacrifício, e elevada doutrina transcendendo a ele, capacita o povo e seus mestres a vencer o choque da perda do Templo, e a elaborar uma religião superior à dos sacerdotes.[112]

Nesta declaração Montefiore relaciona o arrependimento como um dos elementos teológicos usados pelos rabis para substituir todo o sistema sacrificial, que teve fim com a destruição de Jerusalém.

Em resumo, pode ser dito, para os rabis, o arrependimento era uma obra que o homem fazia para ganhar o favor de Deus. Algumas vezes o homem precisava da ajuda de Deus. Deus tinha que vir até a metade do caminho, da mesma forma como o homem percorria o restante. A obra do arrependimento precisava ser sincera e acompanhada por reparações ou restituições por causa do pecado, juntamente com uma determinação de evitar qualquer pecado ulterior. O arrependimento fazia expiação pelo pecado.

Aplicando esta doutrina ao pródigo, vemo-lo preparando-se para fazer as reparações que demonstrassem a sua sinceridade. A própria confissão pode ser entendida como uma obra parcial de expiação, pela qual ele começa a "restituir" o que fizera de errado. Está claro que Derrett, do seu ponto de vista judaico, acha que, se esta espécie de plano pudesse ser executado, a parábola teria sido mais crível, e teria evitado a sua "fraqueza fundamental."[113]

O fazendeiro e o dono de terras no Oriente, vive em sua aldeia, e não isolado da sua terra. Isto sempre aconteceu. O pano de fundo de Isaías 5:8 tornam claro este costume. Ali se diz:

> Ai dos que ajuntam casa a casa
> reúnem campo a campo,
> até que não haja mais lugar,
> e ficam como únicos moradores
> no meio da terra!

É claro que o quadro é a compra de campo após campo da terra cultivável, e de juntar-se casa a casa na aldeia, onde as casas são muito próximas umas das outras. A ameaça é de que se os ricos continuarem a fazer assim, finalmente comprarão a propriedade de todas as famílias ao redor, forçando-as a sair da aldeia e da terra. O resultado será que os ricos acabarão morando sozinhos no meio da terra, o que será a pior sorte possível para o aldeão gregário do Oriente Médio. Mesmo em nossos tempos modernos, as casas maiores dos antigos latifúndios orientais, geralmente não ficam muito isoladas, no centro das plantações. Por isto, podemos presumir confiadamente que o pai vivia em uma aldeia, e fazia parte da comunidade.

Provavelmente o pai espera que o seu filho fracasse. Ele é considerado como morto. Se voltar, será como um mendigo. O pai também sabe como a aldeia (que, para começar, devia ter-lhe dito que ele não devia ter liberado a herança) tratará o rapaz por ocasião da sua chegada. O pródigo será escarnecido por uma multidão que se reunirá espontaneamente quando a notícia correr a aldeia, falando da sua volta. Ben Sirach menciona quatro coisas que o amedrontam. Duas delas são "o ódio de uma cidade inteira, e a sedição de um povo." (Eclesiástico 26:5). O filho pródigo retorna para enfrentar ambos os terrores citados por Ben Sirach: o ódio de uma cidade toda, e certamente a reunião de uma turba hostil. Assim que o pródigo chegar aos limites da aldeia e for identificado, uma multidão começará a se ajuntar. Ele será sujeito a cantigas zombeteiras e muitos outros tipos de abuso verbal, e quem sabe até físico.

O pai sabe muito bem como o seu filho será tratado, se e quando voltar humilhado para a comunidade da aldeia que ele rejeitou. O que o pai faz nesta cena de volta ao lar pode ser entendido melhor como uma série de atos dramáticos calculados para proteger o rapaz da hostilidade da aldeia, e para restaurá-lo à comunhão da comunidade. Estes atos começam quando o pai sai correndo estrada fora.

Um nobre oriental com roupas esvoaçantes nunca corre para parte alguma. Fazê-lo é humilhante. Ben Sirach confirma esta atitude. Ele diz: "O andar do homem dá a conhecer o que ele é" (Eclesiástico 19:28). Weatherhead escreve: "Aos olhos do oriental, é indigno um homem de idade correr. Aristóteles diz: "Os grandes homens nunca correm em público. "[114] O texto diz: "Ele teve compaixão." Sugerimos que esta "compaixão" inclui especificamente a consciência da punição que o rapaz teria que enfrentar, se voltasse para a aldeia. E então, o pai sofre essa punição por ele, ao correr através da aldeia, assumindo uma postura humilhante enquanto o faz! Bruce notou que um ato desses depressa "atrairia uma multidão para o local."[115]

O pai faz com que a reconciliação se torne pública, na entrada da aldeia. Desta forma, o seu filho entra na aldeia sob o cuidado protetor da aceitação do pai. O rapaz, tendo enrijecido os nervos para enfrentar aquele vitupério, agora, espantado, vê o seu pai correndo em sua direção. Em vez de experimentar a hostilidade implacável que ele merece e prevê, o filho testemunha uma demonstração visível e inesperada de amor em humilhação. Os atos do pai dispensam palavras. Não há palavras de aceitação e boas vindas. O amor expresso é profundo demais para ser mostrado através de palavras. Só atos conseguem fazê-lo. Sa'id escreve:

> Cristo nos relata as palavras do filho a seu pai, mas não diz nada acerca de um discurso do pai a seu filho; porque, em verdade,
> o pai substitui palavras por beijos
> e substitui afirmação por expressão
> e os olhos falam pela língua.[116]

A estrofe 5 é um quadro de total rejeição. Aqui na estrofe 5' há *total* aceitação. Nesta demonstração pública e visível de amor inesperado, o pai procura o seu filho tão ansiosamente quanto o pastor e a mulher procuravam pelo que haviam perdido.[117]

Citando Bornhäuser, Linnemann assevera que o beijo no rosto é sinal de igualdade, e que o beijo do pai impede o filho de beijar a sua mão ou o seu pé.[118] Esta parte da afirmação é correta. O rapaz teria beijado a mão do pai, ou talvez até o seu pé, mas é impedido de fazê-lo.

A primeira parte da afirmação de Bornhauser está errada. O beijo do pai não é um sinal de igualdade. Um pai oriental nunca é um igual para o seu filho. Pelo contrário, é sinal de reconciliação e perdão. Quando uma briga séria teve lugar na aldeia, e consegue-se a reconciliação, parte da cerimônia levada a efeito para sacramentar a reconciliação é um beijo público dado pelos homens envolvidos. (Gn 33:4). Não se presume "igualdade." Uma parte pode ser de condição social mais elevada do que a da outra. Seria inconcebível qualquer pai dizer publicamente (ou dar a entender) que o seu filho era seu igual!

A palavra καταφιλέω pode significar "beijar ternamente" ou "beijar

repetidamente." O primeiro significado seria feminino, e bastante impróprio. O segundo é no Oriente Médio um costume plenamente masculino, e culturalmente exato.

O filho reage com apenas uma *parte* do seu discurso preparado. O ouvinte/leitor já conhece o conteúdo do discurso completo, e por isto sabe o que esperar. A oferta de uma solução: "Faze de mim um servo assalariado" está faltando. Os comentaristas, numerosos demais para os citarmos, presumem que o pai o interrompeu. Entendemos que esta interpretação deixa passar desapercebida a natureza crucial do que está acontecendo aqui, em uma parte importantíssima da estória. Se o rapaz foi interrompido, poderia terminar o seu discurso mais tarde, depois que o pai completasse as ordens que estava dando aos servos. *Poderíamos* subentender que o fato de não fazê-lo indicaria interesse próprio, como a dizer: "Foi melhor do que eu esperava. Por que não receber tudo o que eu puder conseguir? Vou ficar em silêncio e aceitar. Se ele me der a filiação, quem vai querer ser trabalhador?"

Certamente não é isto o que a omissão significa. Considerando-se a decisão prévia do pródigo, a filiação teria certamente algumas desvantagens. Se ele aceitasse a filiação, teria que viver com seu irmão, e alimentar-se da propriedade de seu irmão. Mais uma vez estaria sob a autoridade total de seu pai. Ser-lhe-ia negada a auto-satisfação de "ganhar a vida." A aceitação da filiação requereria uma decisão deliberada, com amplas ramificações. É claro que ele mudou de idéia. Via entendeu o significado desta mudança. Ele escreve: "O arrependimento finalmente tornou-se a capacidade de abrir mão do orgulho e aceitar a graça."[119]

Seguindo esta linha de argumentação, precisamos perguntar: "Por que ele mudou de idéia?" e, mais precisamente, "Quais são as ramificações da sua decisão?" Como já vimos, o pródigo volta para casa com uma maneira rabínica de entender o arrependimento. Ele fica abalado com a demonstração de amor em humilhação, levada a efeito por seu pai. Em seu estado de apreensão e medo, ele naturalmente experimentaria esta libertação inesperada como acontecimento inteiramente irresistível. Agora ele fica sabendo que não poderá oferecer nenhuma solução para o relacionamento entre eles, daí por diante. Ele percebe que o problema não é o dinheiro perdido, mas o relacionamento interrompido que ele não consegue curar. Agora ele entende que qualquer relacionamento novo precisa ser uma inteira dádiva de seu pai. Ele não pode oferecer nenhuma solução. Presumir que ele pode compensar o seu pai com o seu trabalho é um insulto. "Sou indigno" é agora a única reação apropriada.

Em seu famoso comentário dos Evangelhos, escrito no século XI, Ibn al-Tayyib dá algumas astutas idéias orientais acerca do texto. Ele escreve:

> O texto diz: "Faze-me como um dos teus servos assalariados." Isto dá a entender aqueles que se arrependeram, mas ainda não são dignos da posição de filhos, porque o seu arrependimento não é completo. O texto diz:

> "E ele levantou-se e foi a seu pai." Isto significa que ele estava inclinado para Deus com arrependimento... O texto diz: "Ele (o pai) correu e caiu sobre o seu peito e o beijou," como sinal da grandiosidade da sua misericórdia e compaixão, e de que ele não retinha os monstruosos pecados de seu filho contra ele, mas o recebe com alegria. O texto diz: "Ele lhe disse: "Pai, pequei contra o céu e diante de ti e não sou mais digno de ser chamado teu filho," porque tu és bom e eu sou mau. Diz que ele estava decidido, se se encontrasse com seu pai, a dizer-lhe: "Faze de mim um dos teus servos assalariados." Mas ele não diz isto. Dizemos que ele não disse isto por ter visto o amor de seu pai.[120]

Neste comentário Ibn al-Tayyib afirma que o plano de ser servo assalariado tinha algo a ver com um arrependimento incompleto ou parcial. As boas vindas do pai são claramente um derramamento de graça. Mas digno de especial atenção para a nossa discussão é o comentário de Ibn al-Tayyib a respeito da razão para a omissão da oferta para se tornar um servo assalariado. Ele diz que o pródigo mudou de idéia "por ter visto o amor de seu pai." O amor foi demonstrado e tornou-se visível. Isto operou uma mudança de idéia. O filho decidiu não se oferecer como servo. A disposição de se tornar servo assalariado por si mesma significava, para Ibn al-Tayyib, um arrependimento parcial. O arrependimento total aconteceu como resultado de uma demonstração de amor.

Depois do arrependimento e da confissão do pródigo (estrofe 4') o pai vira-se para dirigir-se aos servos (estrofe 3'). Os servos estão ali na estrada, com a multidão. Eles recebem ordens específicas de *vestir* o filho, como os servos fazem com um rei. Não lhe é dito para ir, e banhar-se, e mudar de roupa. Esta ordem de vestir o pródigo assegura um respeito apropriado da parte dos servos, que naturalmente estão esperando ansiosamente algum indício da parte do pai, que lhes diga como tratar o filho. Se o pai tivesse indicado desprazer tão somente com um indiferente encolher de ombros, os servos nada teriam feito por ele.

A melhor roupa certamente é a do pai. O ouvinte/leitor oriental imediatamente subentenderia isto. A "primeira" (isto é, melhor) roupa seria a roupa que o pai usava em dias de festa e outras grandes ocasiões. (Et 6:9). A idéia é que, quando os convidados chegarem para o banquete, e quando o povo afluir para vê-lo, pra ouvir a sua história, e congratular-se com ele pela sua volta, a roupa do pai assegurará aceitação da parte da comunidade. Com esta ordem o pai assegura a reconciliação entre o seu filho e os seus servos. Ao mesmo tempo, o pai assegura a definição da reconciliação de seu filho com a comunidade.

Terá esta roupa algum significado escatológico? Provavelmente. Jeremias apresenta argumentos extensos em favor desta idéia. Isaías 61 merece atenção especial nos ensinos de Jesus. O versículo 10 daquele capítulo diz: "Porque (ele) me cobriu com vestes de salvação, e me envolveu com o manto de justiça." Jeremias escreve:

> Pode ser lembrado que Jesus falou da Era Messiânica como uma nova roupa (Mc 2:21 par.), e que ele comparou o perdão com a melhor roupa com que o pai vestiu o filho pródigo (Lc 15:22); daí, não podemos duvidar que esta é a comparação que está por detrás de Mateus 22:11-33. Deus lhe oferece as vestes limpas do perdão e da justiça imputada.[121]

O anel provavelmente é um anel de sinete, que significa que o pródigo merece uma confiança toda especial.[122] Os sapatos são sinal de que ele é um homem livre na casa, e não um servo.[123] Derrett escreve a respeito dos servos: "Eles colocam nele as sandálias, como sinal de que o aceitam como senhor deles — de fato, nenhuma outra ordem poderia ter expressado este fato de maneira mais conclusiva."[124]

Por fim o pai ordena que se mate o bezerro cevado. A escolha de um bezerro em vez de um cabrito ou ovelha, significa que a maior parte da aldeia, se não toda ela, estaria presente naquela noite. A carne, naquela civilização sem refrigeradores, se estragaria em poucas horas, se não houvesse comida. Jeremias acha que o banquete é apenas para a família e os servos.[125] Esta conclusão sem dúvida está errada. Matar um bezerro e não convidar a comunidade seria um insulto para esta, e um desperdício para a família. De fato, a principal idéia ao se matar um animal tão grande é ser capaz de convidar toda a comunidade. Como aconteceu com a mulher e o pastor, a alegria precisa ser compartilhada por todos, de todos os lados.

Rihbany discute a natureza pactual de se matar um animal por causa de um hóspede. Ele escreve:

> O costume antigo, cujos ecos ainda não cessaram no Oriente, era que o hospedeiro honrava o seu hóspede de maneira mais elevada matando uma ovelha no limiar da porta de entrada da casa, à chegada do hóspede, e convidando-o a pisar no sangue para entrar na casa. Este ato formava o "pacto de sangue" entre o hóspede e seu hospedeiro. Fazia deles uma só pessoa. Para nós, uma das expressões mais cordiais e dignas ao convidar um hóspede, especialmente de uma cidade distante, era: "Se Deus nos favorecer com uma visita tua, mataremos um *zebihat!*"
>
> Neste grande regozijo pela volta de seu filho, o pai do pródigo faz questão de recebê-lo como se ele fosse o hóspede mais honrado. "O bezerro cevado," e não apenas uma ovelha, é morto — como o *zebihat* de um novo pacto entre um pai amoroso e seu filho, que "estava morto e está vivo novamente"; estava perdido, e foi achado.[126]

Os aldeões do Oriente Médio têm preservado costumes como este, desde a antiguidade. Quando se constrói uma casa nova, uma ovelha é morta e o seu sangue espargido na "verga e nos dois umbrais" da porta, de maneira que se assemelha muito a Êxodo 12:21-27. Contudo, sem outras evidências, não me sin-

to à vontade para aceitar a conclusão de Rihbany. Não tenho verificado que a proposta de Rihbanu expresse uma atitude profunda e generalizada. Pelo contrário, do lado positivo, ele indica a honra extraordinária que é conferida ao filho pelo fato de se matar um animal tão grande. Uma festa desse tamanho requer que mais de cem pessoas participem dela, para comer o animal. Um bezerro é morto para o casamento do filho mais velho, ou a visita do governador da província, ou alguma ocasião como essas. O bezerro significa pelo menos uma alegria tão grande que precisa ser celebrada com o maior banquete que se possa imaginar. O objetivo de um banquete assim dá a entender um desejo de reconciliar o rapaz com *toda* a comunidade.

O discurso do pai termina na estrofe 1'. O pródigo ainda tem a opção de preferir a liberdade de uma condição independente na aldeia, longe das complicações de viver com seu irmão. Um orgulho pervertido o teria levado a insistir em que ele era "humilde demais" para merecer a filiação. Pelo contrário, ele aceita a graça pura. A graça vence. A sua confissão abreviada é a sua última palavra. Via[127] descreve esta aceitação como uma mudança da irresponsabilidade para uma nova liberdade contextual. Agora o pai e seu filho mais jovem podem começar a alegrar-se. De fato, um filho foi achado.

A primeira metade da parábola termina com o começo da celebração da volta. A estória agora completou um círculo completo. A estrutura literária apresentada acima agora pode ser entendida de maneira mais completa. À luz da cultura que a cerca, é de especial interesse comparar o primeiro discurso do filho no começo com o segundo no centro. Cada linha tem a sua correspondente. Isto pode ser visto como segue:

Discurso I

a. Pai
b. dá-me a parte da propriedade que me cabe
c. (ele dividiu os seus bens.)

Discurso II

a'. Pai
b'. pequei contra o céu e diante de ti
c'. não sou mais digno de ser chamado teu filho.

A linha *a* é um vocativo. A linha *b* significa que ele quer que seu pai morra. A linha *b'* expressa este fato quando ele confessa a enormidade do seu pecado. A Linha *c* nos diz que ele recebe tudo o que lhe é devido, e por conseqüinte rompe todas as ligações com a família. A linha *c'* admite isto. Na estrofe 6 ele admite que necessita de ajuda. — ele está morrendo de fome. A sua solução proposta de auto-ajuda enquadra-se com isto na linha 6'. Como de costume nessas estruturas, o verdadeiro ponto de retorno ocorre pouco depois do centro. Na estrofe 5' acontece a demonstração visível e incrível de amor inesperado em

humilhação. Um genuíno arrependimento flui disso em 4' e as estrofes restantes fluem em seqüência. Assim, a estrutura literária reforça os elementos culturais ao determinar o movimento da estória.

Esta cena de volta ao lar apresenta o quadro de um servo que planeja confessar e compensar. O pai, então, demonstra amor inesperado em humilhação. O servo é vencido pela graça e se torna um filho. A cena propicia uma nova maneira de entender o arrependimento, como aceitação da graça e confissão de indignidade. Os dois se regozijam juntos.

As Implicações Cristológicas da Cena de Volta ao Lar

A aparente ausência de qualquer referência nesta parábola à obra de Cristo é um problema ao qual têm sido dadas quatro tipos de respostas nos tempos modernos. Estas precisam ser consideradas.

Primeiro, havia os liberais do século XIX que se regozijavam pelo fato de que o verdadeiro evangelho não tem expiação. O evangelho, de acordo com o ponto de vista de Harnack, relaciona-se "apenas como Pai, e não com o Filho."[128] Este ponto de vista deixa de levar em consideração os antecedentes culturais que acabamos de esboçar. Ele resolve o problema dizendo: "Não há problema."

Uma segunda abordagem é dizer que, afinal de contas, esta parábola não é "um compêndio completo de teologia." Aqueles que usam esta abordagem, com efeito estão dizendo: "Esta parábola diz que Deus ama os pecadores *enquanto* eles são ainda pecadores. Isto é suficiente. Não devemos esperar uma declaração teológica completa. Está faltando a expiação, mas isso não tem importância.[129] Esta resposta tem a intenção de se descartar do problema. É claro que a parábola não deve ser considerada como um "compêndio completo de teologia." Ao mesmo tempo, ela retrata a maneira como Deus reconcilia o homem para consigo mesmo.

Uma terceira posição afirma que há referências cristológicas indiretas, conquanto claras, nesta parábola; não nos importemos com a expiação. Jeremias escreve:

> *Jesus... declara que em seus atos o amor de Deus pelo pecador arrependido se torna efetivo.* Desta forma a parábola, sem fazer qualquer espécie de declaração cristológica, revela-se como afirmação sutil de autoridade: Jesus faz a alegação acerca de si mesmo que está agindo em lugar de Deus, e que é representante de Deus.[130]

Giblin diz:

> A atividade de Jesus como homem é a maneira como a misericórdia de

> Deus é verificada e realizada. Assim, em Lc 15 parece que temos uma declaração teológica análoga às palavras de Jo 14:9... "Quem me vê a mim, vê o Pai..." ... É a Ele (Jesus) que se aplica mais imediatamente o retrato da personagem do Pai.[131]

Esta opinião oferece respostas interessantes para a questão da cristologia em geral, mas deixa sem resposta esta mesma questão no que ela se relaciona especificamente com a expiação.

Uma quarta opinião encontra a cristologia e dá indícios da expiação em certos elementos da parábola. Karl Barth tenta o que ele chama de "uma exposição cristológica não alegórica, mas tipológica ou *in concreto*...||[132] Ele considera uma identificação não simples de Jesus como filho pródigo. Pelo contrário, da maneira como ele o expressa,

> Não fazemos justiça à estória se não virmos e dissermos na saída e volta do filho perdido, que em seu relacionamento com o pai temos um paralelo dos mais iluminadores do caminho palmilhado por Jesus Cristo na obra de expiação, da Sua humilhação e exaltação.[133]

Giblin vê o mesmo simbolismo em Lucas 15.[134] Esta identificação de elementos cristológicos no próprio pródigo por Barth e Giblin parece forçada. O pródigo é um símbolo dos publicanos e pecadores. Deles até Jesus, a distância é bem longa. Podem Jesus e o publicano serem simbolizados pelo mesmo pródigo?

Gollwitzer encontrou insinuações cristológicas em outros aspectos desta parábola. Ele escreve: "Jesus ist das Entgegenlaufen des Vaters heraus aus dem Hause. Jesus ist aber auch due Kraft der Erinnerung an die Vaterschaft Gottes."[135] Em seguida, Gollwitzer se concentra na segunda declaração. De todos os que se encontram nesta quarta categoria, Giblin é o mais coerente. Ele não introduz algum tipo novo de alegoria, nem viola as influências culturais que informam o texto. Ele escreve:

> ... O Seu amor redentor (de Cristo) é expresso na atividade da Sua vida pública, também, e não apenas no Calvário (onde o amor sacrificial de Cristo foi alcançado perfeitamente, e também onde o Seu ato de satisfação foi completado). O amor redentor é o amor *criativo* que verdadeiramente faz de nós povo de Deus, a despeito de nós mesmos... No retrato sutil do amor redentor pintado em Lucas 15, Jesus é a pessoa em quem e através de quem a alegria celestial é mostrada aos homens; desta forma, o Pai é visto no contato de Jesus e através dele ("mediação") com os homens. O próprio Jesus é o sinal eficaz da reconciliação e da vida nova (cf. Lc 15:32 *ezēsen*)...[136]

Em harmonia com o contexto cultural que esboçamos acima, propomos uma expansão desta quarta posição.

Para os ouvintes palestinos, inicialmente o pai seria naturalmente um símbolo de Deus. Em seguida, à medida que a estória se desenrola, o pai sai de casa e, mediante um ato dramático, demonstra publicamente, em humilhação, um amor inesperado. A estrutura literária e o contexto cultural da estória identificam este ato dramático como o ponto de retorno da primeira metade da parábola. Certamente Jesus pretendia que os seus ouvintes vissem neste ato uma representação dramática da maneira como ele recebia os pecadores. Quando o pai sai de casa para ir de encontro ao seu filho em amor e humildade, demonstra pelo menos parte do significado da encarnação e da expiação.

É interessante refletir no que teria acontecido à estória se o pai não tivesse feito uma demonstração visível de amor inesperado. O resultado obviamente seria mais um servo assalariado, mas nenhum filho. Como veremos, o pai já tinha em casa um filho do tipo de servo. Ele queria algo mais; e esta era a única maneira de conseguir um filho, dado o fato da desavença e da determinação do filho. O amor do pai foi sempre profundo e duradouro. Mas o filho não entendeu este fato. Se o pai tivesse esperado em casa, teria tido outro servo. Se ele sai em uma demonstração abaladora, humilhante, desse amor, o rapaz o verá e entenderá, talvez. Se isto acontecer, então o pai terá outro filho. Em conclusão, portanto, a expiação é pelo menos "ouvida de passagem" na parábola.

O Filho Mais Velho (15:24-32)

Nesta seção examinaremos a estrutura literária, e depois os aspectos culturais desta estória serão discutidos. Finalmente, será analisado o conglomerado teológico. O peso dos argumentos mostrará que esta segunda metade da parábola é cultural e estilisticamente uma repetição da primeira metade. Os aspectos externos são diferentes, mas a natureza essencial de cada uma das duas metades é a mesma. Sobretudo, a reação do pai para com cada um de seus filhos é essencialmente idêntica.

O filho mais velho aparece em cena nos campos. Ele está fora de casa. O seu caminho para a sala do banquete é apresentado passo a passo como paralelo da estrada palmilhada pelo pródigo. Este caminho é iluminado pela estrutura literária, que agora será examinada.

B Ora, o filho mais velho estava nos campos
1 e quando ele veio e se aproximou da casa
ouviu a música e a dança — ELE VEM
e chamou um dos rapazes e perguntou o que significava aquilo,

2 E ele lhe disse: "O seu irmão veio

e o teu pai matou o bezerro cevado — TEU IRMÃO – ILESO
porque o recebeu com paz." — UMA FESTA

3. Mas ele ficou irado e recusou-se a entrar;
por isto seu pai saiu — UM PAI VEM
e estava implorando a ele. — PARA RECONCILIAR

4 Mas ele respondeu ao seu pai: Eis que *te servi* estes muitos anos
e nunca desobedeci as tuas ordens — QUEIXA I
contudo, *nunca me deste um cabrito* para me — (COMO ME TRATAS)
alegrar com meus amigos.

4' Mas quando veio *este teu filho*
que *devorou o teu sustento com meretrizes,* — QUEIXA II
mataste para ele o bezerro cevado." — (COMO TRATAS A ELE)

3'. E ele lhe disse: "Filho querido,
tu sempre estás comigo — UM PAI TENTA
e tudo o que é meu é teu. — RECONCILIAR

2' Era conveniente alegrarmo-nos e regozijarmo-nos
pois este teu irmão estava morto e está vivo, — TEU IRMÃO – ILESO
estava perdido e foi achado." — UMA FESTA

(Ele foi e entrou em casa
e foi participar da música e da dança
e começou a alegrar-se. — ???????(FALTANDO)

E os dois filhos se reconciliaram com seu pai.)

Mais uma vez estamos tratando de uma balada parabólica, que forma estrofes de três linhas. O princípio da inversão é usado outra vez. As ligações entre as estrofes correspondentes são claras e fortes. No centro apoteótico as duas queixas combinam linha a linha em paralelismo em degrau. Na estrofe 3 o pai vem para reconciliar-se, enquanto que na 3' ouvimos o seu discurso de reconciliação. A estrofe 2 é o relatório acerca da festa e do banquete dado por um rapaz; em 2' o pai defende o fato de ter iniciado esses mesmos eventos. O término está faltando: não há estrofe 1'. O significado deste fato se tornará evidente à medida que prosseguirmos. Aqui podemos notar que a estrutura desta balada parabólica torna claro que algo está inacabado. Entre parênteses tentamos reconstruir o que poderia estar neste lugar, se a segunda metade da parábola tivesse terminado alegremente como a primeira metade. Tendo em mente esta estrutura, voltamo-nos agora para os detalhes do texto.

O filho mais velho se aproxima e ouve *συμφωνίας* e dança. A palavra *συμφωνία* talvez se refira a uma flauta dupla. As versões orientais antigas incluem universalmente o cântico. Em muitos casos isto parece ter acontecido por se entender *συμφωνία* como significando "vozes em conjunto." Este versículo tem mais variedade de traduções nas versões orientais do que qualquer versículo examinado para este estudo. As seguintes são todas representadas:

1. "A voz de cântico e sinfonia" (Siríaca Antiga)
2. "A voz de muito cântico" (Peshitta, Diatessaron, Ibn al-Tayyib)
3. "A voz de cântico e dança" (Harcleana)
4. "Vozes cantando juntas e bater impetuoso de palmas" (Vat. Borg. Ar. 71)
5. "Vozes cantando juntas" (Ibn al-'Assāl)
6. "Vozes e dança" (Vat. Borg. ar. 95, Polyglots)
7. "Ajuntamento de vozes e cântico" (Propagandist)
8. "Cântico e dança" (Shidiac, Jesuit-1, Jesuit-2)
9. "A voz de instrumentos musicais e dança" (Van Dyke, 'Abd al-Malik).

Está claro que havia uma celebração ruidosa, impetuosa, alegre, em curso quando o filho mais velho se aproximou da casa.

A questão do motivo por que o filho mais velho não foi notificado imediatamente, é tratada mui adequadamente por Linnemann, que a chama de "efeito dirigido do palco." Ela escreve:

> O ouvinte de uma parábola se contenta com tias "produções do palco," conquanto elas passem apenas os limites da probabilidade, e nunca os da possibilidade. Se a estória como um todo parece crível, ele não ficará preocupado com pequenas divergências em relação ao que é de hábito na vida real.[138]

Ao mesmo tempo, há boas razões para ele não ter sido notificado. Sem dúvida o pai sabe que o irmão mais velho ficará perturbado e, se notificado, poderá até tentar impedir o banquete. De qualquer forma, a parábola faz com que ele apareça quando o faz, a fim de enfatizar a comparação entre os dois filhos.

A ordem cronológica da festa é significativa. Jeremias escreve: "Depois do banquete vem a música (cânticos em voz alta e bater de palmas) e dança executada pelos homens."[139] Contudo, isto pressupõe mais ordem do que é costumeiro na vida desestruturada da aldeia oriental. Logo que o pai decide matar um bezerro, e desta forma decide convidar a maior parte, se não toda a aldeia, toda a atenção da aldeia se focaliza na casa do pai. O bezerro não é assado em um espeto, mas cortado em pedaços e assado em fornos de pão. Obviamente, a maior parte dela deve estar pronta no cair da noite, quando os homens vol-

tam dos campos. Quando parte dela já está assada, a música começa. Podem ser flautas ou/e um bumbo. A música dá a entender à aldeia que há algo para comer. Não há "início" formal e oficial. O povo vem, canta, dança, bebe vinho (que naturalmente é abundante em ocasiões assim), conversa, come, sai, volta, e assim por diante. Tudo está em movimento. A música não começa depois da refeição, mas antes dela. A refeição não pode estar terminada na hora em que a maioria dos homens vem dos campos, que naturalmente é a hora quando o irmão mais velho também chega. Eles ficarão comendo e bebendo metade da noite. Em suma, o som da música significa que as coisas começaram, a comida está sendo servida, os convidados começaram a chegar. Podemos presumir que muitos estão chegando na hora da volta dos campos.

Para não negar o seu caráter, a princípio o filho mais velho manifesta suspeita. Um filho que tenha um relacionamento normal com sua família entrará imediatamente, ansioso por participar da alegria, seja qual for a sua fonte. Ao ouvir o ritmo da música, ele percebe imediatamente que é uma ocasião festiva. Os ritmos da aldeia são específicos e conhecidos. O filho mais velho não corre como se era de esperar. Ele fica ressabiado, sem motivo.

Ele pede informações a um "rapaz." Esta palavra pode significar "filho" ou "servo" ou "menino." A tradução tradicional é "servo." As evidências que se manifestam de diversas direções apontam para "menino" ou "rapaz" como preferível. As versões siríacas todas grafam *talyo*, que significa primordialmente "menino." Burkitt traduz esta frase da versão Siríaca Antiga como "Ele chamou um dos garotos."[140] Ibn al-Tayyib, a Polyglots e Vat. Borg. Ar. 71, traduzem com *al-fityān*, que significa claramente "menino."

Além desta evidência das versões orientais, dois elementos específicos da estória definem que é um menino, e não um servo. Primeiro, o filho mais velho no texto chama a *ἕνα τῶν παίδων*. Ele chama um dentre um grupo. Não estamos em uma fazenda brasileira. A entrada da casa não atravessa a cozinha. Na casa oriental a porta da rua se abre para um pátio que propicia acesso para a parte dianteira da casa. O filho mais velho encontra o *παῖς* antes de chegar à casa. Além disso, todos os servos estão ocupados com o banquete *dentro* da casa. Na aldeia oriental, quando se dá um grande banquete, os adultos são convidados, mas não as crianças. Os rapazinhos em particular se congregam em grande número, e ficam à frente da casa, levantam grandes nuvens de poeira, cantam e dançam de acordo com a música, unem-se ao entusiasmo da festa. Embora não estejam presentes oficialmente, eles são uma parte inevitável de qualquer celebração na aldeia. São o primeiro grupo que o filho encontra.

O segundo detalhe é mais conclusivo. O menino chama o pai de "teu pai." Nenhuma servo falaria desta forma. Se fosse um servo, ele deveria dizer: "Meu senhor fez isto e aquilo." O seu vocabulário, portanto, indica conclusivamente que ele é um menino, e não um servo.

Arndt nota o passado imperfeito no versículo 26. Isto é: "ele ficou perguntando," dando a entender uma série de perguntas[141] O passado contínuo

é significativo, porque o filho mais velho precisa descobrir se seu irmão voltou pobre ou rico. Mais tarde na estória o filho mais velho de fato fica sabendo que seu irmão perdeu tudo. Fica por conta do ouvinte/leitor presumir que ele ficou sabendo disto através do menino.

O filho mais velho reflete acerca do estado de coisas e depressa decide não entrar na casa. O costume requer a sua presença. Em um banquete desses o filho mais velho tem uma responsabilidade semi-oficial. Espera-se que ele passeie entre os convivas, cumprimentando, assegurando-se de que todos têm o suficiente pra comer, dando ordem aos servos ao seu redor e, em geral, tornando-se uma espécie de mordomo da festa. O costume em pauta é disseminado por todo o mundo árabe e no Irã, onde na aldeia o filho mais velho fica à porta descalço, para saudar os convidados. Parte do significado desse costume é a natureza simbólica do gesto, pelo qual o pai diz: "Meu filho mais velho é vosso servo."

Para reforçar este significado simbólico, muitas vezes o filho mais velho não come com os convivas. Este costume ou atitude é significativo na parábola em estudo. Mesmo que atribuamos este costume como desenvolvimento das atitudes da aldeia do Oriente Médio, é claro que os filhos do hospedeiro fazem parte da família que está dando o banquete e honrando o hóspede especial. Se o filho mais velho entrar na casa, pelo menos se verá que ele uniu-se à família em honrar o pródigo. Ele mesmo afirma que um círculo de convidados está presente quando diz: "Nunca me deste um cabrito para me alegrar com meus amigos." Subentende-se obviamente que "Tu estás te alegrando com teus amigo, mas me negaste o privilégio de alegrar-me com os meus." Se ele quer brigar com o seu pai a respeito da maneira como seu irmão foi recebido, deve primeiramente entrar na casa e cumprir o seu papel de co-hospedeiro. Espera-se que ele abrace e congratule-se publicamente com o seu irmão, e aceite os cumprimentos que virão sobre ele, da parte dos convivas que presumem que ele esteja alegre porque seu irmão está de volta. Espera-se que ele demonstre honra especial para com o seu irmão, como hóspede de honra. Quando tudo acabar, *então* ele pode queixar-se de que não se devia confiar no pródigo, e que ele não devia ser recebido daquela forma pública. Pelo contrário, o filho mais velho prefere humilhar o seu pai publicamente, discutindo enquanto os hóspedes ainda estão presentes.

Os costumes do Oriente Médio, e a elevada consideração que no Oriente se dá à autoridade do pai fazem com que os atos do filho mais velho sejam extremamente insultuosos. Contudo, em qualquer cultura é certamente um insulto recusar-se publicamente a participar de um banquete cujo hospedeiro é o pai, e desta forma trazer à tona uma discórdia familiar séria diante dos olhos do público.

Há agora uma brecha do relacionamento entre o filho mais velho e seu pai, que é quase tão radical quanto a brecha entre o filho mais novo e o pai no começo da parábola. A história de Ester tem uma cena semelhante. O rei Assuero

mandara chamar a rainha Vasti para comparecer a um banquete. Ela se recusara. O rei "muito se enfureceu, e se inflamou de ira." (Et 1:12). A recusa dela era assunto muito sério. Ela foi deposta.

A literatura árabe propicia uma ilustração muito interessante do mesmo tema — um filho insultando um pai por ocasião de um banquete. Conta-se a estória de 'Āmir ibn 'Amir Mā al-Samā, cognominado Muzayqiyah, que se assentava no trono de Ma'rib (Iemen) no século III. A agricultura do reino de Ma'rib era sustentada nesse período por uma grande represa chamada represa de Ma'rib. O rei, diz a estória, descobriu que a represa iria romper-se antes que o público em geral tivesse qualquer suspeita acerca da sua condição. Sabendo que um anúncio geral destruiria todo o valor das propriedades, e ansioso por vender as suas terras por um bom preço, ele imaginou um astuto ardil. Convidou os principais homens da cidade para um esplêndido banquete, e fez com que o seu filho mais velho o insultasse na presença dos convidados. Quando essa farsa foi levada a efeito, o rei jurou que precisava matar o rapaz. Os hóspedes protestaram, ao que o rei insistiu que se não matasse o filho, pelo menos não ficaria na cidade em que fora insultado publicamente por seu filho diante dos seus hóspedes. Passou a vender todas as suas propriedades por um bom preço, e depois anunciou a iminente queda da represa, e encabeçou uma peregrinação do povo que saiu do vale condenado.[142]

Para os objetivos que temos em vista, esta estória é uma ilustração magnificente de como, no Oriente Médio, considera-se assunto sério quando um filho insulta o seu pai em um banquete. No caso desta estória, o insulto é suficientemente sério para constituir razão convincente para o rei vender as suas propriedades. Lucas 15:28 precisa ser visto à luz de atitudes assim. O pai mata um bezerro. Todas as pessoas importantes da aldeia naturalmente vêm à festa. A ira e a recusa de participar dela, manifestadas pelo filho mais velho, são insultos públicos profundos contra o pai.

O ouvinte/leitor espera a manifestação de ira semelhante à do rei Assuero em erupção no coração do pai. Espera-se que ele ignore o rapaz e continue com o banquete, ou de alguma forma puna a sua insolência publicamente expressa, ou pelo menos demonstre extremo desgosto. Contudo, pela segunda vez em um dia, o pai sai de casa fazendo, em humilhação pública, uma demonstração de amor inesperado. Bornkamm escreve: "Aqui também o pai sai, a insta com o filho mais velho, como acabara de fazer com o filho mais jovens."[143] O pai sai para instar com o filho, e não para gritar ou repreender, como se espera. Qual será a reação? Estamos agora no clímax desta segunda metade da parábola (estrofes 4 e 4').

Certamente é difícil encontrar na história da literatura um homem que se condene tão completamente com suas próprias palavras como este filho mais velho. O filho mais jovem ficara atordoado ao ver o preço pago pelo pai para demonstrar publicamente amor inesperado. Resultou disso uma significativa mudança em toda a sua atitude. O filho mais velho, com a sua insolência,

estava convidando severa punição. O pai mostra-se conciliador. É apenas razoável esperar que esta demonstração de amor inesperado tenha efeito semelhantemente notável sobre o filho mais velho. Infelizmente isto não acontece.

Qual será, então, a sua reação? Em vez de uma confissão, acontece uma dupla queixa. Especificamente, o que diz o filho, e o que as suas palavras dão a entender? Pelo menos o seguinte pode ser notado:

1. O filho mais velho se dirige ao pai sem usar títulos. Os títulos são usados em todo o decorrer da estória, em discurso direto, até este ponto. A súbita ausência de qualquer título é significativa.

2. O filho mais velho demonstra a atitude e o espírito de um escravo, e não de um filho. Literalmente ele diz: "Eu me *escravizei* por ti..."

Sa'īd relaciona as principais características do filho mais velho. Em primeiro lugar na sua lista está "o seu fracasso em oferecer ao seu pai a estima de um filho... Ele estava vivendo na casa com o espírito de um escravo, e não com a familiaridade de um filho."[144] Toda a percepção do filho mais velho é deturpada por esta atitude. Giblin escreve:

> Desta forma, a queixa do filho mais velho expressa o julgamento que ele fazia acerca da festa: ela devia mostrar o que valia o filho mais jovem (como o cabrito que ele julgava que devia ter recebido teria sido dado em pagamento do que valiam os seus serviços de longos anos). Na realidade, a festa era uma expressão da alegria íntima do pai.[145]

A sua atitude mostra claramente: "Eu trabalhei, onde está o meu?" Ele expressa a atmosfera de uma disputa salarial.

3. Ele acabava de insultar seu pai publicamente, e não obstante é capaz de dizer: "Nunca desobedeci as tuas ordens." Mais uma vez, Sa'īd escreve:

> Este é o espírito dos fariseus, pelo qual ele (o filho mais velho) entra nas fileiras dos "noventa e nove que não necessitam de arrependimento;" assim, mesmo que ele nunca tivesse desobedecido as ordens de seu pai, com este ato ele havia quebrado o mandamento do amor.[146]

Sa'īd tece considerações a respeito do ato do filho mais velho em uma comparação entre os dois filhos; ele escreve:

> A diferença entre ele e seu irmão mais novo era que o mais novo estaria distanciado e rebelde enquanto ausente da casa, mas o mais velho estava distanciado e rebelde em seu coração, enquanto estava na casa. O distanciamento e a rebeldia do filho mais jovem tornaram-se evidentes pelo fato de ele se ter rendido às suas paixões, e pelo seu pedido de abandonar a casa do pai. *O distanciamento e rebeldia do filho mais velho tornaram-se evidentes em sua ira e em sua recusa de entrar em casa.*[147]

4. O filho mais velho acusa seu pai de favoritismo com as palavras: "Para mim, nunca deste um cabrito." Esta sentença é muito egocêntrica. A preposição "para mim" coloca-se em primeiro lugar na ordem das palavras.[148] A queixa do filho mais velho inclui o contraste: "Ele recebe um bezerro, e eu não recebo nem um cabrito." Isto pode ser interpretado de várias maneiras diferentes. Derrett acha que é falsa humildade. A dificuldade com esta interpretação é que a disposição de falsa humildade não combina com a emoção de ira.[149] Insinuações de sarcasmo precisam ser rejeitadas. A frase pode ser interpretada melhor como acusação de favoritismo. O filho mais velho está dizendo: "Obviamente o senhor ama mais a esse indivíduo inútil do que a mim. O senhor lhe deu um bezerro. Eu nunca recebi nem um cabrito." Sa'īd escreve: "Ele (o filho mais velho) nega todos os favores imerecidos que seu pai lhe fez. Nunca me deste um cabrito'; para quem, então, é o bezerro cevado?"[150] A acusação de favoritismo é injusta.

5. O filho mais velho declara que não faz parte da família. Mais uma vez Sa'id ajuda muto com a sua perspectiva oriental das relações familiares, e a sua maneira de entender as frases usadas. Ele escreve:

> Ele (o filho mais velho) mostra insatisfação com a casa de seu pai. (Ele diz) "para me alegrar com meus amigos". Desta forma, ele não é melhor do que o seu irmão mais jovem, que tomou posse da sua porção e viajou para um país distante. A diferença entre eles é que o filho pródigo era um "pecador honrado" pelo fato de ser perfeitamente aberto para seu pai. Ele disse a seu pai tudo o que estava em seu coração. Mas o irmão mais velho era um "santo hipócrita," porque escondia os seus sentimentos no coração. Ele permaneceu na casa todo o tempo, odiando seu pai. Ele nega-se a ter qualquer relacionamento com seu irmão, e desta forma nega qualquer relacionamento com seu pai. Ele diz: "Este teu filho," em vez de dizer "meu irmão"... Com esta declaração o filho mais velho se excluiu da família sagrada, e cominou a sentença de "proscrito" para si mesmo.[151]

Sa'id declara este caso em linguagem forte, porém apropriada. O filho mais velho se havia excluído da comunhão de sua família. Isto é ainda mais evidente quando notamos que os amigos do filho mais velho não incluem o seu irmão, nem seu pai, nem os hóspedes da família. Emocionalmente a comunidade do irmão mais velho está em outro lugar, e ele o declara.

6. O filho mais velho anuncia o seu conceito de "alegria." Para ele, uma boa refeição com os seus colegas é uma ocasião apropriada para alegrar-se. A recuperação de um irmão como se voltasse de entre os mortos, não o é. Ele não está disposto a alegrar-se naquele banquete. Dêem-lhe um cabrito e, separadamente da família, ele se regozijará. Para o pai o bezerro é um símbolo público da alegria que já está presente. O filho mais velho quer alguma boa carne

para criar um tipo diferente de "alegria." A ênfase transparente em relação à alegria em todo o decorrer de Lucas 15 faz com que estes conceitos contrastantes se tornem ainda mais notáveis.

7. O irmão mais velho ataca a seu irmão mais jovem. Derrett argumenta convincentemente que a frase "o teu sustento" (quando esperamos "o sustento dele") é realmente uma tentativa de dizer: "Ele não o ama. Se amasse, teria preservado o seu quinhão da herança para cuidar do senhor em sua velhice. Veja, ele devorou o *seu* sustento com *meretrizes.*"[152] O insulto mais óbvio é a referência a meretrizes. Sa'id comenta:

> A palavra "meretrizes" não é mencionada na estória propriamente dita. Ele (o filho mais velho) expressa este exagero a fim de fazer esta acusação maculadora.[153]

Há também a possibilidade nada remota de que o filho mais velho esteja tentando demonstrar que o seu irmão é um filho rebelde. Se ele puder fazer com que o pródigo se enquadre nesta categoria, então ele precisará ser morto, de acordo com a lei em Deuteronômio 21:18-21.[154] Assim, em suma, o discurso do filho mais velho é um quadro brilhante pintado pelo fato de se contrastar duas estrofes (4 e 4'). Vemos um filho cujas atitudes e relacionamento são tristemente pervertidos e cuja única característica redentora é que ele obedece ordens.

Como reagirá o pai a esse ataque à sua integridade? Como foi observado na primeira metade desta parábola, quando uma estrutura se inverte, habitualmente há uma nova característica importantíssima, que ocorre logo depois do centro, um ponto de retorno, um lugar de especial ênfase. Não somos desapontados a este respeito, nesta balada. Espera-se que o pai fique furioso. Pelo contrário, acontece um derramamento de amor. Se ele ordena que o filho entre na casa e cumpra os seus deveres como membro da família, ele certamente obedecerá. Mas o que se ganharia com isto? Ele já tem um servo na pessoa de seu filho mais jovem. Ele quer um "filho." O pai passa por alto a omissão de um título, a amargura, a arrogância, o insulto, a distorção dos fatos, e as acusações injustas. Não há condenação, nem crítica, nem rejeição, mas tão somente um derramamento de amor. Em flagrante contraste com o filho mais velho, ele começa com um título, um título bem afetuoso. Ao invés de *υἱός* agora ele usa *τέκνον*.

A palavra conciliadora *τέκνον* é ainda mais notável à luz da agonia do amor rejeitado, que o pai precisa suportar. A oferta de amor inesperada em um ato público de humilhação não produzira uma humilde confissão como no caso do pródigo, mas apenas, pelo contrário, uma dura expressão de arrogância. Sa'id fala, a respeito do último discurso do pai:

> Essas palavras saem de um coração ferido, sofredor, porque o pai anelava

> por ter a sua alegria completada no fato de ver os seus dois filhos juntos na casa. Mas o amor que não se cansa faz um anúncio cheio de graça.[154]

O discurso final do pai (estrofe 3') é uma expressão verbal dos "rogos" mencionados na estrofe 3. O discurso contém pelo menos quatro pontos importantes.

1. As palavras do pai são um apelo para que o filho se regozije com a volta do seu irmão. O texto grego é ambíguo. Não somos informados especificamente de quem deve se regozijar. A intenção é de que "nós" devemos nos regozijar, ou "vós" deveis vos regozijar? O texto simplesmente diz: *εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει.* A maioria dos tradutores ocidentais modernos injetam a sua própria maneira de entender exegeticamente o original, adicionando à tradução o "nós," resolvendo desta forma a ambiguidade.[155] As versões árabes dos últimos seiscentos anos concordam. Contudo, as versões mais antigas deixam o texto neutro como em grego, ou o traduzem com "vós."[156] O manuscrito Vat. Borg. Ar. 95 é especialmente digno de nota. Observamos acima que este texto em particular identificava a alegria do filho mais velho como sendo focalizada em um estômago cheio. Nesta versão o debate sobre a natureza da alegria autêntica continua na sua versão do versículo 32: "É-vos necessário que vos regozijeis e canteis aleluia (tahallal)." Isto diz ao filho mais velho qual devia ser o foco da sua alegria, em contraste com o que era.

É impossível ser dogmático a respeito da intenção do texto. Todavia, com Lutero e a maioria das versões orientais mais antigas, o texto parece sugerir "vós" e não "nós." A proximidade de "teu" na frase anterior e outra vez a mesma palavra na seguinte, confirma esta maneira de traduzir. De qualquer forma, a questão é clara. São as boas vindas a um irmão que não fizera reparações ou restituições, e não demonstrara sinceridade, uma ocasião apropriada para grande alegria, ou não? Ou será que a alegria é encontrada mais facilmente em uma boa refeição com amigos que pensam da mesma forma? Giblin escreve:

> Ele devia ter-se juntado espontaneamente à alegria reinante, como alguém que entendesse como o coração do seu pai transbordava (*esplagchnistchē*, v. 20) para com o outro filho que era, afinal de contas, seu irmão.[157]

As estórias da Ovelha, da Moeda e do Pródigo têm o tema da alegria como clímax, ou perto do centro da estória e no fim. Aqui, dramaticamente, a alegria está faltando em ambos os lugares. Dificilmente podemos imaginar o pai procurando este filho com alegria. Está faltando o epílogo. Não sabemos se o pai experimenta alegria em encontrá-lo. Não existe estrofe 1'. A estória só fala de rogos para que se manifeste a alegria que está ausente.

2. O pai assegura ao filho mais velho que os seus direitos estão plenamente protegidos, embora graça pura tenha sido estendida ao pródigo. Manson

escreve: "A frase tranquilizadora 'tudo o que é meu é teu," sem dúvida tinha a intenção de dizer ao irmão mais velho que a volta do pródigo não afetava os seus direitos, em hipótese nenhuma."[156]

3. O pai aponta sutilmente ao seu filho mais velho que a categoria de servo é inadequada para o seu relacionamento. O filho havia dito: "Tenho te servido todos estes anos, e nem recebi um cabrito." O pai responde: "Você é o herdeiro. Você já possui tudo. Tudo o que é meu é teu. Como é que eu posso lhe dar mais?" O pedido do filho mais velho se baseia em um mal-entendido. Giblin escreve:

> É-lhe dito que tudo o que o pai tem é dele – ou seja, ele é avisado que simplesmente não está em uma posição em que deva ser pago, como se fosse um assalariado (*misthios*); e muito menos, esperava-se que ele trabalhasse como escravo (doulos).[159]

Este fato devia ser evidente devido à oferta de amor feita pelo pai, ao sair da casa para encontrar-se com o filho mais velho. Nenhum senhor se humilha publicamente, deixando um banquete para sair e manifestar amor a um servo insolente. Não obstante, esse discurso de "sou servo, onde está o meu pagamento" do filho, acontece *depois* da demonstração de amor.

Ao mesmo tempo, há outro aspecto infeliz do diálogo. Com base na legislação da Mishna discutida acima,[160] é interessante refletir acerca da direção que a conversa está tomando.

> Filho mais velho: "O senhor nunca me deu um cabrito."
> Pai: "Tudo o que eu tenho é seu."
> Filho mais velho: "Sim, mas eu não tenho o direito de dispor de nada. Sou dono de tudo, mas assim mesmo não posso matar um cabrito e ter uma festa com meus amigos."
> Pai: "Ora, veja, você também quer que eu morra."

A conversa não chega a este ponto, mas o pensamento do filho mais velho está se movendo nessa direção. Ele tomara posse de tudo desde que seu irmão se fora. Ele agora está irritado porque não pode dispor da propriedade à vontade, e realizar um banquete para os seus amigos. Isto ele admite abertamente. Segundo a sua perspectiva, começando com o problema que ele levantou, a solução óbvia é a *disposição* dos bens, coisa a que ele tem direito apenas depois que seu pai morrer. Essa disposição fora concedida ao seu irmão mais jovem, e ele realizara todos os banquetes que desejara. Por que o filho mais velho não pode ter o mesmo privilégio? Assim, a estória parece ter traçado um círculo completo.

4. O discurso do pai não é nem uma apologia do banquete, nem uma repreensão direta contra o filho mais velho, mas primordialmente um clamor do

coração para que ele entenda a graça manifesta. Ternamente o pai faz o filho mais velho lembrar que este é *teu* irmão — mas dificilmente isto caracteriza este discurso como um ataque. Por outro lado, fico pouco à vontade com quaisquer conotações com o fato de que o pai está "pedindo desculpas," coisa que um pai oriental nunca faz para os seus filhos, e nem mesmo defendendo o que fez, como se necessitasse de qualquer defesa. Pelo contrário, o seu discurso deve ser considerado como uma articulação do apaixonado apelo que já fora feito ao filho mais velho, mediante o ato do pai, de sair para ele, na presença da aldeia.

Como no caso do filho mais jovem, mais uma vez o pai não tem escolha. Se ele punir o filho, a resposta será: "Por que o senhor está me castigando? Não fiz nada!" Se ele o ignora, o "servo" continuará exigindo o que é seu. O apelo visível e sonoro de amor constitui a única esperança do pai, que não quer servos, mas filhos. O filho mais jovem estava morto e está vivo. O filho mais velho semelhantemente está morto. Poderá ele voltar à vida?

Certamente é correto não se fazer uma identificação pessoal dos fariseus com o filho mais velho, e dos publicanos com o mais jovem. Em vez disso, Jesus está discutindo dois tipos básicos de homens. Um é ilegal sem a lei, e outro ilegal dentro da lei. Ambos são rebeldes. Ambos partem o coração do pai. Ambos acabam em um país distante: um fisicamente, o outro espiritualmente. O mesmo amor inesperado é demonstrado em humilhação, a ambos. Para ambos este amor é essencial, para que os servos se tornem filhos.

Esta última metade da parábola esclarece uma forma errada de entender potencialmente o arrependimento, que pode ser deduzida da primeira parábola dupla. O arrependimento não equivale perfeitamente ao fato de ser achado. O pai sai e encontra ambos os filhos. Um entende e aceita a condição de achado. O outro, tanto quanto o sabemos, não a aceita, e permanece perdido.

Falta a conclusão. Não há estrofe 1', como já observamos. Jones acha que este é um dos sinais de que a parábola é verdadeiramente uma grande obra de arte.[161] O capítulo começa com o assunto de alimentação. Termina com um convite aberto para que os queixosos participem do banquete. Sa'īd escreve:

> e deve-se lamentar que "a cortina" fechou-se sobre este drama estando o filho mais velho ainda de fora! Será que o pai conseguiu convencê-lo? Ou o filho mais velho continuou do lado de fora, até o fim? Os fariseus precisavam dar a sua resposta a esta pergunta.[162]

A parábola absorve a atenção do ouvinte/leitor sensível. Não somente os escribas e fariseus, mas cada homem precisa decidir qual será a sua reação.

As implicações cristológicas desta segunda seção são as mesmas das da primeira seção. O pai sai da casa em uma visível demonstraçao de amor inesperado, oferecido em humilhação. A mesma cristologia implícita "ouvida de pas-

sagem" na primeira metade da parábola, pode também ser encontrada aqui.

Eruditos recentes têm questionado a unidade do capítulo, como um todo.[163] Alguns elementos unem este capítulo. Ambas as parábolas duplas discutem o perdido e o achado, a alegria que precisa ser compartilhada, e o assunto do arrependimento. Outros elementos dividem 15:4-10 de 11-32. Cada metade da parábola da Ovelha Perdida e da Moeda Perdida tem uma introdução e uma conclusão. Lucas 15:11-32 não tem nenhuma das duas. Sobretudo, Lucas 15:11-32 não está ligado com o que o precede por ἤ, como no caso da parábola da Moeda Perdida. A parábola do Filho Pródigo começa com εἶπεν δέ, que serve de paralelo ao versículo 3.

Além destas características lingüísticas de pequena monta, a razão mais inescapável para se considerar estas duas unidades de material como combinadas editorialmente, é a mudança de referência. Na primeira parábola dupla, Jesus claramente deseja que o auditório identifique-se com o pastor e a mulher. Isto é indicado pela pergunta: "Qual de vós?" E então, na segunda parábola dupla, o auditório é levado a identificar-se com o filho mais velho, e não com o pai. A falta de conclusão é forte evidência disto. O auditório é encorajado a se considerar presente ali na pessoa do filho mais velho, murmurando contra o "pecador" sentado à mesa do banquete. O material é talvez entendido de maneira mais clara como duas unidades combinadas de maneira apropriada pela fonte de Lucas,[164] ou pelo próprio Lucas.[165] Cada unidade é uma parábola dupla. Sem dúvida, em muitas ocasiões, Jesus enfrentara queixas farisaicas contra o fato de ele comer com pecadores. Aqui, parábolas pronunciadas em duas ocasiões dessas são combinadas.

Fuchs identifica o banquete no fim do capítulo como "a celebração proléptica do reino de Deus."[166] Estudar o relacionamento entre o banquete descrito aqui e o banquete messiânico no fim dos tempos seria um estudo em si mesmo, e está além do âmbito desta obra. A sugestão é boa, e digna de muita reflexão. Se isto puder ser substanciado, não será de se admirar que os fariseus tenham ficado perturbados, porque o judaísmo também identifica o reino de Deus com um banquete, pois para eles nenhum "pecador" poderia ser hóspede de honra em um banquete desses.

Uma comparação entre a estrutura literária da primeira e da segunda metade desta parábola é digna de nota. O centro apoteótico de cada uma delas é um discurso feito por um filho. O primeiro filho (nas estrofes 6 e 6') sabe que está perdido e necessitado. Ele sabe onde pode encontrar ajuda. O segundo filho também faz um discurso no centro da forma literária (estrofes 4 e 4') da segunda metade da parábola, mas é uma queixa. Amor inesperado é demonstrado em resposta a essas estrofes centrais, em ambos os casos. O primeiro filho desce nas estrofes 1 a 6, e depois começa a voltar para cima de 6' a 1'. O filho mais velho também desce. Nas estrofes 1 e 2 ele inquire com suspeita acerca do significado daquela ocasião jubilosa. Na 3 ele está irado e insulta a seu pai. Em 4 e 4' ouvimos duas queixas amargas. E então, não há retorno, nenhuma

reação à graça estendida, nenhuma inversão do deprimente clímax da estrutura. A primeira estrutura é completa e acaba em alegria. A segunda só chega até o discurso do pai, que é quase idêntico para ambos os filhos (cf. A-1' e B-2'). Finalmente, a última nota da parábola oferece um indício de *inclusio.* No começo, deseja-se que um pai vivo morra. No fim, um filho "morto" é encontrado vivo. A semelhança dos discursos, a semelhança das ações do pai, a semelhança dos insultos contra o pai, tudo torna claro que os dois filhos são apresentados na estória como sendo essencialmente o mesmo. Eles diferem apenas em sua reação ao amor inesperado.

Os fariseus que estão ouvindo a narração da parábola são levados a se verem na figura do filho mais velho, e fazer o julgamento: "Eu sou esse homem." A base e o conteúdo desse julgamento é encontrado em um conglomerado teológico, e contém pelo menos cinco temas primários. Eles são os seguintes:

1. Pecado
   A parábola retrata dois tipos básicos de homens pecadores, e ilustra a natureza do pecado e seus resultados.

2. Arrependimento.
   Dois tipos de arrependimento são demonstrados. Um é o arrependimento de um homem que pensa que pode salvar-se a si mesmo. O outro é o arrependimento de um homem que sabe que não pode salvar-se.

3. Graça.
   Esta parábola ilustra a natureza do amor de Deus, oferecido gratuitamente, e fala a respeito do seu preço. É um amor que procura e sofre a fim de salvar.

4. Alegria.
   A alegria é experimentada em encontrar e em comemorar comunitariamente a restauração do perdido.

5. Filiação.
   Um filho é restaurado da morte e da servidão. Um segundo insiste em permanecer como servo.

Nenhum destes temas pode ser tratado isoladamente. Cada um deles é encontrado em tensão dinâmica com os outros. Cada um deles pode merecer meditação separadamente, mas tratar de um é tocar em todos.

Finalmente, tentemos resumir toda a passagem de Lucas 15:11-32. O filho mais novo de um pai pede e recebe a posse e o direito de dispor a sua porção da herança. Tanto o pedido como a concessão desse direito são excepcionais na vi-

da e no pensamento orientais. O pródigo está com pressa de que seu pai morra. Espera-se que o pai recuse e castigue o pródigo. Pelo contrário, em vez de punir a seu filho, o pai lhe concede o que pede, em um ato de amor sem precedentes. O filho mais velho recusa-se a agir como reconciliador. Ambos os filhos falham em tentar viver juntos em unidade.

O pródigo vende tudo, vai embora, e perde tudo. Ele considera o seu pecado primordialmente como a perda do dinheiro, e a sua conseqüente incapacidade de cuidar de seu pai. Reduzido a cuidar de porcos para um gentio, e a comer bagas de alfarroba amargas e selvagens, ele decide voltar para a sua aldeia, mas não para o seu lar. Planejando trabalhar como servo e viver na aldeia, ele pretende redimir-se. Presumivelmente — e com razão — ele está intensamente apreensivo a respeito da sua recepção inicial na aldeia.

Ao voltar, o pródigo fica confuso com uma demonstração inesperada e visível de amor em humilhação. Ele fica abalado com a oferta de graça, confessa a sua indignidade, e aceita a sua restauração à filiação com genuina humildade. O pecado agora é um relacionamento interrompido que ele não pode restaurar. O arrependimento agora é entendido como aceitação da graça e confissão de indignidade. A comunidade se alegra juntamente. A visível demonstração de amor em humilhação verifica-se com claras insinuações à obra expiatória de Cristo.

E então, o filho mais velho insulta o seu pai publicamente, e se demonstra "perdido," como o seu irmão no país distante. O pai manifesta o mesmo amor em humilhação, mas disso não resulta nenhuma confissão e arrependimento. Ao invés disso, o filho mais velho inicia uma tirada de amargura contra o seu pai. A parábola termina com um apelo final de reconciliação. Ambos os filhos são considerados como rebeldes que necessitam de uma demonstração visível de amor, para que sejam ganhos da servidão para a filiação. As considerações culturais e estilísticas tornam clara essa semelhança entre os dois filhos. O fariseu que ouve a narração é levado a ver-se na pessoa do filho mais velho, e a reagir aceitando a reconciliação. Os principais temas da parábola são pecado, arrependimento, graça, alegria e filiação. Quando estudada à luz da cultura oriental que informa o texto, esta parábola é de fato o *Evangelium in Evangelio.*[167]

Notas — Capítulo 9

1. Dodd, *Parables,* 193; Linnemann, *Parables*, 69.
2. Jeremias, *Parables,* 100;
3. *Ibid.,* 124.
4. Jeremias, *Theology,* 115s..
5. W. Grundmann, *TDNT*, II, 57.
6. Jones, *Art,* 73-75. A grafia usual é "colométrica."
7. Giblin, "Luke 15," 18.

8. *Ibid.*, 19.
9. Black, *Aramaic Approach*, 184.
10. *Ibid.*, 143-185.
11. *Ibid.*, 159.
12. Midrash acerca de Êxodo, *Shemoth Rabba* iii, 1, citada por Oesterley, *Jewish Background*, 181.
13. Jeremias, *Parables*, 132; *Jerusalem*, 304. Os pastores aparecem duas vezes nas listas rabínicas de profissões proscritas. Jeremias nota: "A maioria das vezes eles eram desonestos e ladrões; levavam os seus rebanhos para pastar em terra dos outros... e surrupiavam o produto do rebanho" (*Jerusalém*, 305 e também 310s.).
14. Derrett, "Prodigal Son," 66, n. 1.
15. Bauer — A., G., *Lexicon*, 33b.
16. Stuhlmueller, *Luke*, 148.
17. Goebel, *Parables*, 198.
18. Sa'id, *Lûqā*, 294.
19. Levison, *Local Setting*, 152.s. Rihbany também discute o pastor e seu ajudante. (*Syrian*, 300). Lembramos que estes dois autores cresceram em aldeias do Oriente Médio.
20. Bishop, *Jesus*, 166.
21. Jeremias, *Parables*, 40.
22. Bultmann, *Tradition*, 171.
23. Linnemann, *Parables*, 67-70.
24. Bauer — A., G., *Lexicon*, 210.
25. F. C. Burkitt, *Evangelion da Mepharreshe* (Cambridge; University Press, 1904), I, 103.
26. Cf. P. J. Bernadicou, "The Lucan Theology of Joy," *Science et Esprit* 25 (1973), 75-98.
27. Giblin, "Luke 15," 22.
28. Manson, *Sayings*, 283s..
29. b. Tal. *Sanhedrim* 99a.
30. Str. — B., II, 211.s..
31. Miller, *Luke*, 120; Plummer, *St. Luke*, 369; Stuhlmueller, *Luke*, 148; Sa'id, *Lûqā*, 403.
32. Bornkamm, *Jesus*, 82.
33. Rihbany, *Syrian*, 153.
34. Bishop, *Jesus*, 191.
35. Sa'id, *Lûqā*, 394 s..
36. Jeremias, *Jerusalem*, "Appendix: The Social Position of Women," 359-376, esp. 359-363.
37. Arndt, *St. Luke*, 350.
38. C. W. Smith, *Parables*, 19.
39. Jeremias, Parables, 128.
40. Jones, *Art*, 210.
41. Giblin, "Lucke 15," 18.
42. Derrett entende esta parábola como outra ilustração de *kal va homer*. Se um pai terreno pode agir desta forma, quanto mais Deus! (Derrett, "Prodigal Son," 72).
43. Levison, *Local Setting*, 156.
44. Daube, "Inheritance," 331.
45. Manson, *Sayings*, 287.
46. *Order Nezikin*. Vol. IV de *Mishnayoth*, trad. e ed. p. o inglês p. Philip Balckman (London: Mishna Press, 1954), 212.

47. Jeremias, *Parables,* 128.
48. *The Babylonian Talmud, Seder Nezikin, Baba Bathra* II, trad. p. o inglês e ed. p. I. Epstein (London, Soncino, 1935), 573, n.1.
49. b. *Baba Mezia,* 75b.
50. Derrett, "Prodigal Son," 59.
51. Jülicher, *Gleichnisreden,* II, 338.
52. Linnemann, *Parables,* 74 s..
53. *Ibid.*
54. J. Schmid, *Das Evangelium Nach Lukas* (Gütersloh: Bertelsmann, 1934), 252.
55. Cf. também Horowitz, *Jewish Law,* 378.
56. Bornkamm, *Jesus,* 126.
57. Miller, *Luke,* 120. Derrett, "Prodigal Son," 60 s..
58. Via, *Parables,* 169.
59. Derrett, "Prodigal Son," 62.
60. Sa'id, *Luqa,* 395 s. (itálicos meus).
61. D. Daube, "Inheritance," 330; Derrett, "Prodigal Son," 60; Reuven Yaron, *Gifts in Contemplation of Death* (Oxford, Clarendon, 1960), 44.
62. Jeremias, *Parables,* 128; Manson, *Sayings,* 287.
63. Horowitz, *Jewish Law,* 374.
64. Rengstorf, *Re-Investitur.*
65. *Ruth*, trad. p. o inglês p. L. Rabinowitz, *in Midrash Rabbah,* ed. H. Freedman e M. Simon (London: Soncino, 1939), 87.
66. Cf. p. *Kid.*, i.5; p. *Ket.* 26d; p. Kid. 60c; p. Ket. ii.10.
67. Rengstorf, *Re-Investitur,* 23.
68. Ibid., 71.
69. b. Ket, 28b.
70. Derrett, "Prodigal Son," 68.
71. Daube, "Inheritance," 327.
72. W. Foerster, *TDNT*, I, 507.
73. Jeremias, *Jerusalem,* 140-44.
74. H. Strathmann, *TDNT,* VI, 534.
75. Linnemann, *Parables,* 75s..
76. M. *Ba. Kam.* viii.7.
77. Jeremias, *Parables,* 129.
78. Stuhlmueller, *Luke*, 148; Manson; *Sayings*, 288. É também chamado de "pão de São João"; cf. Bauer — A., G., *Lexicon,* 430; Str. — B., II, 241.
79. Feldman, *Similes,* 124.
80. Rihbany, *Syrian,* 158s. Ele admite que tem bastante polpa e pequeno valor alimentício. *Kehrrûb* é a palavra coloquial para *Kharnûb*.
81. Str. — B., II, 214.
82. Jeremias, *Parables,* 129.
83. Linnemann, *Parables*, 151, n. 11.
84. Jeremias, *Parables,* 129, n. 75.
85. Thomson, *The Land,* I, 22.

86. Rebdel Harris, "The Charobs of the Sea," *The Expositor*, Series 9, 2 (Out. 1924), 301-304. Este artigo é primordialmente uma discussão da obscura referência às "alfarrobas do mar" que aparece no Antigo Siríaco. Mas no fim desse ensaio Harris apresenta uma solução que parece a mais adequada para o problema. A sua sugestão foi ignorada provavelmente porque poucas pessoas percebiam que o problema existia.

87. Harris, loc. cit., 304; itálicos dele.

88. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon,* livro I, Parte 2 (New York, 1955 [1865]), 717a; parêntesis na ed. de 1955. A maior parte das elipses substituem referências a fontes árabes representadas por letras.

89. Str. – B., II, 215.

90. Bauer, – A. G., *Lexicon*, 310. A maioria das versões árabes usam *raja'a* que significa exatamente "ele voltou."

91. b. *Schab.,* 104a.

92. Str. – B. II, 215.

93. Lazarus Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud* (Haag: Martinus Nijhoff, 1933), I, 592.

94. A segunda frase, הדר ביה. que também aparece em *b. Schab.* 104a., é também traduzida como "in sich geht" por Strack e Billerbeck e "er umkehrt" por Golschmidt, loc. cit..

95. M. Jastrow, *A Dicionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York, Pardes, 1950), I, 446.

96. Ibid., *Ibid.*, I, 334.

97. J. Behm, *TDNT*, IV, 999.

98. *Ibid.,* s.v. "μετανοέω," *passim;* Montefiore, *Rabbinic,* 390-422, "Appendix III on Repentance."

99. A maioria das versões árabes também incluem a palavra *nefesh* em sua tradução. A Polyglot diz: "ele entendeu," e Ibn al-'Assal apresenta a atraente tradução "Quando o seu coração retornou para ele."

100. Bornkamm, *Jesus*, 126 s.. Jones também nota a natureza superficial da motivação do pródigo no país distante *(Art*, 182). Bruce escreve: "o seu arrependimento teve sua fonte na fome, e a sua motivação é conseguir um pedaço de pão" (*Parabolic*, 285).

101. Derrett, "Prodigal Son," 58.

102. Ibid., 65.

103. Oesterley, Jewish Background, 186; (itálicos meus).

104. Joseph H. Heinemann, "The Status of the Labourers in Jewish Lae and Society in the Tannaitic Period," *HUCA* 25 (1954), 265 s.. O período dos Tanna'im é reconhecido por causa de R. Hillel, que nos coloca claramente no século I. Cf. Horowitz, *Jewish Lw, xxxvii. O próprio Hi*llel, pelo menos enquanto estudante, foi diarista; cf. Jeremias, *Jerusalém*, 112 s., 116.

105. Derrett, "Prodigal Son," 65; Julicher também identifica o "servo assalariado" como diarista, um Tagelohner (Gleichnisreden, II, 347). Cf. também Ardnt, *St. Luke,* 351.

106. H. Braun, *TDNT*, VI, 464.

107. Montefiore, *Rabbinic,* 390-422.

108. Lam. R. ao v. 21; Midrash Sl 85:4.

109. Midr. Sl 18:3.

110. Montefiore, *Rabbinic,* 404.

111. *Ibid.,* 396.

112. *Ibid.,* 394.

113. Derrett, "Prodigal Son," 58.

114. L. P. Weatherhead, *In Quest of a Kingdom* (London: Hodder and Stoughton, 1943), 90. Weatherhead não documenta a sua citação de Aristóteles. Cf. também Jeremias, *Parables,* 130.

115. Bruce, *Synoptic Gospels,* 582.

116. *Sa'id, Lūqā*, 401.

117. Miller, *Luke,* 120s..

118. Linnemann, *Parables,* 77. Ela está citando R. Bornhauser, *Studien zum Sondergut des Lukas* (Gütersloh, n. p. 1934), 114.

119. Via, *Parables,* 171.

120. *Sharh al-Injīl li-Ibn al Tayiib,* Paris Arabic 86, folio 131; tradução minha.

121. Jeremias, *Parables,* 189.

122. Cf. Derrett, "Prodigal Son," 66; I Mac 6:15; Gn 42:42; Et 3:10; 8:2; Jeremias, *Parables*, 130; Rengstorf, Re-Investitur, 30.

123. Jeremias, *Parables,* 130.

124. Derrett, "Prodigal Son," 66.

125. Jeremias, *Parables,* 130.

126. Rihbany, *Syrian*, 160.

127. Via, *Parables,* 166.

128. Adolf von Harnack, *What is Christianity?* trad. p. o inglês p. Thomas B. Saunders (New York: Harper, 1957, 1900), 144. Harnack usa como suas evidências mais importantes o publicano no templo, a viúva e sua esmola, e o filho perdido (*Ibid.,* 143).

129. Manson, *Sayings,* 286.

130. Jeremias, *Parables,* 132; itálicos dele. Cf. Via, *Parables,* 171 s..

131. Giblin, "Luke 15," 25. Giblin afirma que idéia da parábola é "explicar o plano de salvação que vai além da mera justiça" (*Ibid.,* 24).

132. Karl Barth, *Church Dogmatics,* trad. p. o inglês p. G. W. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), IV/2, 85.

133. *Ibid.*, 23. Esta opinião é endossada por Stuhmueller, *Luke*, 148 s..

134. Giblin, "Luke 15," 30.

135. Helmut Gollwitzer, *Die Freude Gottes, Einfuhrung in das Lukasevangelium* (Berlin-Dablem: Burckhardthaus — Verlag, 1952), 176.

136. Giblin, "Lucke 15," 30.

137. George F. Moore, "*συμφωνία* — Not a Bagpipe," *JBL* 24 (1905), 166-175. Cf. Phillips Barry, "On Luke xv.25, *συμφωνία* Bagpipe," *JBL* 23 (1904), 180-190.

138. Linnemann, *Parables,* 10.

140. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe, I*, 353.

141. Arndt, *St. Luke,* 352. Só três das nossas versões orientais usam um passado contínuo.

142. Reynold A. Nicholson: *A Literary History of the Arabs* (Cambridge: University Press, 1962), 15s..

143. Bornkamm, *Jesus,* 127.

144. Sa'id, *Lūqā*, 403.

145. Giblin, "Luke 15," 28.

146. Sa'id, Lūqā, 402.

147. *Ibid.,* 403, (itálicos meus.)

148. Goebel, *Parables,* 208.

149. Derrett, "Prodigal Son," 70.

150. Sa'id, Luqa, 403.

151. Sa'id, *Lūqā*, 403s..

152. Derrett, "Prodigal Son," 65. Vat. Borg. Ar. 95 acrescenta outro toque interpretativo, enfatizando o mesmo ponto. Ele diz: "Que comeu o teu sustento, *todo ele* com meretrizes," enfatizando assim a enormidade do menosprezo do filho mais jovem pela sua contínua responsabilidade moral de cuidar de seu pai em sua velhice.

153. Sa'id, *Lūqā*, 404.

154. Sa'id está se referindo, esta última sentença, ao discurso final do pai (*Luqa*, 404). Jr 3:19b não tem conexão com esta parábola, mas faz eco ao mesmo sentimento.

155. Todas as versões brasileiras examinadas traduzem desta forma, menos a versão católica Matos Soares, que mantém a ambigüidade.

156. Sobressai dentre estas que traduzem o texto como "precisais regozijar-vos" a Sirfaca Antiga Curetoniana, a Diatessaron, Vat. Borg. Ar. 95, e Ibn al-'Assāl. Lutero traduziu: "Du sollest aber fröhlich."

157. Giglin, "Luke 15," 29.

158. Manson, *Seyings, 290.*

159. Giblin, "Luke 15," 29.

160. Veja a página 213-4.

161. Jones, *Ant.*, 168.

162. Sa'id, *Lūqā*, 404.

163. Giblin, "Luke 15," 20; Bultmann, *Tradition,* 328.

164. Manson, *Sayings,* 283.

165. Bultmann, *Tradition, 328.*

166. E. Fuchs, *Das Urchristliche Sakramentvsverständnis* (Schrifetnreihe der Kirchlich-Theologische Sozietät in Württenberg, 8 Bad Canstatt, 1958), 24, 38, citado por Linnermann, *Parables*, 80; Jeremias, *Theology,* 115 s.. Em referência ao v. 2, Giblin escreve: "a palavra *prosdechomai* é sempre associada no N.T., com termos como o reino vindouro, redenção, parousia, proclamadores e participantes das "boas novas' " ("Luke 15," 16).

167. Arndt, *St. Luke,* 350.

10

EXEGESE DE LUCAS 16:1-13

O MORDOMO INJUSTO (Lucas 16:1-8)

Na primeira parte deste capítulo, pretendemos mostrar que a parábola do Mordomo Injusto é uma advertência escatológica aos pecadores. Na parábola, um mordomo desonesto descobre que o seu senhor espera obediência, e julga os que falham para com ele. O mordomo também descobre a extraordinária misericórdia. Ele decide arriscar tudo na misericórdia irrestrita de seu senhor. Ele sabe que se falhar, irá para o cárcere; se tiver sucesso, estará salvo. O seu plano era o certo, e ele é louvado por ele. A parábola toda é feita na forma de uma "Balada Parabólica." O conglomerado teológico inclui uma consciência da natureza de Deus, das crises que o reino ocasiona para o pecador, e da única esperança de salvação do homem.

Muitos comentaristas afirmam que esta parábola é a mais difícil dentre todas as parábolas sinóticas. Como já observamos, os problemas são tão completos que tanto Tomás de Vio Cajetan (1469-1534) quanto Rudolf Bultmann as declararam insolúveis. A multiplicidade e complexidade dos problemas desta parábola são sucintamente mencionados por C. C. Torrey, que escreve:

> Esta passagem (Lucas 16:8s.) nos apresenta um novo Jesus, que parece inclinado a transigir com o mal. Ele aprova um programa de astuto interesse próprio, recomendando aos seus discípulos um padrão de vida que é geralmente reconhecido como inferior: "Eu vos digo: ganhai amigos por meio do dinheiro." Isto ainda não é o pior; ele baseia o ensinamento da

> estória de um patife inteligente, que se enriqueceu às custas do homem que havia confiado nele; e então vem dizer aos seus discípulos: "Que este seja o seu modelo!"[1]

A aparente incongruência de uma estória que louva um patife, tem sido um embaraço para a Igreja, pelo menos desde que Juliano, o Apóstata, usou esta parábola para asseverar a inferioridade da fé cristã e de seu fundador.[2] O fato de necessitarmos de uma compreensão mais exata da cultura que informa o texto, é talvez maior nesta parábola do que em qualquer outra. O texto está em excelentes condições, com apenas umas poucas variantes sem importância, algumas das quais notaremos enquanto estudamos a parábola.

Os discípulos são o auditório primário. No versículo 1 eles são abordados especificamente, mas Lucas presume que os fariseus estejam incluídos entre os ouvintes, pois no versículo 14 eles, também, ouviram "todas estas coisas."

A palavra "parábola" não é mencionada no versículo 1, mas ela também não é incluída na parábola de Lázaro, exceto como variante. Aparentemente Lucas subentende que a palavra "parábola," apresentada em 15:3, deve cobrir também as parábolas do capítulo 16.[3]

Três perguntas iniciais precisam ser discutidas um tanto extensamente, antes de mergulharmos na parábola propriamente dita. Elas são:

> 1. Presume-se que o senhor é um homem honrado, ou ele é um comparsa de seu mordomo?
>
> 2. O mordomo havia obrigado os devedores a assinar contas de quantias mais elevadas do que os débitos reais? A sua redução dos débitos era meramente uma admissão de que dera uma "facada" desonesta?
>
> 3. O mordomo é um gerente imobiliário, lidando com aluguel de terras, ou é um agente autorizado de um agiota?

A interpretação de toda a parábola depende das respostas dadas a estas três perguntas. Examinaremos cada uma delas separadamente.

Tudo indica que o senhor é um homem justo. Na parábola que precede imediatamente esta, a do Filho Pródigo, o pai indubitavelmente é um nobre; e os filhos, contrastantemente, ignóbeis. Na parábola de Lázaro o rico é ignóbil, mas Lázaro é julgado digno de vida eterna. Subentende-se que o mesmo contraste de caráteres existe na parábola do Mordomo Injusto. Além do mais, o mordomo é chamado frontalmente de "injusto;" todavia, nenhum traço de crítica é feita contra o senhor. Se o senhor fosse ignóbil, teria agido de maneira bem diferente. O mordomo é mandado embora, mas não vituperado, punido ou encarcerado.

Alguns eruditos seguem uma linha de argumentos que os força a asseverar

uma condição de comparsa para o senhor. Oesterley escreve: "O senhor elogia a desonestidade do seu mordomo, e por conseguinte, pode ser considerado, não irracionalmente, como pertencendo à mesma categoria.[4] Derrett dá a entender uma crítica contra o caráter do senhor, quando conclui que este se alegrara por ter adquirido uma reputação indevida de piedade, por ter aprovado os atos de seu mordomo.[5] No fim da parábola, o senhor é enganado. Se ele fosse ignóbil, esperaríamos dele uma torrente de ira dirigida contra o mordomo. Isto não acontece. Qualquer linha de argumentação que coloque a pessoa e o caráter do senhor sob uma luz desfavorável, precisará de muitas provas.

A segunda pergunta trata da ação do mordomo. Há uma forte corrente de erudição moderna que afirma que o mordomo havia aumentado as contas para se enriquecer. Na crise da sua exoneração, ele subtrai a parte que havia acrescentado indevidamente às contas. Esta opinião foi aventada em primeiro lugar por Margaret Gibson. Em 1902 Gibson, erudita em árabe e siríaco em Cambridge, escreveu uma carta comentando esta parábola, publicada no *Expository Times*. Ela disse:

> ... Sei que hodiernamente, onde quer que os orientais tenham sido deixados com os seus próprios métodos, sem serem controlados por qualquer protetorado dos europeus, o plano é arrendar impostos ou propriedades de qualquer tipo. Portanto, o mordomo podia ter exigido dos agricultores muito mais do que ele iria pagar ao senhor da terra, talvez até o dobro, e embolsar a diferança.[6]

Gibson mostra a atitude de uma era imperialista, presumindo a superioridade cultural dos europeus. Este pressuposto por si mesmo é suficiente para tornar suspeitos os seus julgamentos a respeito dos "nativos." Além disso, Gibson residia em Cambridge, e foi ao Oriente Médio apenas como viajante, erudita e peregrina. A despeito disto, a sua sugestão quase casual foi tomada e endossada por uma lista surpreendente de eruditos.[7] A nossa opinião é de que Gibson cometeu um erro básico em sua avaliação dos costumes do Oriente Médio. À luz da influência que a sua observação teve, ela precisa ser examinada com algum cuidado.

Gibson pode estar dando uma descrição exata de costumes de arrendamento de terras no Império Turco, no começo deste século. Ela sugere que este padrão é uma estrutura de referência apropriada para esta parábola. O significado exato das suas palavras não é claro. Será que ela pretende dizer: "Os proprietários de terras no Oriente Médio não são suficientemente espertos para impedir os seus mordomos de roubar; o controle europeu é mais inteligente, e pode propiciar esta salvaguarda". Isto seria obviamente falso, e podemos subentender que não é isto que ela pretendia. Pelo contrário, parece que ela está dizendo: "Os proprietários de terras no Oriente Médio concordam com os seus agentes quanto a uma quantia fixa que esperam receber dos arrendamentos de ter-

ras. Portanto, os proprietários permitem que os seus agentes aumente as contas além dessa importância, até quanto o movimento for, até cinqüenta por cento." Sem dúvida os turcos ricos que possuíam terras nas províncias árabes durante os últimos dias do Império Turco agiam desta maneira. Não obstante, este pressuposto tem pelo menos as seguintes implicações:

1. O senhor é desonesto.
2. Ele está disposto a permitir que o lucro do seu mordomo seja quase tão grande quanto o seu.
3. Ele não se importa se cidadãos importantes da comunidade local forem miseravelmente defraudados. Assim sendo, ele não tem relações sociais com eles.
4. O mordomo, de fato, defrauda desapiedadamente os devedores, costumeiramente.
5. O mordomo recebeu permissão tácita para enganar os devedores tanto quanto desejar. Ele será observado cuidadosamente. Se ele for pego roubando de seu senhor, será tratado de maneira implacável.
6. O mordomo é terrivelmente odiado por todos os arrendatários. Em tais condições, uma restauração das suas boas graças é quase impossível. Falando proverbialmente, se eles algum dia o agarrarem, espanca-lo-ão até a morte.

Nenhum destes pressupostos se enquadra com a parábola em consideração.

Gibson é correta em presumir que os arrendatários pagavam algo ao mordomo. Oficialmente o mordomo recebia uma comissão dos arrendatários. Derrett argumenta convincentemente que o mordomo é o "agente" legal do senhor, e agia assim de acordo com as regras da Mishna que governavam esses agentes.[8] A Mishna menciona especificamente uma taxa que devia ser paga pelo arrendatário ao agente que fazia os contratos de arrendamento.[9] Além disto (julgando segundo os costumes vigentes nas aldeias modernas do Oriente Médio), provavelmente o mordomo receberá uma pequena quantia "por debaixo do pano" da maioria, se não de todos os arrendatários de seu senhor. Uma quantia simbólica é considerada legítima e honrosa. Em tempos de festa, de colheita, e em outras ocasiões sociais imporantes, provavelmente ele espera uma propina dos arrendatários de seu senhor. Ele é criticado apenas se as suas exigências forem além do razoável.

Nada disto aparece no texto. O que está registrado nas contas é do conhecimento do senhor. Isto é evidente na passagem da Mishna citada acima, que diz, a respeito dos agentes: "Eles não podem fazer contratos de arrendamento ou aluguel exceto com o conhecimento (e concordância) de ambas as partes; e o arrendatário precisa pagar a taxa."[10] O que está escrito nas contas é informação pública discutida abertamente na comunidade.

Sobretudo, se o mordomo tenta aumentar as contas, os devedores ficarão

sabendo muito bem o que está acontecendo. Eles podem apelar para o senhor das terras, a não ser que ele seja cúmplice. Se o mordomo tem estado a defraudar os devedores em vinte a cinqüenta por cento das suas contas, ele será terrivelmente odiado por eles. Quando ele for exonerado, precisará deixar a comunidade. Nenhum outro artifício enganoso, mesmo que seja para a vantagem econômica dos devedores, os levará a recebê-lo nas suas casas.

Durante anos eu tenho discutido esta idéia com meus informantes do Oriente Médio, e até da Índia. O padrão cultural da aldeia é por toda parte o mesmo. Um mordomo desonesto tem muitas maneiras de defraudar. Toda vez que compra ou vende algo, ele exige uma propina. Mas toda a sua renda extra é extra-contabilidade. O que é escrito nas contas dos devedores, ele precisa entregar ao seu senhor.

O senhor de terras de nacionalidade turca, que possua propriedades no Oriente Médio, é lembrado intensamente como corrupto, implacável e indiferente para com qualquer sofrimento que ele ou seu mordomo possam causar aos seus arrendatários. Contudo, toda esta cena é bem diferente da que se nos apresenta na parábola. Logo no começo, alguém se importa suficientemente com o bem estar do senhor, a ponto de relatar-lhe as ações do mordomo desonesto. O senhor, sem dúvida, faz parte da comunidade. O senhor de terras distante, rico, estrangeiro e implacável, é desconhecido nas parábolas sinópticas.

Finalmente, de acordo com a lei judaica, se um agente compra por menos ou vende por mais do que o preço especificado pelo proprietário, o lucro pertence ao proprietário, e não ao agente.[11] Assim, a conclusão inevitável é que a suposição obsoleta e superficial de Gibson levou muitos na direção errada. A sua sugestão é imprópria em relação aos elementos culturais da parábola.

A terceira pergunta é quanto à profissão do mordomo e a natureza dos débitos. Esta pergunta tem dois aspectos. Primeiro: o mordomo é um agente legal e, se o for, ele é pago, ou precisa se arranjar por conta própria financeiramente? Segundo: ele é um agente imobiliário, lidando com aluguel de terras, ou um agiota que lida com dinheiro? Diante desta pergunta, argumentaremos que o mordomo é um "agente" legal, e mais provavelmente, um *shaluah* (ou *shaliah*). Ele é pago. O homem rico é proprietário de terras, e desta forma o mordomo é administrador das suas propriedades. Os devedores são *hakirīn* que arrendaram terras, pelo que precisam pagar quantidades fixas de produtos. Primeiramente trataremos da questão de "agência."

Em relação a "agência," Horowitz apresenta um sumário conveniente de legislação da Mishna.[12] Ele indica que havia três tipos de "agentes." Eram:

1. Um agente geral *(shaluah)* que trabalhava gratuitamente ou por uma taxa.

2. um *sarsor*, um corretor imobiliário ou intermediário que era sempre um agente pago.

3. Um *mursheh*, que era um advogado indicado por escrito para recuperar propriedades ou receber uma dívida, e autorizado para abrir processo judicial.[13]

O agente geral era um "enviado." Muitas vezes a tarefa para a qual ele era enviado era um negócio pessoal em família, como a contratação de um casamento.[14] Nesse caso é fácil entender porque o agente podia não ser pago. Provavelmente ele era um membro da família ou amigo de condição social igual à do proprietário. Pagá-lo em circunstâncias assim tão especiais seria um insulto. Por outro iado, Horowitz deixa bem claro que o agente era geralmente pago.[15]

Não temos informações suficientes na estória, para determinar cabalmente qual das três alternativas é mais apropriada para o mordomo da parábola; todavia, o *shaluah* é o mais provável. De qualquer forma, Horowitz, em sua discussão torna bem claro que todos os tipos de agentes eram costumeiramente pagos. O *shaluah* podia trabalhar gratuitamente, mas isto seria uma exceção.

Com respeito à profissão do mordomo, precisamos começar com a própria palavra grega. T. W. Manson relaciona três alternativas para a palavra *οἰκονόμος*:

1. um supervisor ou servo-chefe, responsável pelo bem estar e disciplina do resto da criadagem (Lc 12:42);

2. um administrador ou gerente das propriedades;

3. um oficial cívico como o tesoureiro de uma cidade (Rm 16:23).[16]

Manson prefere a segunda; administrador.

Todas as versões siríacas para "mordomo" grafam *rab bayto,* que significa "administrador da casa." É um tanto ambíguo, mas não deixa lugar para "agente de agiota." Todas, menos duas das versões em árabe, traduzem *wakil* (administrador de propriedade). Otto Michel pesquisa a origem desta palavra através da LXX até a hebraica *'asher 'al habbayit.*[17] Na literatura rabínica, o *οἰκονόμος* se torna uma espécie de escravo chefe que supervisiona a casa "e até todas as propriedades de seu senhor."[18] O escravo chefe é chamado *ben bayit*. Em Lucas 16, contudo, o mordomo não é vendido, mas demitido. Michel sugere para Lucas 16:1, "governante," "administrador" ou "contador,"[19] e sugere a palavra aramaica *gizbar,* que concorda com a versão em árabe feita por Ibn al-Tayyib no século XI, e está ainda dentro do âmbito de palavras que se referem a um latifúndio e seu administrador. Desta forma, a própria palavra grega, juntamente com as equivalentes hebraica, aramaica, síria e árabe, indi-

cam "administrador de fazenda."

Mais uma vez, a Mishna dá importantes informações, neste caso com respeito às leis que regulam o arrendamento de terras. Havia três tipos de arrendatários. Eles eram:

1. meieiro *(aris ou kablan)* que pagava uma porcentagem da sua colheita para o proprietário;
2. arrendatário que pagava porção fixa da colheita que fosse feita *(hoker)*;
3. inquilino *(soker)* que pagava aluguel em dinheiro.[20]

O segundo tipo se enquadra exatamente nas condições da estória. A edição Blackman da Mishna explica a situação em uma nota em que se define *hakir* como arrendatário "que concorda em pagar certa quantidade do produto, não importa quanto colha."[21] Derrett argumenta um tanto longamento que os devedores não podem ser arrendatários porque "o ponto essencial é que num acordo desses o devedor não *deve* nada até a data do pagamento."[22] Derrett não consegue absolutamente ver que o mordomo não está *coletando* os pagamentos. Essas quantias não são devidas a não ser na colheita, mas eles de fato estão *devendo* desde o dia em que o contrato foi assinado. Mesmo depois que as contas são modificadas, não se faz nenhuma tentativa de receber, nem mesmo as quantias reduzidas. Com respeito ao argumento de Derrett, somos obrigados a declarar que ele não usou suficientemente Horowitz e a Mishna, e entedeu mal a própria cena agrícola que está rejeitando.

Tendo se descartado da possibilidade de os devedores serem arrendatários de terras, Derrett elabora um esquema bastante complicado, argumentando que as dívidas em dinheiro eram liquidadas e investidas em produtos agrícolas, a fim de evitar as leis contra a usura.[23] É claro que isto seja possível, mas se subentendermos que os devedores eram *hakirin*, não há necessidade de se pressupor um esquema tão complicado, de que a própria parábola não dá nenhum indício.

Quando perguntamos: Como sabemos que as dívidas são usurárias? Derret responde: "O próprio fato de as quantidades serem grandes mostra que algo de suspeito estava acontecendo."[24] Isto dificilmente seria válido como pressuposto que se torna o alicerce de todo o argumento. Derrett também afirma que se o senhor fosse latifundiário e os devedores arrendatários, "Jesus o teria dito."[25] Nós argumentamos na direção oposta. Em um ambiente agrícola, com as leis e costumes bem conhecidos a rodear o *hakir*, seria redundante dizer a camponeses que ouviam a parábola que um homem rico era latifundiário e que os seus devedores eram arrendatários. Na parábola do Filho Pródigo, o pai é senhor de terras. Isto torna-se claro diante dos detalhes apresentados. No entanto, este fato não é declarado; ele está implícito. Ao contrário, se o senhor fosse um banqueiro, *então* o auditório precisaria ser informado.

A fraqueza intrínseca da teoria do "agiota" é que ela, necessariamente,

implica o senhor em negócios desonestos. Fitzmyer usa a categoria de "empréstimo de dinheiro." Quando chega à questão da integridade do Senhor, ele tenta protegê-lo, dizendo: "Pode ser que o senhor ignorasse as transações originais."[26] Concordamos que o senhor não sabe quanto o mordomo está recebendo indiretamente, mas ele conhece *exatamente* as quantias cobradas pelo arrendamento das grandes extensões de terra da sua propriedade. Mesmo que ele seja um agiota, sabe exatamente onde está o seu dinheiro, e o que lhe é devido. É difícil imaginar qualquer tipo de contabilidade em qualquer parte do mundo em qualquer tempo, em que não fosse este o caso. Fitzmyer está tentando evitar fazer do senhor um comparsa do mordomo injusto. Se as contas registrarem usura, o senhor necessariamente se torna cúmplice.

Uma fonte de informação adicionalmente importante com respeito a esta questão culturalmente orientada, é o comentário árabe de Lucas, escrito pelo Dr. Ibrahim Sa'id, do Cairo. Comentando Lucas 16:2, Sa'id escreve:

> Desta forma, o proprietário pediu ao seu gerente para apresentar-lhe os contratos assinados pelos agricultores, e endossados pelo gerente, a fim de mostrar quanto cada um dos meeiros devia ao proprietário, do produto dos seus campos.[27]

Sa'id presume claramente que os devedores eram arrendatários, e que o cenário era o de uma propriedade, com terrenos alugados a agricultores.

Como no caso de Lucas 15, a comunidade precisa ser considerada como uma das *dramatis personae*[28] O camponês do Oriente Médio sempre pensa e age como parte da sua comunidade, e não como indivíduo isolado dela. O público em geral é mencionado pela primeira vez no versículo 1, onde somos informados: "Foram-lhe feitas acusações." Não sabemos quem fez essas acusações. Mesmo que fossem apenas conservos, é claro que estava envolvido um círculo mais amplo de pessoas do que tão somente o senhor, o mordomo e os devedores.

Um dos julgamentos de valores mais suspeito culturalmente, feito quase inconscientemente por muitos exegetas, é o pressuposto de que um senhor oriental não quer ser perturbado, e dá pequena atenção à sua propriedade, e quase nenhuma supervisão ao seu administrador. Isto simplesmente não é verdade. A vida sempre foi precária no Oriente. Qualquer pessoa que consegue ficar rico, em qualquer parte do mundo, naturalmente observa bem de perto a sua fonte de riqueza. O senhor, nesta estória, é mencionado especificamente como pessoa desse tipo, pois ele se preocupa o suficiente acerca da preservação da sua riqueza, a ponto de demitir um mordomo gastador.

Em suma, é claro que o contexto cultural mais provável para esta parábola é o de uma propriedade rural com um administrador que tinha autoridade para executar os negócios da propriedade. Os devedores provavelmente eram arrendatários, *hakirin*, que haviam concordado em pagar uma quantidade fixa de

produtos pelo seu aluguel anual. O mordomo sem dúvida estava recebendo dinheiro extra "por baixo do pano," mas essas quantias não apareciam nas contas assinadas. Ele era um oficial assalariado que, além disso, recebia uma comissão específica do proprietário, por cada contrato feito. O Senhor era um homem de nobre caráter, respeitado na comunidade, que se interessava suficientemente pela sua riqueza, a ponto de despedir um administrador esbanjador. Considerando estas respostas relativamente claras às nossas três perguntas iniciais, podemos passar à análise do texto propriamente dito.

Lucas 16:1-8 é cuidadosamente estruturado segundo a forma de uma balada parabólica. A estrutura é a seguinte:

A	Havia um homem rico que tinha um mordomo e foram-lhe levadas acusações de que ele estava esbanjando os seus bens.	HOMEM RICO – MORDOMO MORDOMO: UM VELHACO
B	E ele lhe chamou e *disse-lhe:* "O que é isto que ouço a teu respeito? Apresenta as contas da tua mordomia pois não podes ser mais mordomo."	 QUE FAZES? DESPEDIDO COMO MORDOMO DESEMPREGADO
B	E o mordomo *disse* para si mesmo: Que farei porque meu senhor está tomando de mim a minha mordomia? Não sou suficientemente forte para cultivar a terra, e tenho vergonha de mendigar.	FAZER O QUÊ? DESPEDIDO COMO MORDOMO DESEMPREGADO
C	"Sei o que farei para que quando seja despojado da mordomia eles me recebam em suas casas."	FAZER ISTO DESPEDIDO COMO MORDOMO NOVO EMPREGO
B'	Assim, chamando os devedores de seu senhor um por um ele *disse* ao primeiro: "Quanto deves a meu senhor?" E ele disse: "Cem medidas de óleo." E ele lhe disse: "Toma a tua conta e senta-te depressa e escreve cinqüenta."	FAZER–AGIR COMO MORDOMO GANHAR FAVOR
B'	E então ele *disse* a outro: "E quanto deves tu?" E ele disse: "Cem medidas de trigo." E ele lhe disse: "Toma a tua conta e escreve oitenta."	FAZER–AGIR COMO MORDOMO GANHAR FAVOR
A'	Então o senhor elogiou o mordomo desonesto por sua sabedoria	HOMEM RICO–MORDOMO

porque os filhos desta época são mais sábios
do que os filhos da luz em sua geração.

O MORDOMO É UM
VELHACO SÁBIO

Observamos sete estrofes de três linhas cada, com uma linha explicativa extra na quinta estrofe. Como acontece freqüentemente na forma parabólica de Lucas, um número significativo de estrofes começa com discurso direto. As palavras em letras maiúsculas à direita da estrutura indicam uma parte do paralelismo. De maneira mais abreviada as sete estrofes podem ser caracterizadas como seguem:

Rico, mordomo
problema
problema
idéia
solução
solução
rico, mordomo.

No caso do bom samaritano, há três visitantes na estrada. O dono da vinha manda três grupos de pessoas à sua vinha (Lc 20:9-16). Para o grande banquete são convidados três tipos de pessoas (Lc 14:15-24). O nobre que vai para país distante recebe relatórios de três servos (Lc 19:11-27). Mas aqui há apenas duas ilustrações de débito. A razão é óbvia, quando se identifica a estrutura de sete estrofes da balada. Duas estrofes apresentam o problema. O clímax está no centro, com o anúncio de um novo plano. B' e B' resolvem o problema criado em B e B e em A' estamos de volta ao rico e seu mordomo infiel. Tendo em mente esta estrutura, passaremos a analisar o texto.

O mordomo é chamado, e ouve a primeira pergunta: (traduzida literalmente): "Que isto eu ouço acerca de você" (sem o verbo ser). A ordem de palavras é semítica, idiomáticas e vigorosa. Todas as nossas versões orientais mantém esta idêntica ordem de palavras. A Siríaca tem um particípio presente: "Que é isto que estou ouvindo?" que está de acordo com a sintaxe grega. A implicação é, sem dúvida: "Já faz tempo que estou ouvindo, e ainda estou ouvindo uma torrente incessante de coisas a seu respeito." Esta é a fórmula comum que um senhor quase sempre usa em contextos como este. O servo não sabe o quanto o senhor sabe, e pode ter medo de divulgar informações que o senhor não tenha. O mordomo, como homem inteligente, fica em silêncio. Foi-lhe feita uma pergunta específica por seu senhor. O seu silêncio não pode ser considerado insignificante.

E então o senhor quebra o silêncio com o ultimato: *ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου.* A esta altura, duas perguntas importantes precisam ser respondidas. Primeira: O mordomo é despedido agora ou mais tarde? E segunda: Pede-se ao mordomo que "entregue os livros contábeis" ou "acerte as contas"?

A primeira pergunta é problemática. Quando trata com os devedores, o mordomo age como se não tivesse ainda sido mandado embora. No versículo 3 ele diz: "Meu senhor *está tomando* de mim a minha mordomia." E depois ele fala acerca do tempo "quando seja despojado da mordomia." Ao mesmo tempo, o verbo no presente (isto é: "Não podes ser mais") indica que ele é despedido imediatamente. Manson escreve: "O senhor age imediatamente. Ele ordena que o mordomo apresente as suas contas, e o demite do seu posto."[29]

Na aldeia conservadora, hoje em dia, o mordomo é sempre exonerado imediatamente. O proprietário tem medo que aconteça exatamente o que aconteceu nesta parábola. Se o velhaco tem tempo, defraudará ainda mais. As versões orientais, sem exceção, tornam claro este ponto. A Siríaca Antiga diz: "nunca mais," e várias versões árabes apresentam a mesma idéia.[30] Além disso, a Mishna estipula as condições que regulamentam a demissão de um agente. Horowitz escreve:

> A nomeação e os poderes do agente podem ser revogados a qualquer tempo com ou sem causa justa, e o que o agente fizer depois da revogação não obriga o proprietário. Contudo, ela entra em vigor só a partir da hora em que o agente é posto a par; ele, ou a pessoa com quem ele está negociando.[30]

No caso deste mordomo ele *é* notificado. Desta forma, a sua autoridade como agente é imediatamente cancelada. Ao mesmo tempo, falando assim genericamente, a sua demissão está em curso, e ele ainda tem algum espaço para manobrar, enquanto não entrega os livros contábeis e deixa o escritório, porque ninguém ainda sabe que ele foi demitido. Para resumir, observamos que segundo o texto, a Mishna, as versões orientais e o costume moderno, é claro que o mordomo é despedido imediatamente, e a sua autoridade termina imediatamente. Com respeito à questão dos livros de contabilidade, o significado da palavra ἀπόδος é claro, e ela pode ser traduzida como "entregar" ou "devolver." Na aldeia moderna, um mordomo em circunstâncias que tais sempre é obrigado a entregar os livros, e nunca a fechar os balanços. O senhor sabe que o mordomo é suficientemente perito para falsificar as contas, e desta forma elas não são examinadas como prova ou evidência da sua culpa ou inocência. Gächter argumenta convincentemente que ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας não pode significar "apresentar um balanço da tua mordomia," porque, usado neste sentido, λόγος não tem artigo.[31] Sa'id, citado acima, entende que as contas são documentos escritos.[32] Desta forma, com Gächter, Sa'id e Scharlemann, pode-se dizer que esta frase significa "entregar os livros contábeis."

O ouvinte/leitor da parábola espera que o mordomo fique calado depois da primeira pergunta. Mas depois que lhe é dito: "Você está despedido; apre-

sente os livros!" o ouvinte/leitor espera um debate clássico, em que o mordomo proteste em altos brados e insista em sua inocência. Há muitas alegações-padrão que ele pode usar para tentar se defender e culpar todos os demais, inclusive o próprio patrão. Porém, para espanto geral, o mordomo mais uma vez fica calado. O seu discurso, um solilóquio, é feito quando ele está indo prestar contas. Ele sai sem ter feito defesa alguma. Este silêncio é supremamente significativo no contexto oriental. Esse homem está afirmando indiretamente, com o seu silêncio, pelo menos o seguinte:

1. Sou culpado.
2. O senhor sabe a verdade; ele sabe que sou culpado.
3. Este senhor espera obediência; desobediência leva a juízo.
4. Não posso recuperar meu emprego dando uma série de desculpas.

L. M. Friedel escreveu: "Se o mordomo tivesse algo a dizer em sua defesa, iria dizê-lo naquela hora, mas ele confessa a sua culpa da forma mais resumida possível, não dizendo nada."[33] O mordomo não pensa em maneiras de recuperar o seu emprego. Toda a sua energia é focalizada em outras alternativas.

Ao mesmo tempo, o mordomo descobre neste ponto outra coisa a respeito do seu senhor, que é tremendamente importante. Ele é exonerado mas não encarcerado. A Mishna deixa bem claro que esperava-se que o agente pagasse qualquer prejuízo de bens pelos quais ele era responsável. O mordomo pode ser julgado e preso. Pelo contrário, *ele não é nem vituperado.* O senhor, dadas as circunstâncias, foi incomumente misericordioso para com ele. Assim, em uma cena apenas, este servo experimentou dois aspectos da natureza do seu senhor. Ele é um senhor que espera obediência e age em juízo contra o servo desobediente. Ele também é um senhor que demonstra misericórdia e generosidade incomuns, mesmo para com um mordomo desonesto. O ouvinte/leitor atento desta parábola não deveria deixar passar despercebido nenhum desses fatos.

A estrofe número três começa com o mordomo lutando com a sua crise, tentando encontrar uma solução. Notavelmente, ele considera a hipótese de trabalhar na terra. Não se espera naturalmente que um homem culto, em posição de autoridade, considere a hipótese de trabalhar manualmente. Esperamos que ele rejeite esta hipótese como possibilidade, porque está abaixo da sua dignidade. Surpreendentemente, a única razão que ele encontra é a sua fraqueza física. Ele também rejeita a mendicância. Este fato, semelhantemente, labora em seu favor em uma sociedade que aceita a mendicância como profissão legítima, embora desprezada (Eclesiástico 40:28-30).

O seu problema não é somente a sua próxima refeição. Ben Sirach deixa bem claro que a condição de hóspede perpétuo é intolerável (Eclesiástico 29:21-28). O fato de que ele deseja outro emprego é evidenciado pelo fato de ele pensar em cavar e mendigar. Porém, visto que ele foi despedido por ter desperdiçado a propriedade de seu senhor, quem lhe daria emprego? Ele preci-

sa criar uma situação que mude esta devastadora imagem pública. Na estrofe número quatro (o clímax) nasce um plano. O ouvinte/leitor não é informado de qual seja esse plano; pelo contrário, em todos os bons dramas, ele o vê desenrolar-se.

Segundo a nossa maneira de entender, o plano do mordomo é arriscar tudo na qualidade de misericórdia que ele já experimentara em seu senhor. Se ele fracassar, certamente irá para a cadeia. Se tiver êxito, será um herói na comunidade. Seguindo cuidadosamente os detalhes da estória, tentaremos demonstrar que este é o plano que se formou na sua mente fértil com a dramática introdução do aoristo *ἔγνων*.

A chave para a sua situação é que ninguém sabe ainda que ele foi mandado embora. Logo todos o saberão, e por isto ele precisa agir depressa. Friedel escreve: "pois ele sabe que se há maneira de escapar ao destino de cavar ou mendigar, ele precisa se preparar do agora, antes que entregue o livro das contas, antes que esteja definitivamente fora do seu cargo."[34] Em primeiro lugar ele "chama" os devedores. Somente se ainda estivesse em uma posição de autoridade, ele teria o direito de mandar servos subalternos "chamarem" esses homens relativamente ricos e por isso importantes, para virem vê-lo (a sua riqueza se evidencia pelas grandes rendas devidas). Subentender-se-ia com essa chamada que o mordomo naturalmente tinha alguma mensagem importante a transmitir-lhes, da parte de seu senhor. Da maneira como as coisas estão, é isto exatamente que o mordomo quer que eles pressuponham. Não é época de colheita. Os totais das contas são fixos, determinados, e grandes, mas ainda não vencidos. Todos os detalhes são importantes. Ele chama os devedores um por um porque não quer que eles falem um com o outro e façam muitas perguntas. Ele está com muita pressa para usar títulos. Os devedores não são saudados nem com "Amigo" ou "Senhor." Ao primeiro ele diz especificamente: "Escreve depressa." Ao segundo ele diz quase rudemente: "E tu?" Ele precisa terminar antes que o senhor descubra o que ele está fazendo. Este fato é essencial para a estória. Como vimos, o mordomo estava legalmente impotente desde o momento em que foi notificado de que estava despedido. Se os devedores tivessem maneira de saber que havia naqueles atos algum engano, não iriam cooperar. Se um servo subalterno entra na sala e anuncia que o mordomo foi despedido, todo o esquema fracassa. Pode ser que os arrendatários fiquem com fortes suspeitas (a comunidade o conhece: *cf.* 16:1), mas enquanto eles não sabem do que aconteceu, podem cooperar e cooperarão. Se eles *soubessem* e *depois* cooperassem, estariam também sendo infiéis ao senhor de forma muito séria, e o senhor não lhes alugaria mais terras. Este é um dos fatores culturais mais significativos, ignorado por quase todos os comentaristas. O relacionamento entre o proprietário da terra e seus arrendatários é uma relação significativa em termos pessoais e econômicos. Em seu sumário de relacionamentos sociais evidenciados nas parábolas dos rabis, Rabbi Feldman comenta acerca do relacionamento entre o proprietário de terras e seus arrendatários. Ele escreve: "As relações pes-

soais eram muitas vezes amigáveis — algumas vezes bem íntimas."[35] Nestas parábolas o arrendatário tipicamente mau é o que não cuida nem um pouco dos interesses do proprietário das terras. Desta forma, apresenta-se a idéia de que se esperava um relacionamento de interesse mútuo. Na parábola do Mordomo Injusto não há crítica da parte dos arredantários. Subentende-se que eles são cidadãos honrados da comunidade local.Como acontece com o senhor das terras, não pode ser introduzida na parábola uma condição de comparsas para os devedores.

Sa'id, de maneira significativa, chama esses devedores de "sócios."[36] Assim, considerando-as a pressa do mordomo e os costumes modernos e antigos, torna-se claro que os devedores presumem que toda a modificação nas contas seja legítima. Antes de tudo, os devedores são levados a crer que o mordomo ainda tem autoridade. Este pressuposto é meridianamente claro considerando-se a própria estória. O mordomo diz: "Quanto deves a *meu senhor?* " Ele afirma diretamente que ainda está empregado. Já notamos que ele os *chama*. Assim, eles chegam presumindo que ele ainda está no cargo. Ainda tem autoridade. O segundo pressuposto é de que o senhor autorizou a redução nas contas, e que o mordomo o convencera a fazê-lo. Este é o único pressuposto que se encaixa com a estória. O mordomo pede aos devedores que façam as modificações com a sua própria caligrafia. Eles concordam em fazê-lo. A redução chega a cinqüenta por cento. Precisamos presumir que os devedores confiam plenamente que o senhor aprovou aqueles atos. Se houvesse qualquer dúvida a este respeito, como o indicamos, eles não cooperariam. O risco é grande demais. Finalmente, o mordomo naturalmente é considerado como responsável por ter conseguido as reduções. Ele não precisa dizer quase nada, ou mesmo nada. As contas não estão vencidas. Estas repentinas reduções vêm, por assim dizer, "a calhar." O mordomo pode em voz baixa deixar escapar: "Eu convenci o velho senhor a fazer isto." Podemos facilmente reconstruir o tipo de conversa superficial que teve lugar durante a modificação das contas. Afinal de contas, ele, o mordomo, estava nos campos dia após dia. Ele sabia que a chuva era má, o sol forte, e os insetos ativos. Desta forma, o mordomo alcança a posição de um contra-mestre de fábrica que conseguiram um bom abono de Natal para todos os operários. O abono propriamente dito vinha dos proprietários. Mas o contra-mestre é louvado por ter convencido os proprietários a concedê-lo. A última parte deste pressuposto é também inescapável. O mordomo não executará um plano que não reflita de maneira significativa em seu crédito. Não haveria por que fazê-lo.

Em resumo, o mordomo afirma abertamente que está com autoridade, ainda. Os devedores presumem que as reduções são autorizadas; se não fosse assim, eles não cooperariam. Em voz baixa o mordomo deixa escapar que conseguiu essas reduções. Presumindo tudo isto, todos os elementos culturais caem facilmente em seus lugares.

O mordomo tira as contas da sua escrivaninha, mesa ou arquivo, observa

a quantia, e pergunta a cada devedor quanto é. O devedor confirma a quantia escrita. Então o mordomo anuncia uma redução que, em cada caso, chega a cerca de quinhentos denários. O fato de o valor das duas reduções ser mais ou menos equivalente é outra indicação da sua pressa. É muito mais fácil subtrair quinhentos denários de cada conta do que debater a justiça de uma porcentagem com cada devedor.

No caso dos *hakirin* A Mishna preconiza reduções nos aluguéis fixos.[37] Se árvores morrem, ou uma praga se espalha pelos campos, ou uma fonte seca, espera-se que o proprietário faça uma redução. Discussões deste tipo sempre têm lugar entre o arrendatário e o proprietário, no Oriente Médio, mesmo que não haja legislação para regulamentar o assunto em foco. Geralmente o arrendatário teria que pedir e argumentar em favor de uma redução. Aqui, uma redução generosa é oferecida sem ser solicitada.

Sa'id faz a curiosa sugestão de que, com o sistema gramático em voga, em que uma letra simbolizava um algarismo, as modificações indicadas exigiriam tão somente um simples golpe da pena. Constituiria na mudança de um ר para um ו e um ר para um ד.

As estrofes três e quatro apresentam o problema. As estrofes cinco e seis revelam a solução. A estrofe sete agora aparecerá como um espelho da estrofe um. O mordomo termina o seu ousado plano reunindo as contas recém-modificadas, e entregando-as ao seu senhor. O senhor as examina e reflete acerca das alternativas que tem. Ele sabe muito bem que na aldeia local já começou uma grande festa de celebração em seu louvor, como o mais nobre e mais generoso homem que jamais arrendou terras naquela região. Ele tem duas alternativas.

Ele pode voltar aos devedores e explicar que tudo havia sido um engano, que o mordomo havia sido demitido, e desta forma os seus atos eram nulos, inválidos.[39] Mas se ele fizer isso *agora*, a alegria dos aldeões se transformará em ira, e ele será amaldiçoado por sua avareza.

Segundo: ele pode ficar em silêncio, aceitar o louvor que agora mesmo está sendo proclamado a ele, e permitir que o astuto mordomo se eleve na crista da onda do entusiasmo popular. Este senhor *é* um homem generoso. Ele não mandou prender o mordomo, antes. Ser generoso é uma qualidade primordial de um nobre no Oriente. Ele reflete por um momento, e depois volta-se para o mordomo e diz: "Você é um indivíduo muito sábio." Uma das definições vétero-testamentárias de "sabedoria" é o instinto de auto-preservação. De maneira insincera, os atos do mordomo são um cumprimento ao senhor. O mordomo sabia que o senhor era generoso e misericordioso. Ele arriscou tudo neste aspecto da personalidade de seu senhor. E ganhou. Pelo fato de ser realmente generoso, e misericordioso, o senhor preferiu pagar o preço todo para a salvação do seu mordomo.

Na discussão acima subentendemos que o "senhor" do versículo 8a é o senhor da parábola. Esta questão agora precisa ser examinada minuciosamente.

Este problema é tão antigo quanto a Palestina, e tem sido debatida durante todo o período moderno. Obviamente, se o senhor do versículo 8a é o homem rico, esta frase é o clímax da parábola. Se não é ele, a parábola termina no versículo 7. Manson observa:

> Em vista do início do v. 9, "E eu vos recomendo," quase não pode haver dúvida de que Lucas pensava que "o senhor" do v. 8 referia-se ao patrão do mordomo; e isto provavelmente significa que essa foi a maneira como as palavras foram tomadas pelo compilador da fonte da qual ele aqui depende.[40]

Porém, em seguida Manson passa a apresentar a razão padrão por que muitos comentaristas acham difícil aceitar esta maneira de entender Lucas. A questão é: Como um senhor que demite um mordomo por desperdiçar os seus bens no versículo 2, louva-o no versículo 8? Manson sugere que a única maneira pela qual o senhor do versículo 8 podia ser o senhor da estória, é se ele ouvisse falar dos atos do mordomo, os impedisse, e "procurasse se ressarcir dos prejuízos financeiros sofridos."[41] Porém, se estiver certa a nossa linha de interpretação mostrada acima, temos razões muito sólidas para louvar o mordomo no fim da parábola.

Concordando com Manson, Jeremias escreve:

> A mudança de sujeito (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω) no começo do v. 9 parece apontar decisivamente para a conclusão que o senhor da parábola pretendia. Este deve ter sido o significado da tradição, da maneira como ela se apresentou a Lucas, característica de cujo estilo é a frase ὑμῖν λέγω (com ὑμῖν precedendo-a).

Jeremias argumenta que Lucas achava que o κύριος do versículo 8 era o senhor da estória, mas que Lucas estava enganado. Em seguida Jeremias passa a apresentar três argumentos para identificar o κύριος com Jesus. Eles são:

1. O senhor da estória não teria louvado um mordomo fraudulento.

2. O uso absoluto de κύριος no evangelho de Lucas em alguns casos se refere a Deus; em outros (exceto 12:37, 42b; 14:23) sempre (18 vezes) se refere a Jesus.

3. Lucas 16:9 é como Lucas 18:8, onde os comentários do próprio Jesus são claramente injetados na parábola.[43]

O primeiro destes argumentos já discutimos acima. Há boas razões para o senhor da estória louvar o mordomo desonesto.

Com respeito ao segundo, ao falar no "uso absoluto de *κύριος*," Jeremias aparentemente está referindo-se a *κύριος* como título sem modificadores (exclusive o vocativo). As evidências que ele apresenta, no entanto, precisam ser examinadas novamente. O "uso absoluto de *κύριος*," como Jeremias o define, ocorre em Lucas vinte e uma vezes. Dezoito vezes se refere a Jesus, e somente três vezes a outra pessoa. Mas quando verificamos o material parabólico, o resultado é o seguinte:

significado	significado:
O senhor da estória	*Jesus*
12:37	
12:42b	12:42
14:23	18:6

Em seguida, podemos acrescentar a esta lista o discutido 16:8, ou seja, a passagem que estamos estudando. O caso de Jeremias parece ser o do peso numérico, achando que se há dezoito casos do uso absoluto de *κύριος* que se referem a Jesus e apenas três que não se referem, a probabilidade então é de que 16:8 se refere a Jesus. Mas no contexto do material parabólico este peso se desvanece. Sobretudo, na mesma secção Jeremias já notara que Lucas está lidando com material tradicional. No caso de material tradicional presumivelmente não-lucano, é necessário ser extremamente cauteloso em se tirar conclusões baseadas nas peculiaridades estilísticas de Lucas.

O terceiro argumento de Jeremias é contraditado por Fitzmyer, quando ele escreve:

> ... Jeremias, juntamente com outros (J. M. Creed, E. Klostermann, W. Grundmann, K. H. Rengstorf, J. Schmid, etc.), entende o "senhor" no v. 8a como sendo Jesus. Para isto, apelam para o sentido do v. 8b, que quase com certeza expressa uma declaração de Jesus, e parece fora de lugar na boca do senhor da parábola. Estes escritores também apelam para Lucas 18:6, onde uma observação de *ho kyrios* é registrada, em relação a alguém que não pode ser outra pessoa senão Jesus. E em 18:8 segue-se uma introdução semelhante de uma palavra de Jesus, com *legō hymin* (veja 16:9). Todavia, a situação no capítulo 16 não é a mesma do capítulo 18. Ali há uma menção anterior de *kyrios* em 16:3, 5, enquanto que não há nada semelhante em Lucas 18. Sobretudo, em Lucas 12:42, embora o primeiro exemplo do uso absoluto de *kyrios* se refira a Jesus, o segundo é genérico, e não se refere absolutamente a Ele...

As versões orientais apresentam respostas sem ambiguidade, contudo divergentes. A Siríaca Antiga menciona "o senhor." A Peshitta faz esta palavra referir-se a Jesus, traduzindo "nosso Senhor." A palavra usada é a conhecida

"marana" do fim de Apocalipse. A Harcleana volta a "senhor." As versões árabes medievais seguem a Peshitta, mas todas as traduções dos séculos XIX e XX voltam a "o senhor," referindo-se ao senhor da parábola. Fakhuri, na versão Bulusiyah, torna-a duplamente explícita, traduzindo: "o senhor louvou *o seu* mordomo" (itálico meu). Sa'id também identifica claramente o senhor como sendo o homem rico da parábola.[45]

Finalmente, se o *κύριος* do versículo 8 se refere a Jesus, a parábola fica sem epílogo. Fitzmyer observa: "Sem o v. 8a a parábola não tem fim verdadeiro. Desde o começo, a reação do senhor à conduta do gerente é esperada; ela finalmente é apresentada no v. 8a.[46]

Fitzmyer está certo. Como estória oriental, a parábola vai se desenvolvendo em direção a um clímax, esperando a resposta do proprietário no fim da paábola. Um dos princípios de Bultmann para a narração de um símile é o que ele chama de "lei de tensão final."[47] O versículo 8a, quando lido como parte da parábola, é um exemplo quase perfeito deste princípio. Concorda-se quase universalmente que Lucas entendia que o senhor do versículo 8 era o homem rico do versículo 1. Parece não restar nenhum argumento para nos impedir de aceitar o pensamento de Lucas, e considerar o versículo 8a como o clímax da parábola.

Muitos comentaristas antigos ficavam preocupados pensando como Jesus podia usar um homem desonesto como exemplo. Mas isto não precisa nos deter. O camponês do Oriente Médio, no degrau mais inferior da escada econômica, acha esta parábola a coisa mais formidável. Nada lhe agrada mais do que uma estória onde algum Davi mata um Golias.

Não obstante, há uma característica inusitava nesta estória. No Oriente o narrador de estórias sempre tem uma série de estórias acerca do sujeito esperto que se aproveitou do "Grande Senhor" da comunidade. A característica notável desta parábola é que o mordomo é *criticado* como "infiel" e chamado de "filho das trevas." O narrador de estórias médio não sentiria nenhuma necessidade de acrescentar uma reprimenda como esta a este tipo de estória. Assim sendo, o ouvinte/leitor ocidental fica surpreso com o uso de um homem desonesto como herói. O ouvinte/leitor oriental fica surpreso pelo fato de esse herói ser criticado.

As parábolas de Jesus têm uma lista surpreendente de personagens de mau gosto. Além deste mordomo há o juiz injusto, o vizinho que não quer ser perturbado de noite, e o homem que embolsa o tesouro de outrem comprando o seu campo. Como Smith nota:

> A parábola do Mordomo Injusto, cuja conduta vai de mal a pior, é apenas o exemplo mais notável de uma espécie de parábola cujo uso parece ser uma característica peculiar e notável do ensino de Jesus Cristo.[48]

Em três dos quatro casos mencionados acima, Jesus está usando o princí-

pio rabínico de "do leve para o pesado," que significa geralmente "quanto mais..." Em outras palavras: se esta viúva recebeu o que desejava, dessa espécie de juiz (18:1-9), quanto mais recebereis de Deus? Se este homem recebeu pão de noite deste vizinho (11:5-7), quanto mais vós, de Deus. Se este mordomo desonesto resolveu o seu problema confiando na misericórdia do seu senhor para solucionar a sua crise, quanto mais Deus ajudará na vossa crise, qundo confiardes em Sua misericórdia?

O versículo 8a, sobretudo, tem duas palavras chave que precisam ser examinadas: *φρονίμως* e *ἐπαινέω*. Todas as versões orientais mais antigas traduzem *φρονίμως* com alguma forma de *hokmah*, "sabedoria." A universalidada desta tradução para o siríaco é significativa. É claro que para os pais da igreja oriental não havia problema específico em se usar a palavra semítica *hokmah* neste contexto. Sabedoria, no Antigo Testamento, em certos contextos, expressa definidamente a idéia de esperteza. Fohrer escreve: "חכם pode ser usada para designar uma esperteza amoral, e perícia desenvolvida pela auto-preservação."[49] Esta qualidade de sabedoria é encontrada já em Êxodo, onde Faraó recomenda que o seu povo aja "sabiamente" e mate todas as crianças israelitas (Êx 1:10)., e posteriormente na ilustração da sabedoria para a auto-preservação das formigas, arganazes, gafanhotos e gecos em Provérbios (30:24-28). Este aspecto da sabedoria se enquadra exatamente no que é dito a respeito do mordomo injusto. Na Septuaginta, tanto *σοφία* como *φρόνησις* são tradução de *hokmah*. A segunda é menos freqüente e tem menos significado teológico. Filo enfatizou as qualidades práticas de *φρόνησις*.

Parece tão somente razoável presumir-se que a palavra aramaica original desta estória fosse *hokmah*. O significado dela neste contexto era a "esperteza e perícia desenvolvidas pela auto-preservação."[51] O tradutor grego, pretendendo expressar esta qualidade menos nobre da sabedoria, evitou o uso de *σοφία*, e traduziu com *φρονίμως*.

Em harmonia com este artifício, as insinuações escatológicas desta palavra não podem passar despercebidas. Jeremias[52] endossa a definição apresentada por Preisker da palavra *φρονίμως*,[53] como "tendo entendido a situação escatológica" e argumenta que este significado é o especificamente pretendido neste versículo. Fitzmyer aprova a interpretação de Jeremias e acrescenta:

> ... O advérbio é usado precisamente neste sentido escatológico da parábola. O gerente é figura do cristão que se defronta com as crises que o reino acarreta na vida dos homens.[54]

Em resumo, o mordomo é louvado pela sua sabedoria, ou *hokmah*. Isto significa a sua perícia na auto-preservação. Ele é sensível diante da sua situação irremediável. Ele conhece a única fonte de salvação, a saber, a generosidade de seu senhor.

Discutindo a parábola do Mordomo Infiel à luz dos documentos de Qum-

ran, Kosmala argumenta que o mordomo não é "o mordomo injusto," mas o "mordomo da injustiça," e que esta linguagem é escatológica, referindo-se primordialmente ao mundo que está debaixo do poder da iniqüidade. Ele escreve: "A expressão *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας*, portanto, descreve um homem completamente ligado a este mundo onde *ἀδικία* é o princípio dominante."[55] Isto indicaria, além do mais, o objetivo escatológico desta parábola.

Voltando-nos para a segunda palavra (louvar) é interessante que a versão Siríaca Antiga grafe *shabah* (louvar), que é idêntica à palavra hebraica *shabah.* No entanto, a palavra siríaca tem um significado adicional fascinante de "conservar em boa reputação, sustentar o crédito".[56] Este significado se enquadra exatamente com a situação do mordomo. Podemos somente especular quanto a um significado secundário que pode ter feito parte do aramaico original desta parábola, em seu contexto palestino. Em aramaico judaico posterior, esta palavra significa apenas "louvar."

O uso desta palavra grega no próprio Novo Testamento em sentido escatológico, é de significado ainda maior. Preisker escreve: "*épainos*" significa a aceitação ou aprovação dos retos exclusivamente por Deus, no Juízo Final."[57] A forma verbal aparece no Novo Testamento apenas na Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, e aqui em Lucas. (I Co 11:2, 17, 22a, 22b). No entanto, a idéia de um senhor divino expressando aprovação em um contexto escatológico, está presente em Mateus (25:21, 34). Desta forma, a palavra grega, no nível da estória propriamente dita, tem o significado de simples aprovação do que o mordomo havia feito. Ao mesmo tempo, em um nível teológico, esta palavra propicia evidências adicionais para que se interprete a parábola como sendo primordialmente de fundo escatológico.

Um sumário do conglomerado teológico desta parábola pode ser feito resumidamente como segue: Deus (o senhor) é um Deus de juízo e misericórdia. Por causa do mal que pratica, o homem (o mordomo) é envolvido pela crise do reino vindouro. Desculpas não valerão nada ao mordomo. A única opção do homem é confiar *tudo* à misericórdia infalível do seu generoso senhor que, seguramente, aceitará pagar o preço da salvação do homem. Esse esperto velhaco foi suficientemente sábio para ter confiança total na qualidade de misericórdia experimentada no início da estória. Essa confiança demonstrou ser válida. Os discípulos precisam ter o mesmo tipo de sabedoria.

Isto nos leva ao versículo 8b. Aqui procuraremos demonstrar que ele faz parte da narração original da parábola. Este versículo propicia o corretivo necessário para a aprovação do mordomo injusto. Ele é louvado por sua sabedoria em saber onde está a sua salvação, e não por sua desonestidade. Sobretudo, a forma literária indica que ele faz parte da parábola original. As três linhas da última estrofe se contrapõem às três linhas da primeira estrofe.

Vários argumentos contemporâneos precisam ser discutidos. Jeremias argumenta que o versículo 8b faz parte de uma série de interpretações adicionais que vão do versículo 8b até o 13.[58] Fitzmyer expressa grande parte do

pensamento contemporâneo, ao comentar:

> ... As palavras preservadas aqui representam um "logion" de Jesus que foi adicionado à parábola por Lucas ou por sua fonte. Pois ele segue o v. 8a de maneira estranha, e também a toda a parábola anterior.[59]

Todavia, não há nada de estranho a respeito da presença deste comentário neste lugar do texto. Como já observamos, este comentário torna claro que o homem não está sendo louvado por sua desonestidade.[60]

Jeremias e outros autores argumentam que a parábola originalmente fora dirigida aos não convertidos, e mais tarde re-dirigida para a igreja, em período posterior.[61] Esta idéia daria peso à sugestão de que o v. 8b foi adicionado pela igreja. Contudo, esta parábola é mais do que um apelo ao ouvinte/leitor para agir. É também um apelo para se ter percepção e fé para entender um aspecto importantíssimo da natureza do reino de Deus. Kosmala escreve:

> O povo a quem esta parábola é dirigida não pode ter sido "os não convertidos" pelo contrário, eram pessoas que seguiam a Jesus, e de fato pertenciam ao número dos "convertidos;" eles eram os "filhos da luz." A parábola é introduzida com as palavras: "Disse Jesus também aos discípulos" (16:1), pois o que Jesus diz nela é uma crítica aberta aos filhos da luz...[62]

Desta forma, a parábola não se enquadra como parábola pronunciada apenas para os discípulos, nem como parábola apenas pronunciada para estranhos. O contexto lucano é ambíguo, sendo mencionados discípulos no versículo 1, e fariseus no versículo 14. Esta ambiguidade parece apropriada.

O assunto desta perícope na estrutura genérica do Documento de Jerusalém discutido acima, é a Vinda do Reino. Em uma perícope paralela na primeira metade da estrutura, Pedro pergunta: "Senhor, dizes esta parábola para nós, ou para todos?" Desta forma, a ambiguidade que cerca a questão de quem é o destinatário desta parábola, expressa-se tanto em 16:1-8 quanto em 12:35-40.

Pode-se argumentar que o versículo 8b não faz parte da parábola original, mas é um acréscimo feito à parábola por uma igreja nervosa em relação a uma estória que louva um mordomo desonesto. Mas como notamos, a fraseologia de 8b é distintivamente palestina, e a Igreja palestina teria entendido a parábola, e não teria ficado nervosa a seu respeito. Se 8b fosse grego em termos de vocabulário e inspiração, este argumento teria peso. Da maneira como está, ele não tem razão de ser. Assim, tendo em mente a estrutura literária e os outros fatores mencionados acima, a maior probabilidade é que 8b faça parte da parábola original.

Antes de passarmos aos versículos 9-13, precisamos notar os pontos de semelhança entre as parábolas do Mordomo Injusto e a do Filho Pródigo. Muitos

eruditos têm notado esta conexão.[63] Vários pontos de relação bastante específicos, devem ser notados.

1. Lucas 16:1 não nos diz que uma "parábola" está para ser contada. Para encontrar a palavra "parábola" precisamos voltar a 15:3. Desta forma, Lucas relaciona as duas.

2. Em Lucas 15 um filho lança o peso da sua culpa sobre a misericórdia de seu pai. Em Lucas 16 um servo lança o peso da sua culpa sobre a misericórida de seu senhor.

3. A frase *dè kaí* em 16:1 é um artifício transicional favorito de Lucas. Ela é usada para motrar que "o discurso parabólico continua do capítulo anterior."[64] A Siríaca Antiga também usa uma frase transicional, de ligação.

4. Tanto o mordomo como o filho traem a confiança neles depositada.[65]

5. Nem o pródigo nem o mordomo apresentam desculpas.

6. A palavra "dissipou" (diaskorpízō) é aplicada a ambos. Além disso, nas versões siríaca e árabe a palavra usada para designar a propriedade defraudada em ambas as estórias é idêntica.[65]

7. Tanto o mordomo quanto o pródigo experimentam extraordinária misericórdia da parte de seus superiores. O mordomo não é encarcerado por ter alterado as contas; o pródigo não é punido por ter esbanjado a propriedade da família.

8. Em ambas as estórias, falta a cena final. Não sabemos qual foi a reação final do filho mais velho, nem o resultado final dos atos do mordomo.

Não obstante, ao mesmo tempo, há uma mudança para outro tópico. Uma parábola é acerca do tópico do evangelho e os proscritos, a outra é acerca da Vinda do Reino. Lucas 16:1-8 claramente tem vários laços com o que a precede. Mais tarde veremos que estas conexões são muito mais íntimas do que quaisquer laços como que se segue.

Nesta secção, portanto, vimos uma balada parabólica acerca de um senhor honrado, e seu administrador de propriedades esperto e desonesto. O administrador é assalariado, é provavelmente um "agente," e lida com arrendatários que pagam em espécie. O mordomo é demitido e admite a sua culpa mediante o silêncio. Ele não é preso, e assim descobre a misericórdia de seu senhor. Então decide arriscar tudo baseado nessa misericórdia. Ele faz reduções em alu-

guéis, presumindo que seu senhor as aprovará. Louvores se levantam da população local ao senhor e ao mordomo. Nem se questiona a possibilidade de o senhor repudiar desgraciosamente um "ato generoso" desses. O mordomo é louvado pelo senhor da estória, por sua perícia tendo em vista a auto-preservação. Finalmente a parábola volta ao seu ponto inicial, com um comentário de Jesus, e propicia uma percepção inesquecível da natureza de Deus, das condições lamentáveis do homem, e da base para a salvação.

POEMA ACERCA DE MAMOM E DEUS (Lucas 16:9-13)

Nesta seção procuraremos demonstrar que Lucas 16:9-13 é um poema cuidadosamente construído, com três estrofes, acerca do tema singular de mamom e Deus. O princípio de inversão é usado nas três estrofes. A primeira e terceira estrofes se unem acerca do tópico de mamom e Deus, e estas se relacionam com o clímax de todo o poema, que aparece no centro, discutindo mamom e a verdade. Este poema foi removido para este lugar do texto porque constitui um corretivo para o leitor grego, que podia entender esta parábola erradamente. Nossa opinião é que Lucas 16:9-13 é integral por si mesmo, e que deve ser lido e interpretado independentemente da parábola que o precede. Um dos indícios importantes para que se faça uma divisão bem clara entre 16:1-8 e 16:9-13 é a frase introdutória: "E eu vos recomendo." Tanto aqui (16:1-13) como em Lucas 11:5-13 encontramos uma parábola seguida de um poema que foi confundido com ela. Nas curtas frases que introduzem cada um dos poemas (*cf.* 16:9 e 11:9) encontramos a rara expressão *'ymīn légō,* com o verbo depois do pronome.

a. Parábola

b. *'ymīn légō* + poema dominical acerca de tópico relacionado.

A expressão *'ymīn légō* pode ser entendida melhor como evidência de que um editor juntou duas unidades que originalmente não estavam juntas.

Os versículos 9-13 precisam agora ser examinados para se determinar o seu significado e para ver se têm uma estrutura poética unificada. Muitos eruditos acham que estes versículos consistem de uma série de três interpretações separadas da parábola, acrescentadas pela igreja primitiva. Estas três interpretações, segundo nos é dito, desescatologizam a parábola, e a transformam em uma injunção exortatória a respeito de como se lidar com o dinheiro.[66] Jeremias escreve: "No v. 9 temos uma aplicação completamente diferente da aventada no v. 8a, para a parábola em foco."[67]

Os estudiosos, desde Jülicher até Jeremias, têm notado uma interrupção no pensamento, começando com 16:9. De fato, a cena muda bem radicalmente. As seguintes diferenças principais dentre o mordomo e o homem com mamom podem ser notadas:

1. Na parábola há um senhor, um mordomo, e um problema entre eles. No versículo 9 não há senhor, nem mordomo, e por conseguinte, nenhum problema entre eles.

2. O mordomo está em situação de penúria; ele pensa em mendigar e em trabalhar manualmente. No versículo 9 o homem com mamom presumivelmente tem uma soma significativa de mamom. Os conselhos são a respeito de como ele deve gastá-lo.

3. O mordomo faz reduções para os relativamente ricos. No versículo 9 o homem com mamom é encorajado a dar aos pobres (presumivelmente).

4. O mordomo está lidando com o dinheiro de outrem. O homem com mamom está lidando com o seu próprio dinheiro.

5. O mordomo já está em dificuldades. Ele foi demitido. O homem com mamom é encorajado a planejar para o futuro. A sua crise está no futuro indefinido.

6. O problema do mordomo é o seu próprio pecado, e as expectativas de seu senhor. O homem com mamom enfrenta o problema da insegurança dos bens mundanos.

7. O mordomo trata de dívidas ainda não vencidas. O homem com mamom recebe conselhos acerca da "dinheiro na mão."

8. Notaremos abaixo uma relação entre os versículo 9 e 13. No versículo 13 é mencionado um *servo*. A parábola fala de um *mordomo*.

9. O mordomo é infiel e injusto. O caráter do homem com mamom não é criticado.

Desta forma, é evidente que precisa ser feita uma clara separação entre 16:1-8 e 16:9-13.

Tendo estabelecido uma interrupção clara entre 16:8 e 9, agora pretendemos demonstrar que os versículos 9-13 são um poema elaborado mui cuidadosamente, com um tema unificado. As três estrofes têm a seguinte estrutura geral:

Lucas 16:9-13

I. MAMOM E DEUS

Eu digo
a vós A para vós mesmos fazei
B amigos
C de mamom as (coisas) injustas
C' de forma que quando elas falhem
B eles possam vos receber
A' nas tendas eternas.

II. MAMOM E A VERDADE

D. Aquele que é fiel no pouco
também no muito é fiel.
E aquele que é infiel no pouco
também no muito é infiel.

Se
portanto F no mamom injusto
não sois fiéis
F' a VERDADE
quem vos confiará?

E
Se E' no que é dos outros
não sois fiéis,

D' o que é vosso
quem vos dará?

III. MAMOM E DEUS

G Nenhum servo pode servir a dois senhores
H Ou ele odeia a um
I e o outro ele ama,
I' ou ele é devotado a um
H' e ao outro ele despreza.
G' Não podeis servir a Deus e a mamom.

Este poema é preservado sem frases extras ou expansões piedosas. Ele demonstra uma poderosa e sutil unidade de pensamento, e uma simplicidade fundamentada em grande complexidade de estrutura poética. A estrutura e o conteúdo serão examinados por estrofes, e depois será considerada a relação interna entre as estrofes. Finalmente, será estudada a relação externa com outros blocos de material próximos.

Estrofe I — Mamom e Deus

O paralelismo invertido é evidente. As linhas são as seguintes:

Vós
    Eles (amigos)
        Mamom
        Mamom
    Eles
Vós

Nas linhas A e A' a relação semântica dominante é "vós." Pode também haver uma relação entre "fazei" e "tendas eternas." A pessoa média, de qualquer idade, presume que as propriedades (mamom) servem para "fazer" "tendas terrestres," isto é, para se assegurar a vida terrena. Colocando as linhas A e A' em oposição uma à outra, o poema diz ousadamente que este não é o caso.

Jeremias notou que os "amigos" da linha B podem ser anjos, e que "eles possam receber" da linha B' é um circunlóquio referindo-se a "Deus." Ele escreve: "Os 'amigos' são possivelmente os anjos, isto é, Deus (uma conjectura que é confirmada pelo v. 9b, em que a 3a. pessoa do plural alude aos anjos como circunlóquio referente a Deus..."[68]

A primeira estrofe, portanto é uma estrutura poética com três unidades semânticas. Cada unidade tem fortes vínculos com a unidade paralela.

Estrofe II — Mamom e a Verdade

Os versículos 10-12 formam a segunda estrofe. Eles também apresentam seis unidades de pensamento, como a terceira estrofe. Em contraste com a Estrofe I, esta estrofe tem linhas duplas. É um exemplo da Forma II. Vários padrões de correspondência podem ser notados:

Primeiro, cada um dos versos pode ser visto em relação aos outros desta forma:

D fiel +
    E infiel –
        F infiel –
        f' fiel + ? (um anelante "fiel")
    E' infiel –
D' fiel?? + ? (um anelante "fiel")

A unidade D fala de fidelidade, enquanto que D' fala de uma fidelidade desejada. E e E' falam do mesmo tema de infidelidade. No centro mamom e a

verdade são contrastados.

E então, os pronomes definidos e indefinidos formam um notável padrão de oito unidades:

D Aquele que (fiel no pouco)
aquele que (fiel no muito)

E aquele que (infiel no pouco)
aquele que (infiel no muito)

F vós (infiéis com mamom)

F' vós (confiarão a verdade?)

E' vós (infiéis com o que é de outrem)

D' vós (confiarão o que é vosso?)

Além disso, os dois primeiros versos têm uma estrutura interna. O primeiro deles (d) é quiástico. O segundo (E) tem as suas duas linhas paralelas uma à outra.

D Aquele que é fiel no pouco
também no muito é fiel

E e aquele que no pouco é infiel
também no muito é infiel.

O poeta toma o cuidado para não usar o mesmo artifício poético duas vezes em seguida.

O centro da estrofe tem um jogo de palavras em aramaico. O clímax deste tipo de poesia é sempre o centro. Assim, o centro desta estrofe é o coração de todo o poema. Neste centro, as palavras arraigadas em *'mn* são usadas de maneira notável. Substituindo no texto em português as palavras aramaicas apropriadas, o verso fica assim:

se, portanto, no *mamom* injusto
'amen não sois
as *'emunah*
quem *'eyminken?*[69]

Para resumir, esta segunda estrofe é um exemplo muito artístico da forma II. O clímax no centro é claro e notável. A estrofe está intacta.

Estrofe III — Mamom e Deus

Os paralelismos invertidos destas seis linhas são claros. Eles são: "Dois Senhores, Ódio, Amor — Amor, Ódio, Dois Senhores."

Relação Entre as Estrofes I e III

Três relações específicas ligam a primeira e a terceira estrofes. Elas são:

1. Cada estrofe tem seis unidades de pensamento.

2. As estrofes I e III são terminadas com "vós."
   A vós
   A' vós
   G servo (por implicação, "vós")
   G' vós

3. O relacionamento mais forte entre a primeira e a terceira estrofes é a repetição do tema de "Deus e mamom." Eles são tratados de maneiras diferentes, não obstante os dois assuntos serem o mesmo.

Relação Entre as Estrofes I e III com a Estrofe II

Já notamos que "Deus e mamom" é a idéia principal das Estrofes I e III. O centro de tais construções tem uma proeminência especial, e desta forma a Estrofe I tem "mamom" como seu foco, enquanto que a Estrofe III se centraliza em "amor e devoção." A segunda estrofe tem um centro duplo, com "mamom" e "a verdade." Os centros dessas três estrofes, desta forma, se colocam em contraposição um ao outro, da seguinte maneira:

I MAMOM
II MAMOM
A VERDADE
III AMOR E DEVOÇÃO

Resumindo, a unidade interna de Lucas 16:9-13 é forte e artisticamente satisfatória. As três estrofes se unem para formar um poema singular. O tema genérico se centraliza em torno de Deus, mamom e a verdade. As Estrofes I e III dizem ao leitor que mamom se destina a formar um tesouro no céu e que não se pode servir a Deus e a mamom. O clímax na estrofe central adverte ao ouvinte que pode ser que não lhe seja confiada a verdade, a menos que ele

demonstre ser digno de confiança em relação a mamom.

Portanto, o que deve ser dito a respeito da origem deste poema? Os pontos seguintes podem ser afirmados com alguma confiança:

1. Este poema é uma unidade e deve ter sido moldado em sua presente forma por um só poeta de notável habilidade.

2. O paralelismo invertido usado aqui era comum aos profetas que escreviam.

3. A presença de uma palavra aramaica e de um jogo de palavras em aramaico demonstra que o material veio dos mais antigos níveis de tradição.

4. Por ser poesia, a sua preservação em uma tradição oral por meio século não é mais problemática do que a preservação dos oráculos de Amós.

5. O versículo 9 é tão obscuro que, como diz Fletcher, "presumivelmente nada tão obscuro teria sido introduzido na tradição, e erroneamente atribuído a Jesus."[70]

6. Lucas atribui este material a Jesus de Nazaré. Parece não haver nenhum argumento restante que nos impeça de aceitar o julgamento de Lucas.

Resta uma pergunta final. Se 16:9-13 é um assunto relacionado, mas claramente distinto da parábola do Mordomo Injusto, por que ele é colocado diretamente depois da parábola? Sugerimos que Lucas a colocou aqui por duas razões: primeira, como corretivo para o leitor não-oriental; segunda, por causa da íntima associação de palavras com a parábola. Mas antes de examinar estas duas razões, precisamos observar o seu lugar original sugerido no Documento de Jerusalém (narrativa de viagem).

A primeira parte da discussão se centraliza ao redor do importantíssimo versículo 16. Este versículo diz: "A lei e os profetas vigoraram até João; desde esse tempo vem sendo anunciado o evangelho do reino de Deus, *καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.*" Esta última frase freqüentemente é traduzida como "e todo homem se esforça por entrar nele" ou "e todo homem entra nele violentamente." Isto significa considerar o verbo *βιάζεται* como depoente, tendo desta forma um significado ativo. Schrenk admite: "Filologicamente possível é o passivo: 'todo homem é forçado a entrar.' " Esta redação passiva ele em seguida nega, como sendo "artificial."[71] Todavia, Hibat Allah Ibn al-'Assāl, em sua grande edição crítica de 1252, traduz: "e todo homem, por causa dele, está sob pressão."[72] Ibn al-'Assal considerou o verbo como passivo, e interpreta

o εἰς como causativo. Significativamente, um dos casos claros do uso causativo de εἰς ocorre no Documento de Jerusalém, em Lucas 11:32.[73] Ibn al-'Assāl coloca ambas as traduções tradicionais mencionadas acima em seu sistema; a primeira ele diz ter origem no cóptico, a segunda ele encontra em uma versão árabe traduzida do grego. Já vimos que Lucas 16:1-8 é uma advertência ao ouvinte de que o reino já veio, e que ele está em uma crise de decisão a respeito dele. 16:16, da maneira como é traduzido por Ibn al-'Assāl, coloca este versículo teologicamente de acordo com a parábola, de maneira bastante profunda. Portanto, contrastantemente, o poema acerca de Mamom, Deus e a Vida do Porvir, teologicamente, relaciona-se profundamente com a parábola que se segue (Lázaro e o Rico). No texto de Lucas temos agora as perícopes na ordem seguinte:

Advertência escatológica
16:1-8 – o mordomo injusto
Dinheiro e a vida do porvir: os fariseus
16:9-15
Advertência escatológica
16:16

(O versículo 17 parece ter sido acrescentado por cristãos judeus próximos de Mateus, que estavam nervosos a respeito da declaração acerca da lei no versículo 16. O versículo 18, a respeito do divórcio, parece não ter nada a ver com o contexto.)

Dinheiro, e a vida porvir
16:19-31

A nossa opinião é que o Documento de Jerusalém original tinha juntas as duas discussões acerca de *dinheiro e a vida do porvir,* e também juntas as duas *advertências escatológicas.* Em outras palavras, Lucas removeu Lucas 16:9-15 para diante de 16:16. Quando 16:9-15 é removido para diante, para a sua presumível posição original, é restaurado o equilíbrio do Documento de Jerusalém visto acima.

Portanto, somos obrigados a perguntar: Por que Lucas os removeu? Como já sugerimos, a sua primeira razão foi propiciar um corretivo para os seu leitores gregos. Esta parábola é do tipo oriental esotérico, que naturalmente Teófilo, sem dúvida pensaria que Jesus estava encorajando a desonestidade. Lucas faz o que pode, como editor. Ele coloca um poema acerca da fidelidade para com o dinheiro, em uma posição imediatamente em seguida à parábola problemática,[74] esperando assim proteger Teófilo de um mal-entendido potencialmente sério.

Há muito tempo foi notado que este poema acerca de Mamom está teolo-

gicamente muito próximo da parábola de Lázaro e o rico. Manson escreve: "Podemos deixar aberta a questão de este versículo (v. 9) ser ou não apropriado como moral da estória do Rico e Lázaro."[75] Se a nossa teoria estiver correta, este poema acerca de Mamom originalmente servia de introdução para a parábola de Lázaro, da qual está teologicamente próximo.

A segunda razão possível para Lucas ter antecipado os versículos 9-15, é a associação de palavras. É sabido que nos Evangelhos sinóticos as perícopes freqüentemente são colocadas juntas devido à associação de palavras. Hiers notou a forte associação de palavras entre os versículos 4 e 9.[76]

a.	para que, quando for demitido	(v. 4)
	para que, quando estas vos faltarem	v. 9)
b.	me recebam em suas casas	(v. 4)
	vos recebam nos tabernáculos eternos	(v. 9)

Contudo, a associação de palavras não indica necessariamente que as duas unidades de material reunidas têm o mesmo assunto; nem sugere que o compilador necessariamente pretendia que elas fossem entendidas como falando do mesmo assunto.

Há pelo menos duas boas razões, portanto, para que o poema a respeito de Mamom seja colocado imediatamente depois da parábola do Mordomo Injusto, embora divergindo dela quanto ao assunto.

Resumindo, verificamos nesta secção que a parábola do Mordomo Injusto é uma balada parabólica, seguida por um poema de três estrofes acerca de Mamom. A parábola, de maneira inesquecivelmente desajeitada, ilumina, de um ângulo peculiar, o esplendor da graça de Deus, na qual o crente precisa confiar exclusivamente. O poema acerca de Mamom fala do relacionamento entre a fidelidade em termos monetários, Deus e a verdade. O poeta duvida que a qualquer homem desonesto possa Deus confiar a Sua verdade. Quando as duas passagens são lidas como um único assunto, ambas ficam fora de foco. Todas as evidências indicam que cada unidade tem sua mensagem e estilo especiais e característicos. As teorias que sugerem que o segundo bloco de material é uma coleção gradual de comentários feitos pela Igreja primitiva a respeito da parábola, demonstram-se inadequadas em relação à natureza teológica e estrutural do material. Este poema é da lavra de um perito poeta palestino do século I. Não resta nenhuma razão para duvidarmos que o autor foi Jesus de Nazaré.

Notas — Capítulo 10

1. Charles C. Torrey, *Our Translated Gospels* (New York: Harper, 1936), 59.

2. Scharlemann, *Parables*, 81.
3. A Siríaca Antiga, a Diatessaron Arábita, a Peshitta, e Ibn al-Tayyib acrescentam a palavra "parábola' a este versículo, em suas traduções. Assim, estes tradutores entendiam claramente este texto como uma parábola.
4. *Oesterley*, *Jewish Background*, 197. *Cf.* também Caird, *Luke*. Caird escreve a respeito do senhor: "Ele era, de fato, não menos do que o seu mordomo, um filho deste mundo." (p. 187).
5. Derrett, "Steward," 216s.. *Cf.* também Via, *Parables*, 159. Via sugere um "negociante cheio de artimanhas" como o senhor; *cf.* Arndt, *St. Luke*, 375. Em contraste, Smith escreve: "Não há nada na parábola que nos prepare para ter uma opinião desfavorável em relação ao caráter do senhor" (B. T. D. Smith, *Parables*, 109). Derrett, em um artigo recente ("Take thy bond... and write fifty' (Luke XVI. 6). The Nature of the Bond," JTS 23 (1972), 438-440) discute a natureza das contas na parábola, mas mais uma vez requer que o senhor seja comparsa de seu mordomo. Os seus dados são do mundo grego, e portanto não se aplicam aqui.
6. Margaret Gibson, "On the Parable of the Unjust Steward," *ExpT* 14 (1902/1903), 334.
7. W. D. Miller, "The Unjust Steward," *ExpT* 15 (1903/1904), 332-34; E. Hampten-Cook, "The Unjust Steward, I.," *ExpT* 16 (1904/1905), 44; Gachter, "Oriental," 121-131; C. B. Firth, "The Parable of the Unrighteous Steward (Luke xvi.1-9," *ExpT* 63 (1951/1952), 93-95; Derrett, "Steward," 198-219; Fitzmyer, "Manager," 23-42; Stuhlmueller, *Luke*, 149.
8. Derrett, "Seteward," 201-204.
9. Mishna *Baba Bathra* x.4.
10. *Baba Bathra* x.4.
11. Horowitz, *Jewish Law*, 552.Neste caso em particular, Horowitz está citando a *Mishnah Torah of Maimonides* e desta forma a legislação é posterior, e não é aplicável aqui. Não obstante, ela demonstra de fato o pressuposto em operação de que o proprietário conhece as taxas financeiras usadas por seu agente.
12. Horowitz, *Jewish Law*, 538-569.
13. Ibid., 539.
14. *b. Tal. Massektoth Ketanneth* 186; Horowitz, *Jewish Law*, 544.
15. Horowitz, *Jewish Lae*, 539, 541, 549; Gatcher, "Oriental," 127.
16. Manson, *Sayings*, 291.
17. Otto Michel, TDNT, V. 149-153.
18. Ibid., p. 149.
19. Ibid.
20. Cf. Horowitz, *Jewish Law*, 334; Mishna Baba Metzia ix.1-10.
21. *Mishnayoth, Order Nezikin*, ed. Philip Balckman (London: Mishna Press, 1954), 223, n. 2.
22. Derrett, "Steward," 213; itálico dele.
23. Ibid., 244.
24. Ibid.
25. Ibid.
26. Fitzmayer, "Manager," 36.
27. Sa'īd, *Luqa*, 407. Aqui, como em todo o resto desta obra, a tradução desta sua obra, do árabe, é minha.
28. Cf. Derrett, "Steward," 217; e Bruce, *Synoptic Gospels*, 584.
29. Manson, *Sayings*, 291.
30. Horowitz, *Jewish Law*, 542; itálicos meus.
31. Gatcher, "Oriental," 127. Cf. Mt 12:36; At 19:40; Rm 15:12; Hb 13:17; I Pe 4:5. Scharlemann nota que *logos* é o registro oficial ou contabilidade feita pelo gerente para o seu senhor (Scharlemann, *Parables*, 84).
32. Sa'īd, *Luqa*, 407.

33. L. M. Friedel, "The Parable of the Unjust Steward," *CBQ* 3 (1941), 338.
34. Friedel, loc. cit, 339.
35. Feldman, *Similes*, 239.
36. Sa'īd, *Luqa*, 407.
37. Mishna *Baba Mitzia* ix.1, 6.
38. Sa'īd, *Luqa*, 408. Há também a possiblidade de que um tradutor grego de um texto aramaico desta parábola tenha confundido o "F" final e o "N" final do seu original. Na escrita da época as duas letras eram muito semelhantes. Cf. E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalém: The Hebrew University, 1954), folio 39, linhas 14-17.
39. Mishna *Gittin* iv.1; Hrowitz, *Jewish Law*, 542. Esta idéia se contrapõe a Derrett, que escreve: "Escrevendo o valor das suas novas dívidas, e destruindo as contas antigas, os devedores estavam salvos." Não há evidência para que ele subentenda que as contas antigas fossem destruídas. Derrett deixou passar despercebidas as evidências da Mishan de que o agente, uma vez notificado da sua demissão, era ineficaz legalmente, e o proprietário não era responsável por seus atos. Cf. Derrett, "Steward," 216; Gachter, "Oriental," 129.
40. Manson, *Sayings*, 292.
41. Ibid.
42. Jeremias, *Parables*, 45.
43. Ibid.; Grossan (*In Parables*, 110s.) inicia a parábola já no v. 7.
44. Fitzmyer, "Manager," 27s., n. 8.
45. Sa'īd, *Luqa*, 409.
46. Fitzmyer, "Manager," 27. Além do mais, a estrutura literária dessa balada parabólica requer que o senhor seja o senhor da estória. A estrofe número sete contrabalança a estrofe número um, como já notamos. Na estrofe número um o leitor é apresentado a um homem rico e um mordomo infiel. Na estrofe que a contrabalança, a estrofe número sete, a forma requer, e o ouvinte/leitor espera, uma volta ao homem rico e seu mordomo desonesto.
47. Cf. Bultmann, *Tradition*, 191.
48. B. T. D. Smith, *Parables*, 109.
49. G. Fohrer, *TDNT*, VII, 484.
50. Philo, *Quod Deus Imm* 35, citado por R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament* (9a. ed., London: James Clarke, 1961), 263. Trench apresenta uma boa discussão a respeito destas duas palavras, bem documentada por fontes antigas; cf. também Trench, *Notes*, 333, n.b.
51. Fohrer, loc. cit..
52. Jeremias, *Parables*, 46.
53. H. Preisker, "Lukas 16:1-7," *Theologische Literaturzeitung* 74 (1949), 89.
54. Fitzmyer, "Manager," 32, n. 21.
55. Hans Kosmala, "The Parables of the Unjus Steward in the Light of Qumran," *Annual of the Swedish Theological Institute* 3 (1964), 115.
56. R. P. Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, ed. J. P. Smith (Oxford: Clarendon, 1903), 556.
57. Preisker, TDNT, II, 587.
58. Jeremias, *Parables*, 108.
59. Fitzmyer, "Manager," 28s..
60. O caráter palestino deste comentário já foi documentado plenamente acima, e não precisa nos retardar; *ibid.*, 28, n. 10; Jeremias, *Theology*, 169.
61. Jeremias, *Parables*, 47.
62. Kosmala, *loc. cit.*, 117s..
63. Goulder liga claramente a teologia das duas parábolas, embora siga a interpretação de Derrett, e por isso identifica o arrependimento como sendo o assunto de ambas as unidades (M. D. Goulder, "The Chiastic Structure of the Lucan Journey," *Studia Evangelica*, II (1963), 198). Manson escreveu que

a estória do Mordomo Injusto "quase pode ser considerada como apêndice da parábola do Filho Pródigo." (*Sayings*, 291). Derrett nota: "A parábola (do Mordomo Injusto) é uma continuação do tema começado com a Ovelha Perdida e o Filho Pródigo, e não uma antítese deste" ("Steward," 199). J. A. Davidson diz: "Os antecedentes da narrativa das três parábolas de Lucas 15 parece propiciar o indício do significado da parábola do Mordomo Injusto" ("A 'Conjecture' about the Parable of the Unjust Steward (Luke xvi.1-9," *ExpT* 66 (1954), 31). Scharlemann escreve: "Esta parábola é uma continuação do tema iniciado pela Ovelha Perdida e o Filho Pródigo" (*Parables*, 83).

64. Scharlemann, *Parables*, 83.

65. *Cf.* Scharlemann, *Parables*, 87.

66. C. H. Dodd: "Quase podemos ver aqui notas dos três sermões separados que têm a parábola como texto" (*Parables*, 26); cf. John Reumann, *Jesus in the Church's Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1968), 194.

67. Jeremias, *Parables*, 46; *cf.* também p. 30.

68. Jeremias, *Parables*, 46, n. 85. Contudo, Jeremias prefere o significado "boas obras." Muitos outros estudiosos notaram a possibilidade de "para que eles vos recebam" significar Deus ou os anjos. Trench, há mais de um século, relacionou tanto "anjos" (como na parábola de Lázaro) quanto "Deus" como alternativas possíveis (*cf. Notes*, 339). Manson nota: "Nas obras rabínicas uma forma comum de evitar a menção do nome divino é usar o verbo na terceira pessoa do plural, como neste versículo" (*Sayings*, 293). Cf. também Oesterley, *Jewish Background*, 200; Fletcher, "Riddle," 24; B. T. D. Smith, *Parables, 112*.

69. Hauck, *TDNT*, IV, 388. Haulck escreve: "O aramaico original da frase constante de Lucas 16:10s., desta forma conteria um trocadilho, pois πιστός, πιστεύσει, τό ἀληθινόν também pertencente à raíz אמן ." Com respeito à palavra ἀληθινόν, , defrontamo-nos com várias alternativas. Todavia, todos os candidatos mais prováveis têm *'mn* como sua raiz. Bultmann decide-se por *'mt; cf.* TDNT, I, 249.

70. Fletcher, "Riddle," 19.

71. G. Schrenck, *TDNT*, I, 612.

72. Cf. Ms. Oriental do Museu Britânico n. 3382, folio 252.

73. Bauer – A., G., *Lexicon, 229.*

74. Cf. Creed, *St. Luke*, 205.

75. Manson, *Sayings*, 293; cf. Creed, *St. Luke*, 305.

76. Richard H. Hiers, "Friends by Unrighteous Mammon: The Eschatological Proletariat (Luke 16:9)," *Journal of the American Academy of Religion*, 38 (1970), 30-36.

11

O SERVO OBEDIENTE (Lucas 17:7-10)

O significado desta pequena parábola supera em muito a atenção que ela costumeiramente recebe. No relato de Lucas o leitor já foi informado que o senhor que volta do banquete das bodas serve os seus servos (12:35-38). Em uns poucos versículos o leitor descobrirá que Jesus está entre os seus discípulos, não como alguém que se assenta à mesa, mas "como quem serve" (22:27). Para os insensíveis, estes textos são convites à presunção. Se Jesus veio e está vindo para nos servir, muito bem; aqui estamos, esperando colher os benefícios do Seu serviço! Embora de forma alguma negue o ímpeto das parábolas acima, aqui Jesus afirma claramente a Sua autoridade sobre os seus discípulos. Ele é o senhor! Eles são seus servos, e que não haja mal-entendidos! Porque esta parábola usa parte das figuras precisas da parábola dos Servos que Esperam, em 12:35-38, aquela parábola precisará ser examinada brevemente, antes de estudarmos 17:7-10.

No esboço genérico da seção central de Lucas, 17:1-10 aparece como uma coleção variada de palavras a respeito de ofensas (vv. 1-2), perdão (vv. 3-4), fé (vv. 5-6) e dever (vv. 7-10). Desta forma, não vemos necessidade de encontrar uma relação entre esta parábola e o diálogo com os apóstolos que a precede, ou a cura dos dez leprosos que a segue. Pelo contrário, preferimos examiná-la à luz das duas outras discussões importantes do tema senhor-servo, mencionado acima. Portanto, se esta parábola faz parte de uma coleção variada, a quem ela é dirigida?

Os três parágrafos anteriores são dirigidos aos discípulos (v. 1) e aos apóstolos (v. 5). Nesta parábola o texto de Lucas subentende o mesmo auditório. A frase "qual de vós" é usada para introduzir palavras dirigidas aos discípulos, às multidões e aos oponentes. Parece que Lucas está certo, e o auditório é composto de discípulos. O principal argumento contra este ponto de vista é o pressuposto de que os discípulos não tinham servos. Não é este o caso. No Ocidente, o fato de se ter um empregado doméstico (o equivalente moderno do servo do século I) coloca a pessoa (pelo menos) na classe média, mas o mesmo não acontecia no Oriente. Os mais pobres dentre os pobres deixam que os seus filhos saiam de casa para ser servos, de forma que possam ser alimentados, e pessoas de mui pequenas posses têm desses serviçais em suas casas. Tiago, João e seu pai Zebedeu possuem um barco e têm empregados (Mc 1:20). Outros discípulos podiam ser pessoas de condição econômica semelhante. Além disso, só *um* servo é mencionado. O agricultor/vaqueiro é também o cozinheiro. Assim, o senhor é um homem de renda modesta. Applebaum escreve: "As tradições talmúdicas subentendem, de fato, que o homem comum tem pelo menos um escravo" (*JPFC*, II, 637). E também, a parábola não subentende que o senhor é proprietário de terras. O servo pode estar arando um campo arrendado. Não há indícios específicos nos Evangelhos de que os discípulos provinham das camadas mais pobres da sociedade, muito menos miseráveis. Finalmente, esta parábola apela para o auditório com base em pressupostos culturais comumente aceitos. Ela não fixa necessariamente o ouvinte em uma classe econômica em particular. Isto é, esta parábola não diz: "Ouvi, senhores de escravos." Ao contrário, diz: "O relacionamento entre senhor e servo, da maneira como o conheceis, não pressupõe estas coisas?" O mesmo acontece na parábola da Ovelha Perdida, onde Jesus se dirige aos fariseus com a mesma frase introdutória usada aqui ("Quem de vós, tendo..."). Os pastores entre os profissionais, aos olhos dos fariseus. Assim, *certamente* eles não eram pastores. Da mesma forma Jesus está aqui apelando para a compreensão óbvia no Oriente Médio acerca da maneira como agem senhores e escravos, e não está afirmando necessariamente que eles possuíam escravos ou tinham empregados. Desta forma, parece não restar nenhuma razão para se questionar o julgamento de Lucas de que esta parábola fora originalmente dirigida aos discípulos/apóstolos.

Esta parábola é uma balada simples de três estrofes, como as que já observamos em 11:9-13; 11:39-32; 15:3-7 e 16:9-13. Ela se apresenta da maneira seguinte:

(1)	"Podeis imaginar ter um servo	SERVO
	arando ou cuidando de ovelhas,	CUMPRINDO ORDENS
	a quem, ao chegar do campo,	ORDENS CUMPRIDAS
	dizeis: 'Vem depressa e reclina-te para comer?"	RECOMPENSA?
(2)	Pelo contrário, não direis a ele:	

'*Prepara* para mim algo e eu jantarei,	
e cinge-te e *serve-me*	SERVIR O SENHOR
até que que *coma* e *beba*;	
e depois *comerás* e *beberás*'?	DEPOIS A SI MESMO
(3) O servo tem merecimento especial	SERVO
porque fez o que lhe fora mandado?	ORDENS CUMPRIDAS
Assim também vós, quando fizerdes	ORDENS CUMPRIDAS
o que foi mandado	
dizei: "Nada se nos deve a nós, servos;	RECOMPENSA?
cumprimos apenas o nosso dever.' "	

Como no caso de Lucas 15:3-7, a terceira estrofe é aplicação; não obstante, ela trata de uma série de temas apresentados na primeira estrofe. Esses temas (anotados à direita) são apresentados na estrofe número um, e repetidos na número três. Em dois casos divergimos da tradução tradicional desta passagem. Estes casos serão examinados minuciosamente abaixo. Na seção central temos duas duplas de paralelismo. *Prepara para mim* corresponde a *serve-me*, e *eu coma e beba* serve de paralelo para *comerás e beberás*. Algumas das palavras da estrofe central parecem à primeira vista redundantes. Por isso a ARA traduz simplesmente "Prepara-me a ceia," na primeira linha, condensando os dois verbos em um. Com o verbo extra, cada uma das linhas desta estrofe central tem dois verbos principais. A forma literária de três estrofes reforça o ponto de vista de Marshall de que não há necessidade de identificar a estrofe central como redatorial (Marshall, 646). Na maioria das estrofes parabólicas em estudo, ocorre o discurso direto no começo da estrofe. Assim, mais uma vez, a forma literária está completa, artisticamente satisfatória, e propicia uma chave importante para a interpretação da parábola.

Antes de passar à interpretação desta parábola, precisamos examinar os Servos que Esperam de Lucas 12:35-38, porque algumas das mesmas imagens ou figuras ocorrem naquela passagem, e funcionam ao inverso do que ocorre aqui. Não é nossa intenção fazer um estudo aprofundado da parábola dos Servos que Esperam, mas observar a sua forma literária e o uso das suas figuras ou imagens. A forma é a seguinte:

A	1	Que a vossa cintura esteja cingida,	SERVOS PREPARAM-SE
	1'	e a vossa lâmpada queimando.	SERVOS PREPARAM-SE
B	2	E sede como homens que estão esperando	SERVOS ESPERAM PARA SERVIR
	3	que o seu senhor volte das bodas	SENHOR VEM
	3'	de forma que quando ele venha e bata	SENHOR VEM
	2'	imediatamente possam abrir-lhe	SERVOS SERVEM

C	4 Benditos são esses servos	SERVOS BENDITOS
	5 a quem, vindo,o senhor encontre acordados	SENHOR VEM
	6 Em verdade vos digo, que ele se cingirá,	SENHOR PREPARA-SE
	7 e os fará reclinarem-se à mesa	SERVOS HONRADOS
	6' e virá e os servirá.	SENHOR SERVE
	5' Se (na segunda ou terceira vigília) ele vier e assim os encontrar	SENHOR VEM
	4' benditos são esses servos.	SERVOS BENDITOS

Neste caso a forma literária é edificada sobre um uso bem sofisticado do fenômeno do paralelismo em grupos. Se todas as repetições forem ignoradas, os sete movimentos da parábola poderão ser identificados com facilidade. Eles sao os seguintes:

1. Os servos se preparam para servir o senhor.
2. Os servos esperam para servir o senhor.
3. A volta do senhor é esperada.
4. Os servos são benditos por sua vigilância.
5. O senhor vem.
6. O senhor se prepara e serve os servos.
7. Os servos se reclinam (à mesa) para serem servidos.

Seguindo os números, este fluxo de idéias pode ser seguido facilmente. Cada linha/idéia, exceto a linha 7, é repetida. Uma narração prosaica destas mesmas sete idéias sem as repetições em paralelo seria da maneira seguinte: "Preparai-vos (1) e esperai para servir (2) o vosso senhor que volta (3). Sois benditos (4) se o senhor vier e encontrar-vos acordados (5). Pois então ele se cingirá para servir-vos (6) enquanto *vós* vos reclinais" (7). Todavia, as palavras extras não são redundantes, mas fazem parte da forma literária. O paralelismo em grupos é um artifício artístico observável no Antigo Testamento. Freedman escreve: "É como se o poeta deliberadamente abrisse ao meio uma copla ou parelha de versos, e inserisse vários materiais entre a metade inicial e a final da unidade, para formar uma estrofe." (Freedman, xxxvi). Um caso claro desta ocorrência no Novo Testamento encontra-se nas Beatitudes Lucanas (Lc 6:20-26). Ali, uma série bem precisa de quatro coplas é formada com as palavras chave "bem-aventurado" e "pois." Como aqui:

Bem aventurados os pobres,
pois deles é o reino de Deus.

O texto tem três parelhas de versos estruturados desta forma. Mas a quarta desta série tem algum material extra inserido entre a primeira e a segunda linha da parelha. Isso acontece da seguinte forma:

Bem-aventurados sois quando os homens vos odiarem, (e quando vos expulsarem da sua companhia, vos injuriarem e rejeitarem o vosso nome como indigno, por causa do Filho do homem. Regozijai-vos naquele dia e exultai, porque grande é o vosso galardão no céu;)
pois dessa forma procederam seus pais com os profetas.

A parelha de versos está intacta. No entanto, material extra foi acrescentado no meio. Ao mesmo tempo, este material extra no centro está em ordem de acordo com um padrão exato. Há três negativas combinadas com três positivas, e uma referência ao Filho do homem no centro. Isto pode ser visto se o mostrarmos da seguinte maneira:

Bem-aventurados sois quando os homens vos odiarem
e quando vos expulsarem da sua companhia
vos injuriarem,
e rejeitarem o vosso nome como indigno
por causa do *Filho do homem.*
*Regozi*jai-vos naquele dia
e exultai,
porque grande é o vosso galardão no céu
pois dessa forma procederam seus pais com os profetas.

Assim, este texto é um exemplo do fenômeno que Freedman identificou no Antigo Testamento. Um paralelismo de duas linhas foi aberto ao meio e, neste caso, sete linhas foram acrescentadas no meio. Estas sete linhas têm uma forma literária característica, com um clímax no meio. Desta forma, o texto maior tem quatro parelhas de versos, e o quarto é aberto ao meio para perfazer uma estrofe.

Aqui em Lucas 12:35-38 temos o caso notável deste fenômeno acontecendo duas vezes em seguida. A primeira parelha de versos é um caso de paralelismo sinônimo simples:

Que a vossa cintura esteja cingida,	SERVOS PREPARAM-SE
e a vossa lâmpada queimando.	SERVOS PREPARAM-SE

A primeira destas duas figuras relaciona-se com o fato de estar preparado para empreender qualquer tarefa cansativa. O servo precisa usar um cinto para juntar a sua veste exterior longa, folgada, a fim de tirar a borla daquela veste do caminho. A segunda figura relaciona-se com a preparação para guiar o senhor, quando este vier no escuro. Só quem viveu em um mundo sem eletricidade pode apreciar como é importante preparar e acender as lâmpadas antes de escurecer. Quando comparamos a estrofe A e a estrofe B, torna-se claro que a referência aos *servos* (com sua preparação e espera) é repetida no material exterior (2),

Estrofe A		*Estrofe B*	
1	Que a vossa *cintura* esteja *cingida*	2	E sede como homens que estão *esperando* (uma parelha de versos acerca da volta do senhor)
1'	e a vossa *lâmpada queimando.*	2'	imediatamente possam *abrir-lhe.*

O servo *cinge* a sua cintura em preparação (1) e *espera* as ordens do senhor, quando este retorna (2). Acendem-se as lâmpadas 6(1') com o objetivo de abrir a porta para ele com uma lâmpada na mão(2'). Desta forma duas linhas foram expandidas em quatro, usando-se o artifício de repetir as idéias básicas (que se relacionam com os servos) e inserindo entre elas duas novas linhas (que se relacionam com o senhor). Depois, de maneira notável, este processo é repetido. Agora as quatro linhas são expressas novamente (de maneira ligeiramente diferente) e mais uma vez material novo é inserido no centro. A natureza combinatória da estrofe B e das quatro linhas externas da estrofe C pode ser verificada na estrutura abaixo:

Estrofe B		*Estrofe C*	
2	E sede como *homens* que estão *esperando*	4	Benditos são *esses servos*
3	que o seu *senhor* volte	5	a quem, vindo, *o senhor* encontra acordados.
3'	de forma que quando *ele venha*	5'	Se *ele vier* e assim os encontrar
2'	*possam* abrir-lhe.	4'	benditos são *esses servos.*

As linhas externas falam dos servos que *esperam* (2) para *abrir* (2') e que por isso são benditos (4, 4'). Todas as quatro linhas falam da *vinha* do *senhor.* As repetições são necessárias para completar os paralelismos.

Se a parábola/poema tivesse terminado com estas linhas, já o seu sentido estaria completo. A teologia dela estaria em harmonia com outras coisas que Jesus havia ensinado, e as três linhas ausentes nem seriam notadas. Contudo, o ouvinte/leitor original que tivesse percepção já teria visto a divisão no meio da primeira estrofe, e o material novo acrescentado no meio dela para formar a segunda estrofe, e desta forma ele pode ter esperado que o mesmo fenômeno de divisão de estrofes acontecesse na terceira estrofe. Se assim foi, ele não ficou desapontado. A terceira estrofe é também dividida ao meio, e três linhas novas são acrescentadas no centro. Assim, a terceira estrofe tem sete linhas e elas são invertidas. Quando as linhas paralelas são invertidas na literatura bíblica, o centro geralmente é o clímax. Dramaticamente, este é o caso nesta parábola. O senhor assume a posição de *servo* e serve os seus próprios servos *como se eles fossem o senhor.* Este clímax da parábola constitui tamanho choque que ele é introduzido pela frase "Amém, eu vos digo," que é uma fórmula

notável. Ocorre apenas seis vezes em Lucas, e em cada caso introduz algo que se apresenta como um choque, ou é uma palavra dura, ou uma palavra em que há ênfase especial. Pode também indicar o uso que Lucas faz de material que não redigiu (Marshall, 536). Aqui ela introduz uma inversão chocante de papéis.

No Oriente Médio os papéis tradicionais de senhor e servo são bem definidos. Nunca se ouviu falar de um senhor que servisse os seus próprios servos! Esta inversão dramática é dramatizada por Jesus em pessoa, na cena do lava-pés em João 13:3-5, e é descrita teologica e poeticamente em Filipenses 2:6-7. Nesta parábola, a mensagem é dramática e poderosa. Aquele que está preparado e disposto a servir, e espera pacientemente a culminação final do governo divino, vai descobrir-se *servido* por aquele que está esperando e quer servir. Esta cena é localizada na *parusia*, mas Lucas 22:27 e João 13:3-5 tornam claro que Jesus *já* está entre eles como mestre e senhor que serve. Não obstante, todas estas ricas imagens, quando tomadas isoladamente, podem levar a uma grosseira e falsa representação de um aspecto importantíssimo do relacionamento de Jesus com os seus discípulos. Ele está entre eles como um senhor que serve, de fato, como servo *deles*. Ao mesmo tempo, ele continua sendo o *senhor*, e eles precisam lembrar quem são eles, como servos. Assim sendo, esta parábola de Lucas 17:7-10 é importantíssima, por apresentar Jesus como senhor a quem os seus servos devem lealdade e obediência.

Tendo em mente estes antecedentes, voltemo-nos para a parábola propriamente dita.

ESTROFE UM

"Podeis imaginar ter um servo	SERVO
arando ou cuidando de ovelhas	CUMPRINDO ORDENS
a quem, ao chegar do campo	ORDENS CUMPRIDAS
dizeis: 'Vem depressa e reclina-te para comer'?"	RECOMPENSA?

Em uma era tecnológica, com a semana de quarenta horas, os sindicatos começando a fortalecer-se, e horas extras, o mundo desta parábola parece não apenas distante, mas injusto. Depois de um dia longo e estafante no campo, um escravo como esse certamente merecia um pouco de apreciação, algum conforto, e alguma recompensa. Mas Jesus está edificando sobre padrões de comportamento bem conhecidos e amplamente aceitos no Oriente Médio. O relacionamento entre senhor e servo, em suas expressões antiga e moderna, subentende a aceitação da autoridade e obediência a essa autoridade. Não obstante, a pessoa que é estranha a essa ordem social precisa ser sensível para com a segurança que este relacionamento clássico propicia para o servo, e o senso de valor e significado que tem o servo que serve um grande homem. Es-

tas qualidades de significado, valor, segurança e relacionamento muitas vezes estão tragicamente ausentes da vida do trabalhador industrial moderno, com a sua semana de quarenta horas. O servo oferece lealdade, obediência, e muito trabalho árduo, mas trabalhando para um autêntico nobre do Oriente Médio, os benefícios mencionados acima são enormes. Por causa destas coisas, esta imagem da relação senhor/servo é grandemente apropriada para ilustrar o relacionamento do crente com Deus e com o seu único agente/Filho.

Jeremias, de maneira convincente, demonstrou que a frase introdutória (17:7), *tis ex humōn* ("qual de vós") é uma frase peculiar a Jesus, que sempre espera uma resposta enfaticamente negativa (Jeremias, *Parables,* 103). Certamente ninguém em nenhum auditório do Oriente Médio, podia imaginar que qualquer servo esperasse honras especiais depois de cumprir a sua obrigação no campo. O senhor não lhe *deve* nada por ele ter arado o campo ou guardado as ovelhas. E também, a refeição vespertina (mencionada aqui especificamente no v. 8 pelo verbo *deipnēsō*, "comerei ceia/jantarei"), não é ás oito horas da noite, mas no meio da tarde, por volta das três horas (Jeremias, *Eucharistic*, 44s.). Assim, não estamos tratando de horas estafantes impostas por um senhor insensível, mas das expectativas normais das tarefas de um dia relativamente curto. A idéia não é: "O senhor permite que o servo coma e descanse?" mas sim: "Ele dá privilégios ao servo que cumpre as tarefas do dia?" A resposta clara e insofismável é: "não!"

ESTROFE DOIS

Pelo contrário, não direis a ele:	
'*Prepara* para mim algo e eu jantarei,	
e cinge-te e *serve-me*	SERVIR O SENHOR
até que eu *coma* e *beba;*	
e depois *comerás* e *beberás*'?	DEPOIS A SI MESMO

O Senhor é o senhor, e *não* um igual de seu servo. Aqui o senhor não come com o servo. Mais uma vez, há muitas figuras do lado contrário desta ordem de pensamentos, no Novo Testamento, tiradas da linguagem das refeições comuns. Jesus come com os discípulos *e* até com os pecadores. Os discípulos são chamados de amigos, e não de servos (Jo 15:15), embora o servo não seja maior do que o seu senhor (Jo 15:20). Jesus está à porta, ansioso por entrar e comer com quem abrir (Ap 3:20). Seja o que for que estas imagens ou figuras representem, elas não dão a entender uma igualdade fácil entre o senhor e mestre (Jesus) e seus servos discípulos. A igualdade fácil expressa no hino popular "O Rei e eu andamos juntos" é desconhecida no Novo Testamento. Mais uma vez, esta pequena parábola é um corretivo essencial para um entendimento errado dos textos citados acima. Como em Lucas 15:3-7, a terceira estrofe é comentário, e tematicamente combina com a primeira estrofe.

ESTROFE TRÊS

"O servo tem merecimento especial	SERVO
porque fez o que lhe fora mandado?	ORDENS CUMPRIDAS?
Assim também vós, quando fizerdes o que foi mandado	ORDENS
dizei: "Nada se nos deve a nós, servos;	CUMPRIDAS
cumprimos apenas o nosso dever.' "	RECOMPENSAS?

A primeira estrofe começara com uma pergunta que esperava uma resposta enfaticamente negativa. A estrofe que corresponde a ela começa da mesma forma. Os quatro temas principais expostos na primeira estrofe são cuidadosamente repetidos aqui, como já observamos. Neste caso os discípulos/apóstolos são conclamados a se identificarem com o servo da parábola e para ver a sua posição (deles) ilustrada pela dele. Esta posição é entendida de maneira adequada tão somente quando o texto é examinado cuidadosamente à luz da linguagem e dos pressupostos culturais da estória. Duas palavras chave que traduzimos como "merecimento especial" e "nada se nos deve a nós" precisam de um exame especial.

A maneira tradicional de se entender a primeira linha desta estrofe é exemplificada na ARA, que traduz: "Porventura terá de agradecer ao servo...?" O verbo grego comum *eucharisteo* (agradecer) ocorre duas vezes em Mateus, duas em Marcos, e quatro vezes em Lucas. Ele é usado na narrativa da cura dos dez leprosos em Lucas 17:16. Desta forma, Lucas conhece esta palavra e a usa mais do que os outros evangelistas. No entanto, nesta parábola as palavras constantes do texto são *mê echei charim tō doulō*. Literalmente esta frase pode ser assim traduzida: "Terá ele alguma graça/favor pelo servo?" A palavra *charin* é o vocábulo que no Novo Testamento comumente tem o significado de graça. O peso teológico desta grande palavra não pode passar despercebido, como notaremos abaixo. Mas aqui precisamos perguntar apenas o que significa a frase "ter graça/favor." Nas Epístolas há casos claros em que "ter graça" por alguém significa "ser grato" a essa pessoa (*cf.* I Tm 1:12; II Tm 1:3; Rm 7:25; II Co 9:15; Bauer, 886). No entanto, em Lucas esta palavra *graça* relaciona-se primordialmente com crédito (6:32-34) e favor (1:30). Bauer relaciona uma série de passagens, a maioria delas em Lucas-Atos, onde a palavra *graça* aparece na frase "ter graça," e diz a respeito delas: "nestas frases o significado se aproxima de recompensa"(Bauer, 885; *cf.* Lc 2:52; 6:32; At 2:47; 7:10, 46). A situação de relação subentendida pelo uso desta palavra (em um contexto do Oriente Médio) pode ser verificada claramente em Lucas 1:30. Ali é dito a Maria: "Encontraste favor para com Deus." Imediatamente depois disto vem o anúncio: "Conceberás e darás à luz um filho..." Esta frase espelha o refrão do Antigo Testamento: "Se achei favor... então..." (*cf.* Gn 18:3; Nm 11:15; I Sm 20:29; Et 5:8). Se o servo ou pessoa inferior tem o favor do seu superior, então o superior está obrigado para com o requerente, e espera-se que ele atenda algum

pedido especial, ou faça alguma dádiva especial. É verdade que estes textos falam de "*encontrar* favor," enquanto que Lucas 17:8 fala de "*ter* favor." Mas no primeiro caso o favor foi dado ao requerente como dádiva; ele é grande demais para ser merecido. Assim, ele apenas *encontrou* o favor como dádiva. Esta parábola indubitavelmente está falando de trabalho realizado e seus resultados. Depois de todo este trabalho, o servo *tem favor*? O senhor lhe deve algo? Algum *crédito* lhe é devido (Lc 6:32-34)? Ele adquiriu algum merecimento? Alguém lhe deve algo? A questão é muito mais profunda do que uma expressão verbal de agradecimento. O senhor pode muito bem expressar apreciação a um servo no fim de um dia de trabalho, com uma palavra amiga de agradecimento. O problema é muito mais sério do que isto. O senhor fica *obrigado* para com o seu servo, quando as suas ordens são cumpridas?

A maneira acima de entender o texto se expressa na grande versão árabe de século XIII, feita por Hibat Allah Ibn al-'Assal, que traduz: "Existe merecimento neste servo, porque ele fez o que lhe fora mandado?" Monfefiore cita certo Merx(?) que escreve:

> "Tem ele (o servo) algum favor (isto é, aos olhos de seu senhor) porque fez o que lhe fora mandado?" Adquire ele algum ou mérito especial? O sentido da frase é melhorado com esta redação (Montefiore, *Gospels*, II, 1009).

Trench traduz assim: "será que ele se considera especialmente obrigado para com esse servo?" (Trench, 476). Estes dois eruditos diferem apenas quanto à questão do assunto do verbo *ter*. Para Montefiore o sujeito é o servo, e para Trench, o senhor. Na linha correspondente na primeira estrofe, também encontramos o verbo *ter*, e ali o senhor é o sujeito, e o servo o objeto. Esta parece ser a melhor maneira de entender a linha em estudo. Esta frase, se literalmente traduzida, se apresenta algo desajeitadamente em português, e diz: "Será que ele tem algum merecimento especial para o servo?..." As línguas semitas não têm o verbo *ter*, e isto complica ainda mais qualquer tentativa para entender de maneira exata a linguagem; não obstante, o sentido seja claro. A idéia é: o senhor *deve* algo ao servo porque ele executou as suas ordens? É claro que não.

Assim, finalmente, faz-se a aplicação para o auditório. O passivo "Quando fizerdes *o que foi mandado*" foi identificado por Jeremias como "uma perífrase do nome divino" (Jeremias, *Parables,* 193). A última linha, como a sua correspondente na primeira estrofe, termina com um discurso direto. Mais uma vez aqui nos defrontamos com um problema de tradução bastante antigo. A maneira tradicional de se entender esta última declaração é "somos servos miseráveis/inúteis, fizemos apenas o que era o nosso dever." A palavra chave é *achreios*, que tem duas nuances de significado. A primeira é *inútil* (o que se referiria às suas funções sem valor como servos). A outra é *miserável*, que é um

tanto mais forte, e se refere não ao seu trabalho, mas a eles mesmos. B. F. D. Smith resume este problema e nota uma solução amplamente aceita:

> É claro que um escravo que faz tudo o que lhe é requerido não é inútil ao seu senhor, e por isso muitos omitem este adjetivo como sendo uma glosa (B. T. D. Smith, 184).

Não obstante, Smith aceita o adjetivo e o traduz como "bom para nada." Jeremias rejeita *inúteis* em favor de *miseráveis*, e decide que é "... uma expressão de modéstia" (Jeremias, *Parables*, 193). Em suma, o significado "inúteis/indignos" (em referência ao seu trabalho) não pode ser correto, porque o servo cumpre o seu dever e não é indigno. O significado "miserável/bom para nada" (em referência a si mesmos) parece uma auto-crítica dura e desnecessária para um servo que trabalha arduamente. Por isto, uma longa lista de estudiosos decidiu que esta palavra deve ser uma glosa (Bauer, 128), embora *apenas* a versão Siríaca Antiga do Sinai confirme esta decisão textualmente. No entanto, há outra maneira de entender a problemática palavra *achreios*. A palavra grega na verdade é *chreios*, acrescido do que os gramáticos chamam de prefixo alfa privativo. Temos a mesma construção em português com as palavras moral e amoral. O prefixo *a* cria um antônimo da palavra original. Neste caso, *chreios* significa "necessidade", e assim a palavra *achreios* significa "sem necessidade." É fácil verificar-se como tal palavra pode desenvolver-se etimologicamente, em termos de significado. A pessoa de quem você não tem necessidade é alguém que é inútil. Conseqüentemente, a que é inútil geralmente tem alguma característica indesejável, e por isso é miserável/boa para nada. Mas neste caso, precisamos voltar à própria tradução literal da palavra que nos dá "sem necessidade." Esta maneira de entender *achreios* foi sugerida por Bengel:

> *akreios* é alguém *hou esti okreia* ou *khreos*, de quem não tem necessidade, uma pessoa que podemos dispensar, dispensável, alguém a quem Deus, o Senhor, não deve agradecimento ou favor (Bengel, II, 160).

A dificuldade aqui é que Bengel deixa sem ser resolvida uma ambiguidade básica. Quando optamos por "sem necessidade," significa isto que o senhor está "sem necessidade" do servo, ou significa que o servo está "sem necessidade" (de recompensa)? Bengel declarou ser válida a primeira hipótese, e sugeriu ser a segunda, e desta forma deixou a questão sem solução. T. W. Manson definiu inútil como "não reclamando merecimento" (*Sayings,* 303). Não obstante, ele não indica como chegou a esta conclusão lingüisticamente. Nossa opinião é de que ele está correto, e que esta maneira de entender o texto *é* lingüisticamente defensável.

Começamos com as versões siríacas e árabes. Várias das principais traduções árabes desde o século XI até hoje concordam com Hibat Allah Ibn al-

'Assal, que traduz: "Somos servos a quem nada se deve" (*nahnu khuddām la hāja lana*). Literalmente isto quer dizer: "Somos servos e não temos necessidade." É claro que Hibat Allah entendeu *acrhreios* com o significado de "sem necessidade." Então, a questão é: Será que esta tradução faz sentido em relação ao contexto? A resposta é sim, se a frase for colocada em um contexto cultural do Oriente Médio. Entre os aldeões palestinos e libaneses, esta frase constitui-se num discurso idiomático completamente desprovido de ambiguidade. Um trabalhador da aldeia presta algum pequeno serviço a um dono de casa, e tem lugar o seguinte diálogo:

Dona de casa: *fi hāja?*	(Literalmente: "Há alguma necessidade?" Significado: "Devo-te alguma coisa?"
Trabalhador: *ma fi hāja*	(Literalmente: "Não há necessidade." Significado: "Não me deves nada."

Esta forma idiomática de discurso é comum, e quanto o sabemos, é universal em nosso mundo do Oriente Médio. Com variantes de vocabulário, temo-la observado desde a Síria até o Sudão. Obviamente Hibat Allah está traduzindo de forma que tenha sentido para os seus leitores. A sua tradução do século XIII dá ao leitor o significado acima. Sobretudo, esta tradução de "sem necessidade" para *achreios* ocorre na versão Siríaca Harcleana, que traduz *la hoshho* (Vat. Sir. 268, folio 110ʳ; cf. Bailey, *Hibat Allah*, 22-24). Sabe-se muito bem que esta versão siríaca do século VII é uma tradução extremamente literal do grego. Desta forma, a redação harcleana pode ser meramente uma tentativa de literalismo. Contudo, ao mesmo tempo, o tradutor deve ter esperado que os seus leitores entendessem *algo* com a frase acima. Ele claramente rejeitou "inútil" em favor de "sem necessidade." Não é possível afirmar que ele também reconheceu esta última forma como a intenção do texto, e por esta razão a escolheu de preferência à forma da Peshitta, com a sua versão tradicional de "inútil"? Seguindo a orientação de Hibat Allah, podemos sugerir que o editor/autor/compilador original da Narrativa de Viagem usou *achreios* como equivalente de *ouden chreian*. Isto é, ele tomou o negativo e o ligou à palavra. Assim, a parábola original instrui os discípulos a dizerem: "Somos servos a quem nada se deve; cumprimos apenas o nosso dever." Esta tradução é etimologicamente possível. Ela tem um profundo significado no contexto da parábola toda. Importantes traduções árabes e siríacas apresentam esta redação, e devemos concordar que esta é a melhor maneira de entender o texto. Com este significado, o problema de servos que trabalham arduamente e são "inúteis" é resolvido sem qualquer necessidade de eliminar a palavra em foco como suposta glosa.

Isto não acontece nas parábolas em que uma palavra grega com alfa privativo seja provavelmente entendida melhor como raíz de palavra com uma partícula negativa. Em Lucas 11:8 a problemática palavra *anaideia* significa, como

palavra grega composta, "falta de vergonha." Mas quando se começa com a raíz da palavra e se acrescenta uma partícula negativa, o significado se torna "escape à vergonha," que, conforme argumentamos, é a intenção original de *anaideia* naquela parábola.

A palavra "servo" é *doulos*, e significa também "escravo." Por ter em nossa sociedade uma conotação completamente negativa, é problemático usá-la para traduzir *doulos* nesta parábola. Paulo chama a si mesmo de "escravo de Jesus Cristo" (Rm 1:1) e obviamente o diz em sentido positivo. Aqui também se subentende um sentido positivo. O discípulo não é um empregado que pode trabalhar e esperar pagamento. Ele é um escravo de quem o senhor aceita total responsabilidade, e que goza de total segurança, e que, ao mesmo tempo, trabalha movido por um senso de dever e lealdade, e não com a esperança de ganhar recompensas. De fato, depois de ter cumprido *todas* as ordens, ele diz: "Nada me devem; cumpri apenas o meu dever."

A aplicação teológica desta parábola cuidadosamente escrita é de fato da maior importância. É claro que novamente estamos falando da salvação e das boas obras. O comentário judaico aos Salmos (*Midrash Tehillim*), ao exemplificar o Salmo 46:1, diz:

> Os filhos de Israel foram redimidos do Egito não por suas obras, mas para que Deus pudesse edificar para Si próprio um nome eterno, e por causa do Seu favor... (Montefiore, *Rabbinic*, 361).

Ao comentar esta parábola, Montefiore menciona a doutrina rabínica de "olho por olho, dente por dente:"

> Em nenhum ponto melhor do que aqui se justifica mais e é mais sadio o antagonismo e a reação de Jesus contra certas tendências daqueles ensinamentos (Montefiore, *Gospels*, 1009).

Para Jesus, a salvação era uma dádiva.

Além das obras e da salvação, encontramos o tópico correlato de motivação para o serviço e seus resultados. Servimos a fim de ganhar? Tendo servido, temos reivindicações a fazer a Deus? Esta parábola responde negativamente a ambas as perguntas.

Algumas vozes contemporâneas confirmam a opinião de Jesus aqui expressa. Nas Obras dos Pais (*Pirke Aboth*), certo Simeão, o Justo (*cí.* 300 A.C.), segundo se relata, falou: "sede como escravos que servem o senhor não tendo em vista receber um presente; e que o temor do Céu esteja sobre vós" (Mishna *Pirke Aboth*, 1:3, Charles, II, 691; cf. também 2:9). Hunter observa:

> A parábola do Fazendeiro e seu Servo, por conseguinte, nos adverte contra a transferência para a religião da mentalidade contabilista que imagina

> que podemos acumular crédito junto a Deus mediante as nossas obras. Jesus diz que isso não é possível. Da mesma forma fala o apóstolo Paulo (Hunter, *Then*, 84).

O comentarista egípcio Sa'id considera esta parábola como relacionada especificamente com a doutrina da justificação, por afirmar que a graça não pode ser adquirida pelo esforço pessoal (Sa'id, 424). Isto se torna meridianamente claro quando se permite que a língua original venha à superfície, rompendo a crosta das traduções tradicionais. Esta parábola faz a pergunta: "Ele (Deus) tem graça/merecimento para o servo porque ele fez o que lhe fora ordenado?" A resposta, sem dúvida, é não! Jeremias está certo em identificar esta parábola como "uma exigência de renúncia de toda a justiça própria farisaica" (Jeremias, *Parables*, 193).

Uma pergunta final é: Quem é o senhor? A primeira e mais notável resposta é, sem dúvida, Deus. Portanto, há quaisquer implicações cristológicas para esta parábola? Outra vez aqui, estas implicações são mais presumidas do que ouvidas. Não obstante, elas estão inevitavelmente presentes. Jesus é chamado de "Senhor" no decorrer de toda a tradição. No mundo oriental, o discípulo sempre foi, e continua sendo, um servo do seu mestre. O estudante/aluno/discípulo literalmente serve como criado do mestre. Muitas vezes ele dorme nos aposentos do mestre, e propicia-lhe os serviços de servo doméstico. Foerster descreve o discípulo do século I:

> O aluno cumpria a sua escala preparando a refeição comum e cuidando das necessidades genéricas do grupo. Ele realizava serviços pessoais para o seu mestre, observava a sua conduta e era seu companheiro respeitoso, amoroso e humilde (*JPFC*, II, 964).

Jesus é o único agente/Filho de Deus, e como tal ele é o mestre dos discípulos e eles são seus servos. Certamente estas implicações cristológicas se desenvolvem no entendimento da igreja posterior ao Pentecoste, mas sugerimos que já estão presentes na parábola em estudo, em seu ambiente original.

Finalmente, precisamos perguntar qual foi a reação que esta parábola pretendia provocar nos discípulos, e qual é o conglomerado teológico usado para suscitar essa resposta?

Os discípulos que ouviram esta parábola talvez foram levados a perceber o seguinte: "Somos servos cujos melhores esforços não nos trazem nenhum merecimento junto a nosso senhor. Como servos/escravos, cumprimos o nosso dever, e não esperamos pagamento algum." Esta reação desejada e esperada é evocada mediante o uso de vários temas teológicos. Sugerimos cautelosamente os seguintes:

1. O crente é um servo/escravo. Espera-se que ele obedeça e conheça

o seu lugar como escravo.

2. A graça/salvação é uma dádiva, e não uma recompensa por serviços prestados.

3. O servo de Deus trabalha para cumprir um dever. Ele não faz reivindicações a Deus, nem serve para receber galardões.

4. Deus é o senhor do crente. Não obstante, ao mesmo tempo, o papel de servo pelo crente é cumprindo apropriadamente em obediência ao único agente/Filho de Deus – Jesus, que deve ser servido com diligência e lealdade.

Notamos de passagem que toda a questão de recompensas merece muita atenção no material sinótico. Bultmann resume suscintamente este assunto: "Jesus promete galardões àqueles que são obedientes, sem pensar em recompensa" (Bultmann, *Theology,* I, 14).

Desta forma, o poderoso e majestoso tema da natureza da graça de Deus, é expresso nesta parábola. Aqui ele é expresso negativamente. O servo/escravo mais laborioso sabe que nada merece por aquilo que ele é, e pela forma como age. Ele cumpre o seu dever e não tem por isso nenhum merecimento. Obviamente as dádivas do senhor lhe são feitas imerecida e gratuitamente; o mesmo acontece entre nós e Deus.

12

O JUIZ E A VIÚVA
(Lucas 18:1-8)

Como em muitas das parábolas, aqui também uma historieta enganosamente simples esconde uma série complexa de temas teológicos e problemas de interpretação. No entanto, esperamos que uma observação minuciosa dos antecedentes literários, da forma retórica, e da cultura, nos ajudem a desvendar pelo menos alguns dos segredos desta estória que se assemelha a um tesouro transbordante.

Aqui na parábola do Juíz e a Viúva, encontramos antecedentes literários claramente identificáveis. Como observamos na parábola da Figueira Estéril, uma comparação cuidadosa entre a parábola na boca de Jesus, e o seu protótipo, é uma precaução importantíssima a ser tomada. Fazendo-o, somos capazes de verificar o que ele tomou emprestado, o que ele transformou, e, o que é de igual importância, o que ele deixou de lado. Neste caso, o nosso protótipo é Ben Sirach. O texto em questão é o seguinte:

Não desprezará os rogos do órfão,
nem a viúva que lhe fala com os seus gemidos.
Não correm as lágrimas à viúva pelas suas faces,
e não clama ela contra aquele que lhas faz derramar?
Porque elas das faces (da viúva) sobem até o céu,
e o Senhor, que a ouve, não gostará de a ver chorar.
Aquele que adora a Deus com alegria, será por ele amparado,

e a sua prece chegará até às nuvens.
A oração do que se humilha penetrará as nuvens,
e não se consolará enquanto ela se não aproximar (de Deus)
e não se retirará até que o Altíssimo ponha nele os olhos.

E o Senhor não diferirá por muito tempo,
mas tomará a defesa dos justos, e lhes fará justiça;
E o Fortíssimo não usará mais de paciência (com os opressores),
mas quebrantará o seu espinhaço; e vingar-se-á das nações.

(Eclesiástico 35:17-23a)
(Bíblia versão Matos Soares)

Os pontos de semelhança e diferença são muitos e importantes. Eles precisam ser examinados em três categorias: pontos de semelhança completa, pontos de semelhança (mas com uma diferença) e pontos de completa diferença.

PONTOS DE COMPLETA SEMELHANÇA

1. Em cada um dos textos, inicia-se com o tópico de oração em geral. Em seguida, depois de uma ilustração, cada texto passa a discutir o tópico específico da justiça para os retos, em face da opressão.

2. Ambos os textos usam o princípio rabínico de "do mais leve para o mais pesado" (de uma ilustração "leve" da vida diária para uma aplicação "pesada.")

PONTOS DE SEMELHANÇA (MAS COM UMA DIFERENÇA)

1. A figura básica de uma viúva clamando por ajuda é semelhante em ambas as ilustrações. (No entanto, a natureza repetitiva dos atos da viúva na parábola de Jesus é mais proeminente. Diferentemente de Jesus, Ben Sirach passa a falar do *homem* humilde persistente que não será consolado enquanto não obtiver resposta. Isto é, Jesus enfatiza mais a persistência, e Ben Sirach passa a falar de uma figura masculina.)

2. A paciência de Deus é mencionada em ambos os textos. (Contudo Ben Sirach diz que Deus *não é* paciente para com os *opressores*. Como veremos, Jesus afirma que Deus *é* paciente para com os *piedosos*.)

3. Ambos os sexos discutem a justificação dos justos. (No entanto, em Sirach, Deus age de duas maneiras. Ele executa justiça para os retos, e vingança contra os ímpios. Na parábola de Jesus o segundo aspecto é omitido.)

4. Cada um dos textos tem uma ilustração concreta: uma viúva. (Todavia, Jesus usa essa ilustração mais profundamente, ampliando-a, até ser uma parábola completa.)

PONTOS DE TOTAL DIFERENÇA

1. Em Sirach, a forma de serem ouvidas as orações é prestar serviço que seja "agradável ao Senhor." Tal pessoa é aceita e as suas orações alcançam as nuvens. Nada dessa teologia de "Deus te ouve se O serves" se expressa na parábola de Jesus.

2. A figura do juiz injusto é uma característica nova e dramática da parábola de Jesus. Ela é ousada e arriscada. Uma personagem negativa simbolicamente representa Deus. Portanto, este fato empresta um gume mais afiado ao princípio de interpretação "do mais leve para o mais pesado."

Desta forma, é óbvio que foi usada parte do material de Ben Sirach, parte foi transformada, e parte foi omitida. As semelhanças são tão numerosas que subentendemos, com Montefiore, que foi feito um empréstimo consciente. Estes pontos de semelhança e diferença serão examinados minuciosamente, à medida que prosseguirmos.

O tópico da parábola do Juíz e a Viúva e da parábola que se segue, obviamente está relacionado com oração. Os paralelos íntimos com Lucas 11:5-8 têm sido notados freqüentemente. Noutro lugar argumentei que a seção central de Lucas tem um esboço que coloca Lucas 11:1-13 em posição paralela a 18:1-14. No primeiro caso há três unidades de tradição acerca do assunto de oração; no segundo, há duas. Ao mesmo tempo as passagens se relacionam com a questão da vinda do Filho do homem, e desta forma, à passagem anterior, 17:22-37. Esta última relação é reforçada pela introdução de Lucas em 18:1 e pela conclusão feita por ele em 8b. Assim, dois temas são interligados na passagem: o tópico da oração e o da iminência/demora da parusia. De fato, como observaremos, cada uma dessas duas passagens (18:1-8, 9-14) tem uma maneira especial de abordar o assunto da oração.

A questão da autenticidade da passagem que estamos estudando é importante demais para ser ignorada. Esta passagem se divide em três seções. Primeiro vem a introdução do evangelista (v. 1); segundo, a parábola propriamente

dita (vv. 2-5), e finalmente, a aplicação dominical da parábola (vv. 6-8). É claro que a introdução é obra de Lucas ou de sua fonte, e não faz parte da parábola. Significativamente, a parábola seguinte (18:9-14) também começa com a introdução do evangelista que, como veremos, também é de que estas introduções precisam ser consideradas seriamente, como indicações importantes do significado original das parábolas respectivas. Bultmann colocou esta parábola em uma relação de parábolas para as quais o significado original está irremediavelmente perdido (Bultmann, *History*, 199). No entanto, se levamos a sério os antecedentes literários constituídos pelo texto de Ben Sirach e a introdução do evangelista, temos evidências da intenção original desta parábola.

Com relação à parábola e, em particular, à aplicação dominical que se encontra no fim dela, as opiniões estão francamente divididas. Linnemann argumenta que ambas são secundárias (Linnemann, 187s.). Jeremias apresenta ponderosos argumentos lingüísticos em favor da autenticidade de ambas (Jeremias, *Parables*, 154-56; cf. Marshall, 669-771). Kümmel encontra características específicas que marcam a aplicação dominical como original, e argumenta que ela é "de forma alguma uma re-interpretação, visto que a parábola, como metáfora, pode ter uma aplicação particular, tanto quanto genérica" (Kümmel, 59). O argumento principal de Kümmel é que o texto fala da salvação de Deus vindo rapidamente, e que esta ênfase era forte dentre os ensinamentos de Jesus (*Ibid.*, 54).

No protótipo desta parábola (encontrado em Eclesiástico) notamos uma aplicação da figura da viúva que chora, à oração em geral, que então, no fim da parábola, deu lugar a uma discussão específica a respeito da intervenção de Deus em favor da comunidade dos fiéis. O mesmo movimento ocorre aqui. Marshall observa um paralelo histórico mais íntimo:

> De fato, temos uma estrutura semelhante a essa na parábola do filho pródigo, onde uma estória, cuja personagem principal parece ser o pai, e cujo interesse central é retratar o caráter de Deus, acaba tendo um "ferrão na cauda," ao apresentar o quadro do irmão mais velho, e pergunta ao auditório se vai agir como ele. Assim também aqui, depois de retratar o caráter de Deus, a parábola volta-se para uma aplicação em relação aos discípulos, e pergunta se eles demonstrarão uma fé tão persistente como a importunação da viúva (Marshall, 670s.).

Assim, dos pontos de vista lingüístico, teológico e literário, há importantes razões para afirmarmos que tanto a parábola como a aplicação dominical são autenticamente provenientes de Jesus.

INTRODUÇÃO

> E ele lhes estava contando uma parábola sobre o dever de sempre orar e não desanimar/ter medo.

Subentende-se, mediante o texto, que o auditório era composto de discípulos (17:22). A parábola seguinte (18:9-14) é dirigida aos que têm um espírito de justiça própria, como alguns fariseus. No material didático paralelo a respeito de oração (Lc 11:1-13) podemos observar mudança idêntica. Ali, o material inicial é pronunciado para os discípulos (11:1-8), e a parábola/poema acerca dos Dons do Pai (vv. 9-13) é mais provavelmente dirigida aos fariseus (v. págs. 139-143).

A introdução reforça o tema genérico de persistência em oração. Ao mesmo tempo, a aplicação específica no fim da parábola já é aludida nesta introdução. Os fiéis devem ser persistentes na oração não apenas em relação à intervenção decisiva de Deus na história, mas eles devem buscá-lO sempre que Ele parecer distante e a confiança dos crentes vacilar. A solução para o medo é a oração. Em Macbeth, famosa peça de Shakespeare, Macbeth tem medo de que os seus planos falhem. A sua esposa tenta fortalecer o seu ânimo, com a recomendação: "Mas prenda a sua coragem no lugar certo, e assim não falharemos!" (ato 1, cena 7). Macbeth segue essa recomendação, mas assim mesmo os seus planos grandiosos se desintegram, ocasionando tragédia para si mesmo e para todos os que estão ao seu redor. Aqui, uma piedade simples expressa em uma oração confiante é recomendada como solução para o medo que rouba ao crente a sua tranqüilidade, e assim ele suportará tudo. Jesus e o seu pequeno grupo de seguidores enfrentaram rejeição e hostilidade intensificadas de todos os lados. Certamente esta introdução/interpretação generalizada da parábola pode ser considerada como autêntica em relação à situação que Jesus enfrentava, bem como uma introdução apropriada à parábola em estágio posterior da vida da igreja primitiva.

A PARÁBOLA

A primeira estrofe fala do juiz, e a segunda da viúva. A terceira volta ao juiz (com os mesmos temas), e a quarta em seguida volta à viúva. Os três temas JUIZ-DEUS-HOMEM da estrofe número um são repetidos na mesma ordem na terceira estrofe. As estrofes números dois e quatro, a respeito da viúva, apresentam os mesmos temas, mas na última estrofe a ordem é invertida. Não tem sentido cometer mais um ato precipitado *metri causa* e sugerir que a última estrofe pode ter tido o mesmo tema de justificação/vindicação no fim (como a estrofe número três). Este pode ser o caso; se assim não fosse, originalmente a linguagem não deveria estar tão precisamete alinhada (como em muitos casos

de paralelismo nos Salmos). Não obstante, as estrofes estão intactas, sem quaisquer detalhes extra interpretativos. Cada tema tem uma linha correspondente, e o efeito geral é simétrica e artisticamente satisfatório.

1. Certo juíz havia em certa cidade	JUIZ
A Deus ele não temias	DEUS
e a homem ele não respeitava	HOMEM
2 E uma viúva havia naquela cidade	VIÚVA
e ela vinha a ele	VINHA
dizendo: "Vinga-me do meu adversário."	VINGAR
3. Ele não quis fazê-lo por (certo) tempo.	JUIZ
Depois disse para si mesmo: "Embora eu não tema a Deus	DEUS
e não respeite a homem,	HOMEM,
4 no entanto, porque ela me importuna, esta viúva,	VIÚVA
vou vingá-la	VINGAR
para que mediante a sua vinda constante	VINDA
ela me moleste."	

ESTROFE UM — O JUIZ PAGÃO

Certo juiz havia em certa cidade	JUIZ
A Deus ele não temia	DEUS
e a homem ele não respeitava.	HOMEM

Em II Crônicas 19:4-6 Josafá escolhe juízes para a terra e lhes diz:

> ... Vêde o que fazeis, porque não julgais da parte do homem, e sim, da parte do Senhor, e no julgardes ele está convosco. Agora, pois, seja o temor do Senhor convosco; tomai cuidado, e fazei-o; porque não há no Senhor nosso Deus injustiça, nem parcialidade, nem aceita ele suborno.

Estas admoestações são sempre necessárias em qualquer sociedade, e o Antigo Testamento continua procurando estabelecer justiça às portas. Amós, em particular, ficou irado com a corrupção dos juízes (Am 2:6-7; 5:10-13). Na época neo-testamentária o mesmo problema veio à tona. Edersheim (*Life*, II, 287) descreve os juízes da cidade de Jerusalém, costumeiramente tão corruptos, que eram chamados de *Dayyaney Gezeloth* (Ladrões-Juízes) e não *Dayyaney Gezeroth* (Juízes de Proibições), que era o seu verdadeiro título. O talmude fala de juízes de aldeia que estavam dispostos a perverter a justiça por um prato de comida (B. T. *Baba Kamma* 114a). Numa perversão das diretrizes estabelecidas por Josafá o juiz da nossa parábola não se importa nem com o homem nem com Deus. Plummer indica que a palavra freqüentemente traduzida como

"respeitava" (*entripô*) também pode significar "inferiorizar-se, ter um sentimento de reverência" (Plummer, 412). A forma ativa deste verbo é "envergonhar" e a ativa é "ser envergonhado" ou "ter respeito por" (Bauer, 269). Porém, começando com a versão Siríaca Antiga, passando por todas as outras versões sírias e árabes durante mais mil anos, a única tradução que temos aqui no Oriente Médio é: "Ele não é envergonhado diante das pessoas." Um importantíssimo aspecto da descrição do juiz é, desta forma, menos prezado, quando lemos as nossas traduções ocidentais com sua tradição de "respeitar." A idéia é que a cultura tradicional do Oriente Médio é uma cultura de orgulho e vergonha em um grau significativo. Ou seja, um padrão especial de comportamento social é encorajado mediante apelos à vergonha do sujeito envolvido. Os pais não dizem aos filhos: "Isto é errado, Carlinhos" (com um apelo a um padrão abstrato do que é certo e errado) mas "Isto é vergonhoso, Carlinhos" (um apelo ao que estimula sentimentos de vergonha ou sentimentos de orgulho). Numa sociedade assim o vocabulário que cerca o conceito de vergonha é muito importante (v. pág. 132). Uma das críticas mais agudas que se pode fazer a um adulto numa aldeia do Oriente Médio, hoje em dia, é *mà jikhtashi* ("ele não tem vergonha"). A idéia é que tal pessoa faz uma coisa vergonhosa; você lhe diz: "Que vergonha," mas ela não se sente envergonhada. O seu senso interior do que constitui um bom ato e do que é vergonhoso inexiste. Ela não consegue envergonhar-se.

A este respeito estamos tratando de outro caso em que atitudes muito antigas têm expressão. Jeremias, o profeta, teve o mesmo problema. Ele diz que "os sábios serão envergonhados" (Jr 8:9), mas com relação aos profetas e sacerdotes ele escreve:

> Serão envergonhados porque cometem abominação
> sem sentir por isso vergonha;

O texto hebraico usa duas palavras fortes que são traduzidas como "vergonha" (*bwsh, klm*) e fala precisamente do problema enfrentado com o juiz. *Nada* o envergonha. Não há nenhuma fagulha de honra em sua alma, para a qual se possa apelar.

O problema desse juiz não é que ele não "respeita" outras pessoas no sentido de respeitar alguém de cultura ou de posição elevada. Ao contrário, é um caso de incapacidade de sentir a maldade de suas ações na presença de alguém que possa fazê-lo ficar envergonhado. Neste caso ele está ferindo uma viúva desamparada. Ele devia sentir-se envergonhado. Mas o mundo inteiro pode gritar: "Que vergonha!" mas isto não causará nenhuma impressão sobre ele. Ele não *sente vergonha* diante dos homens. Temos exatamente o mesmo conceito e a mesma palavra na parábola dos Lavradores Rebeldes em Lucas 20:13. Os meieiros se recusam a pagar ao dono da vinha a renda da mesma, na forma de alguns

frutos dela. Eles tratam vergonhosamente os servos do proprietário. Finalmente o senhor diz: "Mandarei meu filho amado; pode ser que eles sintam vergonha diante (*entrapêsontai*) dele (assim é de que eles o tratem amavelmente, mas de que na presença dele eles se sintam envergonhados do que haviam feito, e desistam de seus atos rebeldes. Mas ali também os meieiros envolvidos não *conseguiram sentir-se envergonhados.* Em ambos os textos a palavra grega tem este significado. A cultura do Oriente Médio requer este significado, e os pais da igreja no Oriente Médio nos dão este significado para ela, em suas traduções. Assim, temos em Lucas 18 um quadro claro de um homem *muito* difícil. Ele não tem o temor de Deus; o grito de "pelo amor de Deus" não adiantará nada. Ele também não tem um senso interior do que é reto e do que é vergonhoso para o qual alguém possa apelar. Desta forma, o clamor: "Por amor desta viúva desamparada!" semelhantemente será inútil. Obviamente a única maneira de influenciar um homem desses é mediante propinas. A um homem desses é que a viúva se dirige.

ESTROFE DOIS – A VIÚVA DESAMPARADA

E uma viúva havia naquela cidade	VIÚVA
e ela vinha a ele	VINHA
dizendo: "Vinga-me do meu adversário."	VINGAR

No Antigo Testamento a viúva é um símbolo típico dos inocentes, impotentes e oprimidos (cf. Êx 22:22-23; Dt 10:18; 24:17; 27:19; Jó 22:9; 24:3, 21; Sl 68:5; Is 10:2; também Judite 9:4). Isaías 1:17 conclama os governantes e o povo a "interceder pelas viúvas." Depois, no versículo 23, lemos: "cada um deles ama o suborno... e não chega perante eles a causa das viúvas." A tradição legislativa judaica requer que isto seja feito, com base em Isaías 1:17: "a causa de um órfão deve ser sempre ouvida em primeiro lugar; depois, a da viúva..." (Dembitz, 204). Assim sendo, essa mulher tinha direitos legais que estavam sendo violados. A respeito dela, escreve Bruce: "fraca demais para exigir, pobre demais para comprar a justiça" (Bruce, *Parabolic*, 159). Plummer observa: "ela não tinha um protetor para coagir, nem dinheiro para corromper" (Plummer, 412; cf. Marshall, 669). Ibn al-Tayyib comenta acerca da situação da viúva na sociedade do Oriente Médio.

> Em todas as épocas e lugares os ambiciosos têm verificado que as viúvas são vulneráveis à opressão e à injustiça, pois elas não têm alguém para protegê-las. Por isto Deus ordena que os juízes lhes dêem especial consideração, Jer. 22:3 (Ibn al-Tayyib, edição Manqariyūs, II, 312).

Jeremias sugere que "uma dívida, uma promessa, ou uma porção de heran-

ça está sendo negada a ela" (Jeremias, *Parables*, 153); e, como observa Bruce, "Com toda a certeza uma viúva tinha muitos adversários, se tivesse algo que pudesse ser devorado" (Bruce, *Parabolic,* 159). O problema é certamente monetário porque, de acordo com o Talmude, um erudito qualificado podia decidir acerca de causas monetárias, individualmente" (B. T. *Sanhedrim* 4b, Sonc., 15).

O clamor dela é um grito pedindo justiça e proteção, e não vingança. Smith traduz da seguinte maneira: "Faze-me justiça em relação ao meu oponente" (C. W. E. Smith, 186).

À guisa de sumário, até aqui a parábola apresenta três pressupostos:

1. A viúva está do lado do direito (e a justiça lhe está sendo negada).

2. Por alguma razão, o juiz não deseja servi-la (ela não pagou o suborno?).

3. O juiz prefere favorecer o adversário dela. (O adversário tem influência, ou pagou suborno.).

Smith comenta:

> Pode ser que ele presumisse que ela era incapaz de recompensá-lo, e podemos presumir ainda mais que era-lhe vantajoso deixar que o opressor dela ganhasse a causa 9G.W.F. Smith, 186s.).

No século passado, um viajante ocidental testemunhou no Iraque uma cena que nos apresenta o quadro mais amplo que está por detrás desta parábola; Ele escreve:

> Foi na antiga cidade de Nisibis, na Mesopotâmia. Logo na entrada da cidade, a um lado da porta ficava a prisão, com grades nas janelas, através das quais os prisioneiros estendiam os braços e pediam esmolas. Do lado oposto ficava um edifício grande: a corte de justiça do lugar. Em um estrado um pouco mais alto ao fundo do salão assentava-se o *Kadi*, ou juiz, semienterrado em almofadas. Ao redor dele estavam assentados ou acocorados vários secretários e outros notáveis da cidade. A população se aglomerava no resto do saguão, uma dezena de vozes clamando ao mesmo tempo, cada uma dizendo que a sua causa devia ser ouvida em primeiro lugar. Os litigantes mais prudentes não participavam daquela desordem, mas faziam comunicações sussurradas com os secretários, passando propinas, eufemisticamente chamadas de honorários, às mãos de um ou de outro... Quando a cobiça dos subalternos estava satisfeita, um deles sussurrava ao ouvido do *Kadi* que imediatamente chamava esta ou aquela causa. Parecia ser costumeiramente considerado normal que o julgamento seria feito em favor

> do litigante que pagasse a propina mais elevada. Nesse ínterim, uma mulher pobre, na extremidade da multidão, interrompia incessantemente as audiências com gritos sonoros pedindo justiça. Recomendavam-lhe severamente que ficasse em silêncio, e mencionaram repreensivamente que ela vinha ao fórum todos os dias. "E assim continuarei fazendo," gritou ela, "até que o *Kadi* me ouça." Por fim, no fim de uma causa, o juiz impacientemente perguntou: "O que deseja aquela mulher?" Depressa contaram-lhe a história dela. O seu único filho fora convocado pelo exército, e ela estava sozinha, e não conseguia cultivar o seu sítio; não obstante, o coletor de impostos a havia forçado a pagar os impostos, dos quais, como viúva solitária, ela podia ser isenta. O juiz fez umas poucas perguntas, e disse: "Que ela seja isenta." Desta forma, a perseverança dela foi recompensada. Se ela tivesse dinheiro para corromper um contínuo, ela poderia ter sido isenta muito tempo antes (Tristam, 228s.).

Uma longa lista de comentaristas, deste Plummer até Jeremias, notou que este relato ajuda muito em preencher os detalhes culturais que consistem o pano de fundo da parábola. Não obstante, há um elemento importantíssimo tanto na parábola quanto no relato de Tristam, que passou despercebido. Ordinariamente no Oriente Médio as mulheres não vão ao fórum. O Oriente Médio era e é um mundo dos homens, e não se espera que as mulheres participem com os homens do mundo de empurra-empurra e gritos descrito acima. Além do mais, temos evidência dos tempos antigos, de origem judaica, no Talmude, confirmando o que dizemos. O trabalho *Shebuoth* diz:

> Então, os homens vão ao forum, e as mulheres nunca vão ao fórum?... – Você pode dizer: Não é costume as mulheres fazerem isto, porque "a filha do Rei é toda gloriosa no interior," (nota: Sl XLV, 14; a filha do rei, isto é, a mulher judia, é modesta, e fica dentro de sua casa tanto quanto possível) (B. T. Shebuoth 30a, Sonc., 167).

À luz desta resistência em permitir que as mulheres apareçam no tribunal, pode-se entender a sua presença ali como demonstração de que ela está inteiramente só, sem nenhum homem na família que fale por ela. Este pode ser o pressuposto da estória. Neste caso, estaria sendo enfatizado o seu total desamparo.

No entanto, há outro elemento ainda mais importante. Durante a guerra civil libanesa de 1975-76, uma camponesa palestina, minha conhecida, foi envolvida em uma tragédia. O seu primo desapareceu. Pensou-se que ele tivesse sido raptado por um dos muitos grupos armados que lutavam na cidade de Beirute. Toda a família passou a procurá-lo ou a seu corpo. Ele era o filho único de mãe viúva, e não fazia parte de nenhum dos grupos paramilitares. Desesperada, a família mandou uma delegação de três *mulheres* camponesas a avistar-se com o líder político/militar das forças esquerdistas da região em que ele havia desa-

parecido. O homem que elas foram ver era uma figura internacionalmente conhecida, militar e politicamente poderosa. Essas três mulheres abriram caminho aos gritos até conseguirem uma audiência com ele, e uma vez lá, lançaram uma torrente de palavras ásperas à sua face. Toda a cena me foi vivamente descrita por meu amigo camponês, no dia seguinte. Eu perguntei especificamente: "O que teria acontecido se os homens da sua família tivessem dito aquelas palavras àquele líder?" De olhos arregalados e com um aceno de cabeça, ele disse: "Oh, eles teriam sido mortos imediatamente." Tristam ouviu "uma dúzia de vozes gritando ao mesmo tempo, cada uma dizendo que a sua causa devia ser a primeira a ser ouvida." Assim sendo, *muitas* pessoas estavam gritando. Como foi que a *viúva* conseguiu chamar a atenção? Obviamente os seus gritos eram diferentes dos outros. Na sociedade tradicional do Oriente Médio, as mulheres são geralmente impotentes em nosso mundo de homens. Mas ao mesmo tempo, elas são respeitadas e honradas. Os homens podem ser maltratados em público, mas nunca as mulheres. No caso do meu amigo palestino, a família havia enviado *deliberadamente* uma delegação de mulheres, porque elas podiam expressar abertamente os seus sentimentos de dor e traição em linguagem que indubitavelmente desencadearia uma reação. Os homens não teriam podido dizer as mesmas coisas e continuar vivos. Estes mesmos antecedentes são expressos no resto da parábola.

ESTROFE TRÊS – O JUIZ RELUTANTE

Ele não quis fazê-lo por (certo) tempo.	JUIZ
Depois disse para si mesmo: "Embora eu não tema a Deus	DEUS
e não respeite a homem	HOMEM

ESTROFE QUATRO – A VIÚVA VINGADA

"no entanto, porque ela me importuna, esta viúva,	VIÚVA
vou vingá-la	VINGA
para que mediante a sua vinda constante	VINDA
ela me moleste."	

Aceitamos cautelosamente no texto a palavra "certa." Ela ocorre no Codex Bezae e algumas das versões siríacas, latinas e cópticas. Ela reforça o paralelismo entre as estrofes números um e três, mas pode não ser original. De qualquer forma o juiz confessa a exatidão do julgamento feito a respeito do seu caráter. Ele sabe que não teme a Deus e que ninguém pode exigir que ele preste contas, levando-o a ficar envergonhado. Se alguém lançar contra ele acusações como estas, elas não terão nenhum efeito.

Na frase "disse para si mesmo" temos o que Black chamou de "conhecido semitismo... 'falar à mente,' 'pensar' " (Black, 302). Esta espécie de solilóquio é comum nas parábolas (cf. o Rico Insensato, o Filho Pródigo, o Mordomo Injusto, o Senhor da Vinha) e com a expressão idiomática semita mencionada acima, marca a autenticidade da parábola.

A palavra aqui traduzida como "ela me moleste" é uma expressão que significa "atingir debaixo do olho" (I Co 9:27) e tem levado muitos comentaristas a sugerir que o juiz tinha medo de que a mulher se tornasse violenta (Linnemann, 185). Mas a linguagem não requer esta interpretação, e o ambiente cultural do Oriente Médio a exclui. A viúva pode dizer aos berros toda sorte de insultos contra ele, mas se tentar tornar-se violenta, será removida à força, e não terá permissão para retornar. Basta! Derrett argumenta que esta palavra significa "enegrecer a face" (Derrett, *Judge*, 189-191). Ele observa corretamente que esta frase é comum em todo o Oriente. Contudo, ela significa "destruir a reputação" e descreve um homem com um senso de honra pessoal, que ele está ansioso por preservar. O nosso juiz não tem essa honra pessoal. Derrett percebe a objeção, e tenta defender a sua interpretação, sugerindo que a frase é imparcial. Contra Derrett, podemos argumentar que "A Deus ele não temia e a homem ele não respeitava" dá a entender claramente que é uma declaração negativa de gume duplo, e não cumprimento e insulto em parte. Assim, de fato o juiz é realmente desavergonhado, e ninguém consegue "enegrecer a sua face." Mais uma vez, preferimos a tradição longa e rica da tradução árabe, que apresenta variações de "para que ela não me dê dor de cabeça!" Ibn al-Tayyib é particularmente elucidador. Ele nota que esta linguagem pode referir-se a um golpe na cabeça, e diz: "Este exagero da parte do juiz deve indicar a extensão a que a persistência dela o irritou" (Ibn al-Tayyib, edição Manqariyūs, II, 312).

A expressão grega *eis telos*, traduzimos como "constante." Ibn al-'Assāl dá a ela uma ênfase adicional com a redação "para que ela não continue a vir e a me molestar para sempre." A frase grega é forte e dá a entender um desejo de continuar para sempre. O juiz está convencido de que a mulher jamais desistirá. T. W. Manson chama isto de "guerra de atrito" entre os dois (*Sayings*, 306).

Como já observamos, esta parábola é um caso claro do princípio rabínico de "do mais leve para o mais pesado" (*qal wahomer*). Esta mulher está aparentemente em uma situação desesperadora. Ela é uma mulher num mundo de homens, uma viúva sem dinheiro nem amigos poderosos. Não se pode apelar ao juiz mediante um senso de dever para com Deus, e nenhum ser humano pode fazê-lo ficar envergonhado de qualquer ato mau que ele venha a perpetrar contra os inocentes. Não obstante, essa mulher não apenas consegue uma audiência, mas também consegue que a causa seja decidida em seu favor. Considerada com esta introdução, a idéia principal da parábola é sem dúvida persistência na oração. Se as necessidades dessa mulher são supridas, *quanto mais* as necessidades dos piedosos que oram não a um juiz iníquo, mas a um Pai amoro-

so. Embora a sua situação pareça ser desencorajadora e desesperada, não será tão má quanto a dessa viúva. Eles podem ficar certos de que as suas petições são ouvidas e atendidas. Quando o medo se apossa do coração do crente, ele é desafiado a orar, e a orar continuamente em face de todos os desânimos, com plena consciência de que Deus agirá tendo em vista os seus melhores interesses.

Os versículos 6-8 há muito têm sido chamados de *crux intepretum*. Nossa intenção não é recapitular todas as soluções tradicionais e debater cada uma por sua vez (Marshall, 674-77); pelo contrário, vamos expor a nossa maneira de entendê-los, com a esperança de que isto possa ajudar a contribuir para uma solução dos problemas existentes aí. Uma tradução literal do texto com os seus paralelismos, apareceria desta forma:

1	Não *executará* Deus *vindicações dos seus eleitos*	(futuro)
2	aqueles que clamam a ele dia e noite?	(presente)
3	Também ele é tardio em irar-se com eles.	(presente)
4	Eu vos digo que ele *executará vindicação em favor deles* apressadamente.	(futuro)
5	Contudo, quando o Filho do homem vier, encontrará fé na terra?	

A terceira linha é tradicionalmente lida como interrogação, e a palavra chave *makrothumeo*, traduzida como "paciência" ou "demorado" (cf. ARA: "embora pareça demorado em defendê-lo?"). A quinta linha é problemática, e muitos pensam que ela é uma conclusão final do evangelista ou da Igreja, ou uma frase separada de Jesus, acrescentada a este ponto pelo evangelista ou sua fonte. Considerando quaisquer destas hipóteses como possibilidades, a frase final claramente indica um sentimento de temor com respeito à qualidade da fé da comunidade dos crentes. *Alguém* está nervoso (Jesus, ou a Igreja, ou a fonte de Lucas, ou Lucas) por causa dos exemplos menos do que perfeitos de fé existentes ao seu redor, que não exibem a disposição de suportar tudo que a mulher da parábola havia exibido (acerda de *pistis* com o artigo, cf. Marshall, 676). O autor desta linha aparentemente está com medo de que os crentes desanimem de orar, e por isto desanimem, e no processo, percam a fé. Mas por que esse nervosismo é expresso aqui? Sugerimos que a resposta a esta pergunta esteja nas quatro linhas imediatamente anteriores. A linha três contém o âmago da discussão.

Ao considerar a linha número três, enfrentamos dois problemas: Qual é o significado da palavra que a ARA traduz como "demorado"? E ele é uma declaração ou uma interrogação? Portanto, em primeiro lugar, a tradução desta palavra chave. A palavra propriamente dita (*Makrothumeô*) é uma das grandes palavras que no Novo Testamento é traduzida como "paciência." Mas a tradução acima de "demorado" não lhe faz justiça. O Novo Testamento tem três palavras que são traduzidas como "paciência", e todas elas são aplicadas a

Deus. A primeira é *anochē* e aparece em Romanos 2:4 e novamente em 3:26. Deus tem uma *clemência* divina ao deixar passar os pecados anteriores. O segundo tipo de paciência é *hipomonē*, que é a paciência do sofredor, e é ilustrada mais claramente por Cristo na cruz. Depois, em Romanos 2:4 *anochē* é ligada com a palavra que estamos estudando (*makrotumia*) e é usada no contexto de julgamento e misericórdia. Literalmente *makrothumia* aplica-se à pessoa que pode e deve "afastar a sua ira." É a paciência do vencedor que se recusa a exercer vingança. T. W. Manson a traduz como "remove a sua ira para bem distante" (*Sayings*, 307). Um exemplo clássico desta virtude pode ser o de Davi, com uma espada na mão, ao lado de Saul, que dormia. Saul havia chegado ali para matar Davi, mas este penetrara no acampamento daquele, e poderia facilmente tê-lo matado. Os companheiros de Davi querem que ele se vingue, mas ele mostra grande *makrothumia*; ele afasta a sua ira, e recusa-se a atender os apelos deles (I Sm 26:6-25). Obviamente esta é uma qualidade que Deus deve exercer ao relacionar-Se com os pecadores. Em Êxodo 34:14 Deus diz a Moisés que Ele é tanto "tardio em irar-se" e ao mesmo tempo "gracioso." Horst, em seu artigo acerca de *makrothumia* descreve esta qualidade de Deus da maneira como ela se manifesta em Sua maneira de tratar o Seu povo. Horst escreve que Ele é o "Deus que restringirá esta ira e fará com que a Sua graça e longanimidade dominem. A ira e a graça de Deus são os dois polos que constituem a amplidão da sua longanimidade" (Horst, *TDNT*, IV, 376). A mesma disposição de Deus de restringir a Sua ira e desta forma ser misericordioso, aparece no Livro da Sabedoria (*cí.* 50 A.C.). Este texto descreve Deus como "tardi em irar-se" e ao mesmo tempo "misericordioso" (15:1). A este respeito, o autor escreve: "Se pecarmos, não deixamos de ser teus, conhecendo a tua grandeza" (v. 2). Desta forma, Deus coloca de lado a Sua ira, e mostra misericórdia para com o crente, embora este tenha pecado. Mais uma vez Horst nos ajuda, ao descrever esta maneira de entender esta palavra: "juntamente com esta ira há uma restrição divina que adia a sua operação até que algo aconteça no homem, que justifique esse adiamento" (Horst, *TDNT*, IV, 376). Uma ilustração maravilhosa deste fato (observada por T. W. Manson) é dada pelos rabis. Eles falam de um rei que estava pensando onde acampar as suas tropas. Ele decidiu localizá-las a certa distância da capital, de forma que no caso de desobediência civil, levaria algum tempo para que elas chegassem. Nesse ínterim os rebeldes teriam oportunidade de cair em si e "Assim, argumenta-se, Deus conserva a Sua ira a certa distância, a fim de dar a Israel tempo para se arrepender" (T. W. Manson, *Sayings,* 308; cf. P. T. *Taanith*, 11.65b).Ao mesmo tempo, de acordo com Ben Sirach (Eclesiástico 35:19-20), Deus não tem *makrothumia* para com os gentios. Como notamos acima, ele escreve:

> E o Fortíssimo não usará mais de paciência (*makrothumia*)
> (com os opressores),
> mas quebrantará o seu espinhaço
> e vingar-se-á das nações.

Aqui, mais uma vez, encontramos a palavra *makrothumia*, que faz parte da linguagem da salvação, onde é usada para descrever os atos do Senhor para com o Seu povo, e *não* para com as nações. Para com os gentios/nações Ele não tem *makrothumia.*

No Novo Testamento verificamos que este mesmo pensamento é expresso na parábola do Servo Não Perdoador (Mt 18:23-35). O servo deve a seu senhor dez mil talentos, e não é capaz de pagar (v. 25). O senhor (obviamente irado) ordena que toda a família seja vendida como escrava. O servo cai aos seus pés implorando-lhe: "Senhor, tem paciência comigo (*makrothuméson ep'emoi*) que eu lhe pagarei tudo." Isto é, ele pede a seu senhor que coloque a sua ira de lado, que tenha paciência. E o senhor o faz.

Recorrendo ao resto do Novo Testamento, o mesmo significado de "colocar a ira de lado" é evidenciado em cada caso em que esta palavra é aplicada a Deus. Em Romanos 2:4 ela é um atributo de Deus, e está ligada ao arrependimento. Em Romanos 9:22 ela está ligada a ira. Em I Timóteo 1:16 Jesus coloca de lado a sua ira contra Paulo. Em I Pedro 3:20 Deus exerceu a sua *makrothumia,* "não querendo que nenhum pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento". Finalmente, em 3:15, que é paralelo ao versículo 9, o leitor é instado a "ter por salvação a *makrothumia* de nosso Senhor" (obviamente este afastamento da ira é parte necessária da salvação). Esta acepção imutável de *makrothumia* deve agora ser aplicada ao presente texto.

Em seu artigo acerca da *makrothumia*, Horst discute a nossa parábola. Ele liga a questão da longanimidade da linha três com o tema da vingança na linha quatro. Ele afirma que ekdikasis ("vindicação") em nossa passagem significa

> não apenas o juízo final para os adversários, mas também um sério autoexame dos eleitos. Quando vier o Filho do Homem, encontrará Ele fé na terra? (v. 8b). Somente por fé eles podem entrar na *ekdikasis* (vindicação) do juízo final, e orar pela sua vinda. Assim, a *makrothumein* (demora em irar-se) de Deus é para eles um intervalo necessário de graça, que deve acender a fé e a oração que move montanhas (17:6 par.). Na *makrothumein* de Deus há agora a possibilidade da existência de crentes diante de Deus... na confiança de que eles possam suplicar-lhe a Sua justiça e graça (Horst, *TDNT*, IV, 381).

Sobretudo, Horst argumenta que a frase em questão é uma afirmação, e não interrogação, que ela se aplica aos eleitos, e que ela não pode significar "demora" (Ibid.; cf. também Bruce, *Parables*, 164). Concordamos em que a interpretação de Horst é correta, e que ela é essencial para que se tenha uma compreensão adequada desta parábola. A frase em questão deve ser lida como afirmativa, e *makrothumia* não significa "demora," mas relaciona-se com a disposição de Deus de afastar a Sua ira para bem longe, por causa dos pecados

dos eleitos. *De fato* Deus vingará os Seus eleitos, que clamam a Ele dia e noite. Mas esses mesmos eleitos também são pecadores, e não santos sem pecado. Se Ele não estiver disposto a colocar a Sua ira de lado, eles *não* podem aproximar-se dEle em oração, e não podem ousar clamar por vingança, a não ser que, como diz Amós, o Dia do Senhor seja de trevas, e não de luz (Am 5:18-20). O ato de pedir vingança ou vindicação *não* os torna justos. Como no caso dos entusiastas políticos encontrados em Lucas 13:1-5, uma causa justa não produz um povo justo. Da mesma forma aqui, um clamor sincero pedindo a intervenção de Deus para vindicar os eleitos não os torna, por si mesmo, santos em Sua presença. Só na medida em que Deus estiver disposto a "colocar a Sua ira de lado" é possível que eles O invoquem dia e noite e "orem e não esmoreçam." Só com o exercício liberal da Sua *makrothumia* para com *eles* Deus pode vindicá-los a todos.

O paralelismo invertido das quatro linhas ajuda a reforçar a interpretação do texto mencionada acima. As duas primeiras linhas constituem na interrogação, e as outras duas propiciam a resposta. Os tempos dos verbos reforçam o paralelismo com uma seqüência segundo o padrão ABBA. A primeira linha pergunta: "Deus *vingará* (futuro) os Seus eleitos?" Isto é respondido na quarta linha, que lhe é correspondente: "Ele os *vingará* (futuro) depressa!" Na segunda linha encontramos que eles clamam (presente) a Ele dia e noite. Este clamor é respondido na terceira linha, em que Deus *é* (presente) demorado em irar-se com eles.

A divergência teológica com Ben Sirach é importantíssima. Como já observamos, Ben Sirach também usa a parábola da viúva. A sua parábola também passa da oração em geral para uma discussão acerca da vindicação do povo de Deus. Ele também menciona a demora de Deus em irar-se. Mas em Sirach essa idéia suscita um ataque quase vingativo contra os gentios. Deus *não* será demorado em irar-se com os gentios, mas esmagará os seus órgãos genitais. Em agudo contraste com isso, o texto de Lucas *não* tem palavras de julgamento contra os adversários dos fiéis. Pelo contrário, o relato se encerra com uma pergunta desafiadora, uma esperança ansiosa de que o Filho do homem coloque a Sua ira de lado, para que pelo menos eles possam clamar a Ele. Assim sendo, este texto não é uma simples questão de Deus estar retardando a salvação, mas da disposição de Deus em afastar o julgamento.

Finalmente, a questão da natureza da vindicação de Deus requer uma breve reflexão. Para Ben Sirach a forma desta vindicação é expressa. Os ímpios serão esmagados, eliminados, quebrados, e receberão a paga de seus feitos. O Seu povo se regozijará na Sua misericórdia (35:23). Em nossa aplicação parabólica, não há detalhes. A vingança dos gentios, de maneira significativa, está (como já notamos) ausente. Mas, em relação aos fiéis, como é que Deus os vinga? Isto é só uma promessa para o fim dos tempos (por próximos que possam estar esses tempos) ou o texto sugere uma dinâmica para o presente? Os tempos dos verbos que se referem a essa vindicação são futuros.

Mas significam eles, necessariamente, um futuro distante? Esta passagem está em Lucas 18. O começo da história da paixão está apenas a poucos versículos desta passagem. Os inimigos de Jesus estão reunindo as suas forças para o ato final da sua oposição. Deus *o* vingará? Uma resposta clara é dada ao leitor, mas que resposta! Sim, Deus vingará o Seu Filho, que também ora a Ele dia e noite, mas essa vingança *será vista na ressurreição, e virá por meio de uma cruz.* Durante séculos a casa do Islão tem tropeçado na ofensa da cruz. Para eles Jesus é um grande profeta. Nos Salmos Deus diz: "Não toqueis nos meus ungidos, nem maltrateis os meus profetas" (105:15). Se isto é verdade, pergunta o Islão, onde está a vingança de Deus em favor do Seu profeta, na narrativa da paixão? Como pode ser verdadeira a história da cruz? Em uma tentativa de permitir a vingança de Jesus por parte de Deus, a história da cruz é reformulada na tradição islâmica, para permitir uma operação divina de resgate antes do Calvário, e a crucificação de um substituto. Mas não é válida a questão islâmica? Onde está a vindicação de Deus? E, certamente, a resposta correta é de que vindicação *deste* profeta por parte de Deus excede em muito os sonhos mais extraordinários dos seus seguidores. Ele foi vindicado em um túmulo vazio, e o caminho para o túmulo vazio passava pelo Gólgota. Se esta foi a vingança de Jesus, como será a dos seus discípulos?

Os versículos finais desta passagem (18:6-8) têm sido lidos por séculos a fio no contexto da expectativa da *parusia*. Pode até ser que este seja o contexto em que o próprio Lucas os entendia, e talvez o fizesse de maneira apropriada. Mas não é possível ver uma aplicação inicial destes textos no ministério do próprio Jesus? Deus vai vindicá-lO e ao pequeno grupo de seguidores amedrontados que lançaram a sua sorte com ele? T. W. Manson revela que a eleição era de serviço, e não de privilégio.

> Eles não são prediletos mimados da Providência, mas o *corps d'élite* do exército do Deus vivo. Por serem o que são, eles estão predestinados a sofrer às mãos dos ímpios; e em muitos casos, o selo da eleição é o martírio (*Sayings*, 307).

À medida que o medo aumenta durante a aproximação final de Jerusalém, ele é aludido nesta parábola. A promessa clara é de que Deus de fato os vingará, e o fará depressa!

Por fim, a que interpretação foram os discípulos levados, e que conglomerado de temas teológicos compõe o tecido do significado desta parábola? Para os discípulos, a resposta esperada certamente era algo como esta:

> Quando se ajuntarem as nuvens negras de oposição intensificada, não precisamos temer. Deus afastou para bem longe a Sua ira, e nos ouve. Precisamos confiar e ser firmes na oração. Não estamos apelando para um juiz enfadado, mas para um Pai amoroso que vindicará os Seus eleitos e o fará bem depressa.

O conglomerado de temas teológicos é o seguinte:

1. A oração vence o medo.

2. A persistência na oração é parte integrante da piedade.

3. Em oração o crente se dirige a um Pai amoroso (e não a um juiz caprichoso).

4. Deus precisa, e de fato o faz, colocar de lado a Sua ira para poder ouvir as orações dos fiéis, pois o seu clamor de vindicação não os torna santos.

5. Deus está operando na história, e *realizará* os Seus objetivos e vingará os Seus eleitos.

6. Uma mulher é usada como exemplo para os fiéis emularem, Ben Sirah começa com uma mulher, e depois passa para uma figura masculina. Jesus começa com uma mulher e depois faz aplicação para os eleitos em geral. Está ausente aqui a tendência machista de Ben Sirach. Assim, a condição das mulheres na comunidade dos fiéis é melhorada pela forma pela qual esta parábola é contada.

7. O clamor pedindo vindicação requer auto-exame, para que os próprios fiéis não fracassem em conservar a fé.

Mais uma vez, uma série de temas teológicos de peso nos fala a partir de uma estória enganosamente simples.

13

O FARISEU E O PUBLICANO
(Lucas 18:9-14)

O Texto:

E ele contou para certas pessoas que se consideravam justas e desprezavam os outros, esta parábola:	INTRODUÇÃO
1. "Dois homens subiram ao templo para orar: um era fariseu, e o outro um coletor de impostos.	DOIS SOBEM FARISEU, COLETOR
2. O fariseu postou-se de pé, sozinho, orando assim: 'Deus, agradeço-Te porque não sou como os outros homens:	SUA MANEIRA SUA ORAÇÃO
3. Roubadores, injustos, adúlteros, nem mesmo como este coletor de impostos	COLETOR DE IMPOSTOS (IMAGEM)
4. Jejuo duas vezes por semana; dou o dízimo de tudo o que possuo.	A SUA JUSTIÇA PRÓPRIA
5. Mas o coletor de impostos, de pé, ao longe, nem ousava levantar os olhos para o céu.	COLETOR DE IMPOSTOS (A REALIDADE)
6. mas batia no peito, dizendo: 'Deus! faz uma expiação por mim, um pecador.'	SUA MANEIRA SUA ORAÇÃO

7. Eu vos digo que ele desceu para sua casa justificado, e não aquele outro."

DOIS DESCEM
COLETOR DE IMPOSTOS, FARISEU

Pois todo o que se exalta será humilhado,
e aquele que se humilha será exaltado.

(CONCLUSÃ(

Esta famosa parábola há muito tempo tem sido considerada como uma simples estória acerca do orgulho, da humildade, e da atitude apropriada para a oração. É claro que estes temas estão presentes. Não obstante, como no caso de muitas parábolas que examinamos, um exame mais detido descobre uma apresentação teológica mais profunda, que tradicionalmente passa despercebida. Aqui também uma palavra chave pode ser traduzida de maneira significativamente diferente da tradição comum das traduções que há entre nós. Mais uma vez, um exame mais detido da cultura e do estilo descobre um conteúdo teológico que de outra forma ficaria obscurecido. A forma de balada parabólica notada em muitas das parábolas anteriores, também é evidenciada aqui. Neste caso as estrofes são invertidas em sua relação uma com a outra. A forma de balada parabólica será examinada em primeiro lugar, e depois os antecedentes culturais e religiosos da parábola. A nossa interpretação tentará manter estes fatores como centro das atenções. Façamos primeiramente, portanto, um exame da forma literária exposta acima.

Uma série de temas paralelos marca esta parábola como outra das baladas parabólicas de sete estrofes (cf. Lc 10:30-35; 14:16-23; 16:1-8). Depois da introdução (que é suprida por Lucas ou sua fonte), a parábola se inicia com dois homens subindo ao templo (1). A parábola termina com os mesmos dois homens descendo, mas agora a sua ordem é inversa. O coletor de impostos agora é mencionado em primeiro lugar (7). As estrofes 2 a 6 sem dúvida também formam um par. O comportamento de cada homem é mencionado em primeiro lugar (em cada caso), e depois a sua conversa direta com Deus. Em cada estrofe a segunda linha é uma explicação da maneira como cada um dos adoradores se considera. As estrofes 3 e 5 se concentram no coletor de impostos. Ele é mencionado especificamente em cada uma delas. No entanto, há um agudo contraste entre os dois quadros. A estrofe 3 mostra o coletor de impostos visto através dos olhos do fariseu, enquanto que a estrofe 5 é a realidade daquele homem, da forma como é visto pela pessoa que conta a estória. O centro, na estrofe 4, é uma apresentação da defesa que o fariseu faz da sua justiça própria. Este tema de justiça é depois repetido no fim das sete estrofes (característica comum nesta forma literária). Outro artifício literário comum a esta forma de paralelismo invertido é o ponto de retorno, que ocorre pouco depois do centro da estrutura. Esta característica aparece aqui na estrofe 5, onde a estrofe dá meia volta com a surpreendente frase: "Mas o coletor de impostos..." Somente um paralelismo não está em equilíbrio perfeito. Somos informados como cada um dos participantes estava em pé. Mas o primeiro aparece na estrofe 2 e o

segundo na 5. É possível ver os movimentos da parábola de maneira simplificada, que expõe estas duas idéias em equilíbrio. Seria o seguinte:

Dois subiram
O fariseu ficou em pé
e orou
O coletor de impostos ficou em pé
e orou
Dois desceram.

A dificuldade com esta estrutura é que a oração do fariseu é de cinco linhas, enquanto que a do coletor de impostos cabe em apenas uma linha. E também, a base para a justiça própria do fariseu (estrofe 4) perde a sua proeminência no centro. Outros paralelismos íntimos da balada ficam obscuros quando este elemento de como eles ficaram de pé é trazido em justaposição. Assim, preferimos considerar a primeira estrutura, sugerida acima, como a pretendida pelo autor. Esta parábola, como a do Bom Samaritano, é considerada como deliberadamente estruturada com sete estrofes que se invertem com um clímax no centro. A introdução foi acrescentada pelo editor, e a estrutura reforça a opinião de que a conclusão também pode ser estranha à parábola, que termina na estrofe 7. Cada linha dupla precisará ser examinda separadamente.

INTRODUÇÃO

> E ele contou para certas pessoas que se consideravam justas e desprezavam os outros, esta parábola.

Esta introdução, indubitavelmente, foi acrescentada pelo evangelista ou por sua fonte. Como tal, ela é uma interpretação da parábola. O intérprete diz ao leitor que o assunto é *justiça* e, em particular, justiça própria. T. W. Manson comenta que a parábola se destina aos que

> tinham em si mesmos e em seu poder o tipo de fé que os vasos mais fracos se contentam em ter em Deus, e a base ou alicerce da sua confiança eram as suas próprias realizações no campo da piedade e da moralidade (*Sayings*, 309).

Séculos antes, Ibn al-Tayyib chegou à mesma conclusão. Em seu comentário a este versículo, ele observa: "Cristo percebera que algumas das pessoas que se aglomeravam ao seu redor confiavam, para a sua salvação, na sua própria justiça, e não na misericórdia de Deus" (Ibn al-Tayyib, edição de Manqa-

riūs, II, 313). Como observamos acima, de fato aqui se trata da questão da humildade na oração. Contudo, o tema da justiça e de como ela é alcançada, é indicado pelo versículo 9 como idéia central da parábola.

Noutro lugar já argumentamos que o material da seção central de Lucas foi compilado por um editor pré-lucano. Esse editor/teólogo colocou esta parábola no seu esboço juntamente com outros materiais a respeito do assunto da oração. Desta forma *ele* a identificou como uma parábola acerca de oração, e de fato ela o é. Não é muito provável que esse editor/teólogo, tendo colocado esta parábola em uma coleção de material acerca da oração, depois escrevesse uma introdução que enfatizasse um aspecto diferente da teologia da parábola. Portanto, esta introdução interpretativa é atribuível a um comentarista cristão bem primitivo, que escreveu antes da compilação da Narrativa de Viagem, ou ao próprio Lucas. Todavia, se esta introdução é atribuível a um evangelista bem primitivo, ao editor da Narrativa de Viagem, ou a Lucas, de qualquer forma ela precisa ser levada a sério. Como observaremos, esta parábola está literalmente apinhada de palavras que indicam o tópico de justiça, e como ela é alcançada. Assim sendo, esta introdução é claramente apropriada à mensagem interna da parábola. Isto nos leva à parábola propriamente dita.

1. "Dois homens subiram ao templo para orar: um era um fariseu, e o outro um coletor de impostos."	DOIS SOBEM FARISEU, COLETOR DE IMPOSTOS

O fariseu é mencionado em primeiro lugar, e depois o coletor de impostos. Ambos *sobem*. Mas quando chega a hora de *descer*, o coletor é mencionado em primeiro lugar.

Tradicionalmente temos presumido que o ambiente da parábola é o de devoluções particulares. Este pressuposto tem colorido profundamente a maneira como nós, na tradição ocidental, temos traduzido e interpretado o texto. O povo do Oriente Médio lê o mesmo texto e subentende que é uma parábola acerca da adoração pública. A observação de Ibn al-Tayyib é típica, quando ele comenta o fato de o publicano estar de pé, "ao longe," e diz: "isto é, longe do fariseu e *do resto dos adoradores no templo*" (Ibn al-Tayyib, edição de Manqariyūs, II, 315; itálicos meus). Aqui, Ibn al-Tayyib afirma a presença de uma congregação de adoradores, quase de passagem. Este pressuposto tem base no texto, como veremos.

Uma parte do problema do Ocidente é que o verbo "orar" em português e nas outras línguas ocidentais é usado quase exclusivamente para designar devoções particulares, e o verbo "adorar" é usado para a adoração congregacional. Todavia, na literatura bíblica, o verbo "orar" pode ter qualquer um dos dois significados. Em Lucas 1:10 Zacarias está participando do sacrifício diário de expiação no templo, e chega a sua vez de queimar incenso no Santuário. Nesse ínterim, "toda a multidão de povo permanecia do lado de fora, orando." Je-

sus cita Isaías 56:7, onde o templo é chamado "casa de oração" (Lc 19:46). A famosa lista de interesses dos cristãos primitivos em Atos 2:42, inclui o ensino dos apóstolos e a comunhão, o partir do pão e *as orações*. Nesta lista a palavra "orações" é sinônimo de adoração comunitária. Atos 16:13, 16 fala de um lugar de adoração pública como "lugar de oração." Estes e muitos outros textos tornam claro que o contexto de uma determinada passagem é que deve determinar se o verbo "orar" significa adoração coletiva ou devoções particulares. Quando Jesus sobe sozinho a um monte para orar, obviamente o contexto é de devoções particulares. Mas nesta parábola há uma série de indicadores claros de que estamos tratando de adoração coletiva, e não de devoções particulares. Primeiro, especificamente, *duas* pessoas sobem a um lugar de adoração pública ao mesmo tempo. Segundo, elas descem ao mesmo templo (lugar de adoração pública) é mencionado especificamente. O povo contemporâneo do Oriente Médio dá o mesmo significado duplo ao verbo "orar." Mas quando ele, como cristão, diz: "Estou indo à *igreja* para orar," ou como maometano, comenta: "Estou indo à *mesquita*, para orar," todo mundo sabe que estão referindo-se a adoração coletiva, e não as devoções particulares. A mesma coisa acontece com esta parábola: a menção do templo acrescenta grande peso ao pressuposto de que o significado pretendido é de adoração coletiva. Quarto: como notaremos abaixo, o texto nos diz que o fariseu "postou-se de pé, sozinho." O pressuposto óbvio é de que ele se colocou separadamente dos outros adoradores. Quinto: também somos informados de que o coletor de impostos ficou "ao longe." Longe de quem? Pode significar que ficou longe do fariseu, mas também pode querer dizer que ficou longe do resto dos adoradores. Este é o caso, especialmente se puder ser substanciado que *há* adoradores presentes, longe de quem o fariseu preferiu ficar. Finalmente, o coletor de impostos menciona especificamente a *expiação* em sua oração. O ritual do templo tinha um sacrifício expiador de manhã e outro à tarde, que deviam ser oferecidos todos os dias, e normalmente uma congregação estava presente. De fato, isto é sempre presumido nas discussões acerca dos cultos (cf. Mishna *Tamid*, Danby, 582-89; Eclesiástico 50:1-21). Em suma, o verbo "orar" nos apresenta duas opções interpretativas. Ele pode significar devoções particulares ou adoração coletiva. O peso das evidências nesta parábola sugere o segundo significado. É subentendendo isto que passaremos a estudar a parábola. No entanto, alguém pode perguntar: Mas cada um dos homens citados na parábola não fez uma oração particular?

Provavelmente o pressuposto tradicional de que a parábola está falando apenas a respeito de devoções particulares relaciona-se com o fato de que cada uma das principais personagens da parábola faz uma oração particular. Isto não leva o leitor a concluir que não se está falando de nenhum culto de adoração pública? De fato, não. Safrai descreve a adoração do templo no século I:

> Muitos judeus subiam diariamente ao Templo a fim de estarem presentes

> por ocasião da adoração, para receberem a bênção sacerdotal que era dada ao povo no fim, (e) *para orar durante a queima do incenso* (Safrai, *JPFC*, II, 877; itálicos meus).

Ele também declara que eles vão lá para "adorar e orar durante a liturgia" (*Ibid.,* 876). Ben Sirach faz uma elaborada descriminação do ritual de expiação no templo (Eclesiástico 50:1-21). Ele menciona hinos de louvor cantados pelos cantares:

> E o povo fazia as suas preces ao Senhor Excelso,
> até que ficava de todo completo o culto do Senhor,
> e terminadas as funções sagradas. (Eclesiástico 50:21).

É claro que o povo está orando *durante* o culto. A hora em que o incenso era oferecido era a hora freqüentemente mencionada de oração pessoal (como em Lucas 1:10 notando acima). Safrai escreve: "Durante a oferta do incenso, o povo se reunia no pátio para orar". (Safrai, *JPFC,* II, 888). Isto era aceito tão naturalmente como hora adequada para orações particulares, que sabia-se que pessoas que não estavam no templo faziam as suas petições especiais naquela hora, especialmente durante o sacrifício da tarde (cf. Judiete 9:1). Assim, há evidências conclusivas de que se faziam orações particulares como parte da adoração coletiva durante o sacrifício expiatório, realizado duas vezes por dia.

Então, se os dois homens estão indo participar da adoração coletiva, podemos estar certos de que o culto era o sacrifício expiatório da manhã ou da tarde? De fato *sim*, visto que este era o *único* culto diário de adoração pública no templo. Assim, qualquer pessoa, em qualquer dia não especificado, indo participar das orações coletivas no templo, normalmente pensar-se-ia estar indo ao sacrifício expiatório. Este ritual era o sacrifício de um cordeiro (pelos pecados do povo) ao amanhecer. Um segundo sacrifício semelhante era realizado às três horas da tarde. Os complicados rituais ligados a esses sacrifícios foram descritos em minúcias (Dalman, *Sacred*, 302 s.; Edersheim, *Temple*, 152-173; Safrai, *JPFC*, II, 887-890). A hora da queima do incenso era especialmente apropriada para as orações pessoais, porque a essa altura do culto o sacrifício do cordeiro havia coberto os pecados de Israel, e desta forma o caminho para Deus estava aberto. Os fiéis *então* podiam se aproximar de Deus (Edersheim, *Temple*, 157). O incenso se levantava perante a face de Deus, e os fiéis faziam as suas petições separadas a Ele. Esta pano de fundo combina apropriadamente para nós a idéia de orações particulares (que os dois atores deste drama de fato fazem) no contexto da adoração coletiva (pelo fato de o sacrifício expiatório ser mencionado na parábola) em um lugar de adoração pública como o templo (que é especificado como a cena da ação).

Contudo, se se conclui que as evidências em favor da adoração coletiva ainda não são convincentes como ambiente específico da parábola, somos assim

mesmo obrigados a presumir estes mesmos antecedentes em geral. Todos os dias ao amanhecer o sacrifício expiatório tinha lugar. A fumaça do sacrifício se elevava sobre o altar e a área do templo. Qualquer crente que estivesse fazendo orações particulares no templo em qualquer hora entre os dois sacrifícios (da manhã e da tarde) colocava-se diante desse altar com seu sacrifício a queimar. Ele sabia que lhe era possível dirigir-se a Deus mencionando as suas necessidades particulares *somente* porque fora realizado o sacrifício expiatório. Quaisquer orações particulares eram, por assim dizer, colocadas entre os dois sacrifícios expiatórios diários. Desta forma, qualquer tipo de oração na área do templo (devoções particulares ou oração em conexão com a adoração coletiva) necessariamente pressupõe o contexto dos sacrifícios expiatórios realizados duas vezes por dia, que são mencionados especificamente na parábola.

As atitudes do primeiro século para com os fariseus e os coletores de impostos são suficientemente conhecidas para necessitarem de explicação. Aquele é o observador estrito da lei, e este é um infrator da lei e traidor da nação. Estando os atores no palco, a peça tem início.

2.	"O fariseu postou-se de pé, sozinho, orando assim:	SUA MANEIRA
	'Deus, agradeço-Te porque não sou como os outros homens:	SUA ORAÇÃO

A primeira linha desta parelha de versos tem em si um problema textual e outro de tradução. Optamos pelo texto escolhido por Kurt Aland *et al.* no Texto das Sociedades Bíblicas Unidas (Jeremias aceita a mesma redação e a identifica como um estilo semita de discurso; *Parables*, 140). O problema mais profundo (que provavelmente criou os variantes textuais) é a pergunta: ele *postou-se de pé, sozinho* ou *orou consigo mesmo?* A frase *pros heauton* pode ser lida "sozinho", e ligada à palavra anterior "postou-se de pé," que nos dá a tradução acima. Ou ela pode ser entendida como "consigo mesmo" e ligada à palavra "orando," que se segue. Neste último caso a frase será: "O fariseu postou-se de pé, orando assim para si mesmo:". Tem sido argumentado durante algum tempo que a frase prepositiva *pros heauton* deve referir-se à sua maneira de orar, porque para modificar o verbo *postou-se de pé* ela devia ser *kath heauton,* de acordo com o uso no grego clássico (Plummer, 416).

Todavia, várias coisas podem ser ditas contra Plummer. Primeira, nas parábolas de Lucas o solilóquio é introduzido com as palavras *en heauto,* e não *pros heauton* (cf. 7:39; 12:17; 16:3; 18:4). Segunda, somos informados como o coletor de impostos postou-se de pé em relação aos outros, e é apenas natural encontrar uma descrição semelhante do fariseu. Terceira, a maneira tradicional de entender este texto pode ser um exemplo adicional do fenômeno de transbordamento. Este fenômeno ocorre onde os textos têm sido lidos em conjunto por tanto tempo que, como dois rios que fluem juntos, um texto "transborda" para o outro. Isto é, inadvertidamente um significado é transferido de um texto

para o outro. Um exemplo importante deste fenômeno pode ser verificado em Lucas 11:5-13, onde a idéia de persistência transbordou dos versículos 9-13 para a parábola constante dos versículos 5-8 (v. págs. 111-2). Da mesma forma aqui, na parábola anterior o juiz fala *consigo mesmo (en heauto)*; assim, talvez inadvertidamente, considerou-se que o fariseu gradualmente passou a falar em um solilóquio. Quarta, o Codex Bezae (D), juntamente com alguns outros manuscritos de menor importância, grafa *kath heauton*, que indica que os seus editores entenderam claramente que o fariseu estava de pé sozinho, e não orando sozinho. Quinta, a importantíssima versão Siríaca Antiga do século II traduz este texto de maneira desprovida de ambiguidade, e apresenta o fariseu *de pé, sozinho*. Delitzsch, em sua famosa versão hebraica do Novo Testamento, também traduz estra frase como "de pé, sozinho," como o fazem inúmeras das nossas versões árabes. Sexta, quando lemos o texto como solilóquio, este detalhe não acrescenta nada a parábola. Mas quando o fariseu é visto de pé, separado dos outros adoradores, este detalhe se encaixa em perfeita harmonia com tudo o mais que é dito e feito na parábola, e acrescenta muito do efeito dramático geral (com Manson, *Sayings*, 310). Sétima, o uso do grego clássico dificilmente pode determinar o que é correto na Narrativa de Viagem Lucana, com as suas muitas parábolas e semitismos e um grego que é obviamente uma tradução. Assim sendo, tendo em mente estas considerações, preferimos considerar que o fariseu estava de pé, separado do resto dos adoradores que estavam ao seu redor.

As razões do fariseu para ficar à parte podem ser facilmente compreensíveis. Ele se considerava justo e de fato "desprezava os outros," como podemos verificar quando ele os descreve. As pessoas que guardavam a lei de maneira rigorosa eram conhecidos como "associados" (*haberim*). Os que não o faziam eram chamados de "povo da terra" (*am-haaretz*). Estes últimos, Danby define como

> os judeus que eram ignorantes em relação à Lei e que não observavam as regras de purificação e impureza, e não eram escrupulosos em separar Dízimos da sua renda (a saber, Ofertas Alçadas, Primeiro Dízimo, Segundo Dízimo, e Dízimo do Pobre) (Danby, 793).

Em nossa parábola, o pagamento de dízimos é mencionado especificamente. Aos olhos de um fariseu severo o candidato mais óbvio à classificação de *am-haaretz* era o coletor de impostos. Além do mais, havia um tipo especial de impureza que era contraída por se assentar, viajar ou até *encostar* em algo impuro (Ibid., 795). Essa impureza era chamada impureza-*midras*. A Mishna declara especificamente: "O fariseu considera que as roupas de um *am-haaretz* sofre de impureza-midras" (Mishna *Hagigah,* 2:7, Danby, 214). Tendo em mente estes antecedentes, não é de se admirar que o fariseu quisesse ficar distanciado do resto dos adoradores. Se acidentalmente ele esbarrasse no

coletor de impostos (ou qualquer outro *am-haaretz* que pudesse estar entre os adoradores), contrairia impureza-*midras*. O seu estado de pureza é demasiadamente importante. Ele não pode ser comprometido por qualquer razão. O isolamento físico, do seu ponto de vista, seria uma declaração de importância a esse respeito. Assim, o fariseu coloca-se cuidadosamente afastado das outras pessoas que se aglomeram ao redor do altar.

Sobretudo, o problema do homem orgulhoso isolado na adoração era um problema contemporâneo. Um dos livros intertestamentários chamado Assunção de Moisés apresenta uma ilustração elucidadora. Este livro, escrito provavelmente durante a vida de Jesus (Charles, II, 411) apresenta algumas coisas bastante curiosas a respeito dos líderes da nação durante a época do autor desconhecido. Esses "ímpios governantes" são descritos como se segue:

> E embora as suas mãos e as suas mentes toquem coisas impuras, a sua boca fala de grandes coisas, e além disso eles dizem: "Não me toquem, para que vocês não me poluam no lugar (em que estou)..." (7:9-10, Charles, II, 420).

Este texto notável tem paralelos interessantes com a nossa parábola. Em cada caso os líderes estão sendo atacados. Em cada caso eles "falam grandes coisas." O fariseu da parábola desce à sua casa sem ser justificado aos olhos de Deus, e aqui os governantes ímpios são descritos como contaminados com coisas impuras. As atitudes impróprias são criticadas em cada uma das narrativas. Sabemos, de João 11:48, que "o lugar" pode significar a área do templo, e é possível que o texto acima tenha o mesmo significado, e portanto também seja localizado no templo. Assim sendo, a crítica feita por Jesus está em harmonia com outras feitas em sua época. Finalmente, e o que é mais importante para a nossa discussão, cada um deles fala de alguém que deseja ficar fisicamente isolado dos outros.

A crítica de Jesus acerca dos fariseus também está em harmonia com os conselhos dados anteriormente pelo grande Hillel, que disse: "Não fiques separado da congregação, e não confies em ti mesmo até o dia da tua morte, e não julgues o teu próximo enquanto tu mesmo não te colocares no seu lugar" (Mishna Pirke Aboth 2:5, Danby, 448). A observação de Hillel é evidência ulterior de que alguns líderes religiosos tinham a tendência de "se afastarem da congregação."

Em suma, o fariseu da parábola sobe para participar do sacrifício expiatório da manhã ou da tarde. Em um gesto de superioridade religiosa, ele se coloca à parte dos outros adoradores.

Quando a frase problemática *pros heauton* é ligada à maneira como ele fica postado, é possível então entender que a sua oração foi feita em voz alta. O original Sinaiticus, bem como algumas importantes versões primitivas latinas e cópticas, deixam de lado o "para/por si mesmo" inteiramente, e assim afir-

mam deliberadamente que ele está orando em voz alta. Marshall observa que "o costume judeu era orar em voz alta" (Marshall, 679). Isto, possivelmente, acrescenta cores outras ao texto. Desta forma, o fariseu está pregando para os "impuros menos afortunados" ao seu redor. Eles tinham poucas oportunidades de examinar bem um homem verdadeiramente "justo" como ele, e ele está "gratuitamente" oferecendo-lhes umas poucas palavras de julgamento, juntamente com algumas instruções a respeito de justiça. (Muitos de nós, em algum ponto da nossa experiência de adoração, já fomos obrigados a ouvir alguma alma mal direcionada insultar os seus vizinhos em uma oração pública.) O sacerdote oficiante (como já observamos) provavelmente está no Santuário oferecendo o incenso. Nesse ponto, da cerimônia, exatamente, a delegação de Israel tinha a responsabilidade de fazer com que os impuros ficassem diante do portão oriental (Mishna *Tamid* 5:6, Danby, 587). O fariseu devia estar pensando porque aquele publicano não era posto para fora. De qualquer forma, durante esta pausa da liturgia, o fariseu provavelmente aproveita a oportunidade para instruir os "injustos" que estão ao seu redor.

A primeira saraivada do ataque do fariseu contra os seus companheiros de adoração revela mais de si mesmo do que ele talvez pretendesse. A oração, na vida piedosa judaica, incluía primeiramente a expressão de agradecimentos/louvor a Deus por todos os Seus dons, e petições referentes às necessidades do adorador. Este fariseu não faz nenhuma destas duas coisas. Ele não agradece a Deus por Suas dádivas, mas pelo contrário se vangloria de sua justiça alcançada por seus próprios esforços. Ele não tem pedidos a fazer. Assim, as suas palavras não se enquadram na categoria de oração de forma alguma, porém degeneram em uma mera auto-propaganda. Jeremias traduz uma notável ilustração de uma oração semelhante a essa, do mesmo período (Jeremias, *Parables*, 142; B. T. *Berakhoth* 28b; Sonc., 172; Cf. Edersheim, *Life*, II, 291). Assim, Jesus não está retratando uma caricatura, mas em realidade um fato provavelmente bem conhecido do seu auditório. Escolhemos a opção de traduzir *hoti* como "porque" em vez de "que," visto que a primeira palavra fortalece a ênfase auto-congratulatória da sua sentença inicial. Enquanto ele continua, a oração vai "de mal a pior."

3. "roubadores, injustos, adúlteros nem mesmo como este coletor de impostos."	COLETOR DE IMPOSTOS (IMAGEM)

Estas duas primeiras palavras também podem ser traduzidas como *velhacos* e *trapaceiros* (Jeremias, *Parables*, 140). Obviamente estas palavras foram escolhidas porque se aplicam especificamente ao cobrador de impostos, que já está em evidência, isolado, de pé, a certa distância. Os coletores de impostos do império romano eram tradicionalmente conhecidos como roubadores e trapaceiros. A terceira palavra, "adúlteros," é lançada pelo fariseu como pressuposto (como o filho mais velho, em Lucas 15:30). Ela não nos revela

nada acerca do coletor de impostos, mas nos informa a respeito dos pensamentos do orador. Ibn al-Salibi faz este comentário da nota:

> Sabemos que a pessoa que não é ladra e adúltera não é necessariamente pessoa de bem. Além do mais, a experiência demonstra que a procura das falhas e dos fracassos dos outros causa os piores prejuízos ao próprio crítico, e desta forma esta atitude deve ser evitada a todo custo (Ibn al-Salibi, II, 181).

Assim, vemos um homem rasgando a máscara da sua própria espiritualidade.

O ponto em discussão nesta estrofe é a tradução do começo da segunda linha (*ê kai hōs*). Precisamos examinar a primeira palavra, *ê*, e a terceira, *hōs*. A pergunta é: São nos apresentadas duas listas, ou uma? O fariseu está dizendo: Não sou como o tipo A (roubadores, injustos, adúlteros) nem sou como o tipo B (coletores de impostos)? Ou temos apenas uma lista, da qual o coletor de impostos faz parte, e é ilustração? Procuraremos demonstrar a segunda hipótese.

Uma tradução clara do ponto de vista tradicional a respeito desta estrofe se encontra na Bíblia na Linguagem de Hoje, da Sociedade Bíblica do Brasil, que diz: "Ó Deus, eu te agradeço porque não sou avarento, desonesto nem imoral, como os outros homens. Agradeço-te também porque não sou como este cobrador de impostos." A partícula *ê* é a palavra-chave que nos leva a escolher entre as duas alternativas sugeridas acima. Esta partícula é relativamente rara em Mateus e Marcos, porém comum em Lucas. Em Lucas ela ocorre apenas oito vezes nos capítulos iniciais, e seis vezes na narrativa da paixão, mas na seção central (9:51-19:49) ela se encontra vinte e três vezes. Assim, é especialmente importante observar o seu uso aqui, na seção central. Como palavra, esta partícula muitas vezes é traduzida como "ou." Contudo, como palavra em português a partícula "ou" une exclusivamente elementos contrastantes de uma sentença. Pergunta-se a alguém: "Você quer isto ou aquilo?" A força do uso, e por isso do significado, é a da união de ítens contrastantes. Todavia, a partícula grega *ê* pode unir elementos contrastantes ou semelhantes em uma sentença. Bauer observa que esta partícula pode separar "opostos que são mutuamente exclusivos," ou pode separar "termos relacionados ou semelhantes, onde um toma o lugar do outro ou suplementa o outro" (Bauer, 342). Em seguida ele relaciona Mateus 5:17 como caso claro da segunda hipótese. A redação da ARA para este versículo é: "Não penseis que eu vim revogar a lei ou (*ê*) os profetas." Aqui, a continuidade e semelhança dos dois termos ("lei" e "profetas") são tão íntimas que *ê* é traduzido como "ou." Na Narrativa de Viagem de Lucas, dezenove dentre as vinte e três ocorrências de *ê* separam termos *semelhantes*. Em apenas cinco casos ele separa elementos *contrastantes*. Em quatro textos o *ê* poderia ter sido traduzido de maneira igualmente

fácil, como "e" como em Mateus 5:17 (cf. Lc 11:12; 13:4; 14:31; 15:8). Um caso interessante do uso do *ē* como partícula ligando termos semelhantes está em Lucas 17:23. Neste versículo temos três alternativas textuais. Elas são:

"Ei-lo aqui,	ou	"Lá está."
"Ei-lo aqui,"	e	"Lá está."
"Ei-lo aqui,"		"Lá está."

Em outras palavras, a partícula *ē* liga termos semelhantes tão freqüentemente que na tradição textual ela é por vezes substituída por *kai* ("e") ou omitida, e na tradução substituída por uma vírgula. Em resumo, podemos verificar que *ē* na Narrativa de Viagem liga termos semelhantes (e não contrastantes) em três dentre cada quatro casos. Em alguns textos *ē* pode ser traduzido em português por "e" e talvez até substituído por uma vírgula. A palavra portuguesa "ou," que inevitavelmente subentende termos contrastantes, é desta forma inadequada. Em nosso texto aqui em 18:11, com adjetivos especialmente escolhidos para se aplicarem a coletores de impostos, temos sem dúvida um caso de termos semelhantes, e não contrastantes. Assim, a nossa tradução deve comunicar esta ligação de termos semelhantes. A combinação exata de *ē kai* que temos neste texto também ocorre em 11:11, 12(?). Ali também ele liga termos semelhantes, e não contrastantes. A esta discussão precisa ser acrescentado um exame da palavra *hōs*.

A palavra grega *hōs* ("como") é uma partícula comparativa comum em todo o Novo Testamento. Contudo, um dos seus "usos notáveis" (Bauer, 906) é apresentar um exemplo. O texto mais longo de Lucas 9:54 diz: "Senhor, queres que mandemos descer fogo do céu para os consumir como (*hōs*) Elias fez?" A declaração geral ocorre antes, e depois a ilustração específica apresentada por *hōs*. O mesmo uso ocorre em I Pedro 3:6, em que uma declaração geral a respeito de esposas submissas é feita, e em seguida Sara (introduzida pela palavra *hōs*) é mencionada como ilustração específica. A conhecida frase "como (*hōs*) está escrito" é outro exemplo comum do uso de *hōs* (cf. Lc 3:4). Concordamos que nosso texto aqui é outro caso deste uso especial de hōs.

Em resumo, o fariseu apresenta uma lista de características escolhidas que se aplicam ao coletor de impostos que está de pé ali perto. Ele encerra a sua lista com uma ilustração: o próprio coletor de impostos. O *ē* liga os termos similares/idênticos. Optamos por ligar os adjetivos com a ilustração, e traduzir: "nem mesmo como este coletor de impostos." Desta forma, a oração é expressa como um rude ataque contra um estereótipo, uma acusação pública contra um companheiro de adoração diante do altar mor, que é baseada em noções preconcebidas formuladas pela justiça própria do fariseu, que ele ostenta orgulhosamente.

4 "Jejuo duas vezes por semana
dou o dízimo de tudo o que possuo."

A SUA JUSTIÇA PRÓPRIA

Está expressa aqui a base do que o fariseu subentende como justiça. Moisés estipulara um jejum para o dia da expiação (Lv 25:29; Nm 39:7). Este homem vai bem além daquela admoestação, e jejua duas vezes *cada* semana, costume que "era limitado a certos círculos entre os fariseus e seus discípulos" (Safrai, *JPFC*, II, 816). A respeito do dízimo, o regulamento do Antigo Testamento era claro e limitado. Os dízimos eram descontados dos cereais, do vinho e do óleo (Lv 27:30; Nm 18:27; Dt 12:17; 14:13). Porém, como observa Safrai, "na época tanaítica a lei foi estendida, incluindo tudo o que fosse usado como alimento" (Safrai, *JPFC*, II, 825; cf. Mishna *Maaseroth* 1:1; Danby, 66). Contudo, até mesmo esta regra tinha exceções, porque a arruda, a beldroega, o aipo e outros produtos agrícolas eram isentos (Mishna *Shebiith* 9:1; Danby, 49). O costume de pagar o dízimo de produtos não agrícolas estava apenas começando a aparecer, e "esse costume realmente nunca foi generalizado, e se confinou aos que eram especialmente severos" (Safrai, *JPFC*, II, 825). Até mesmo os coletores de impostos pagavam *algum* dízimo *(Ibid.,* 819). Mas aquele fariseu — bem, ele dava o dízimo de *tudo*. Ibn al-Salībī observa: "Ele se está comparando aos grandes exemplos de justiça como Moisés e os Profetas" (Ibn al-Salībī, II, 181). Os seus atos são obras de supererrogação (Jeremias, *Parables*, 140). Amós usou algumas palavras contundentes para este tipo de religião (cf. Am 4:4). De fato, temos aqui o retrato de um homem que se orgulha da sua observância mais que perfeita da sua religião.

Esta estrofe é o centro apoteótico. Podemos observar o movimento para este clímax no fluxo da ação descrita nas linhas anteriores. De pé, isolado para não ser contaminado pelos "injustos" que estavam ao seu redor, ele se congratula consigo mesmo (2) e faz críticas mordazes a um coletor de impostos que está por perto (3). Em seguida ele se vangloria não apenas de ter guardado a lei, mas de ter excedido as suas exigências (4). O dramático ponto de retorno é a essa altura introduzido, quando os principais temas começam a repetir-se, mas com uma diferença.

5 Mas o coletor de impostos, de pé, ao longe,
nem ousava levantar os olhos para o céu.

COLETOR DE IMPOSTOS (A REALIDADE)

O ponto de retorno na forma literária é intenso e dramático. A imagem do coletor de impostos na mente do fariseu (3) coloca-se em contraste frontal com a realidade manifestada pelo homem humilde e quebrantado, de pé a alguma distância da aglomeração de adoradores (5). Este mesmo contraste entre imagem (vista através de olhos cheios de justiça própria) e a realidade foi observado acima, em nosso estudo de Simão e a mulher pecadora, em Lucas 7:36-50. Ali também um homem cheio de justiça própria presenciou uma dramática ex-

pressão de piedade genuína, e viu apenas uma pecadora que devia ser evitada escrupulosamente.

Este coletor de impostos arrependido não fica afastado com indiferença, mas "ao longe," pois acha que não é digno de permanecer junto com o povo de Deus diante do altar. Quando começa a expressar a sua petição (como a mulher em 7:38), ele irrompe em uma ação dramática inesperada.

6	mas batia no peito, dizendo	SUA MANEIRA
	'Deus! faze uma expiação por mim, um pecador."	SUA ORAÇÃO

A postura aceita para a oração era cruzar as mãos sobre o peito e conservar os olhos baixados (Edersheim, *Temple*, 156). Mas os braços cruzados deste homem não permanecem imóveis. Pelo contrário, ele bate no peito. Este gesto dramático ainda é usado em aldeias por todo o Oriente Médio, desde o Iraque até o Egito. Os punhos são fechados, e a pessoa dá socos no peito em sucessão. Este gesto é usado em ocasiões de extrema angústia ou intensa ira. Ele nunca ocorre no Antigo Testamento, e aparece apenas duas vezes nos Evangelhos, ambas em Lucas. A característica notável deste gesto em particular é o fato de que ele é característico de mulheres, e *não de homens.* Depois de vinte anos de observação, presenciei apenas uma ocasião em que *homens* do Oriente Médio estão acostumados a bater no peito. É no ritual *'Ashûra* da seita islâmica Shiita. Este ritual é uma dramatização do assassinato de Hussein, filho de Ali (genro do profeta do Islão). A cena do assassinato é apresentada dramaticamente, e os devotos dilaceram as suas cabeças rapadas com faces e lâminas agudas, em uma demonstração de angústia intensa, ao recordarem este acontecimento que formou a sua comunidde. Nesse ritual os *homens* batem no peito. As mulheres costumeiramente batem no peito durante funerais, mas os homens não. Para os homens este é um gesto de *extrema* tristeza e angústia, e quase nunca é usado. Não é de se admirar que em toda a literatura bíblica encontremos este gesto mencionado apenas aqui e ao pé da cruz (Lc 23:48). Naquela passagem, se diz que "*toda* a multidão" foi para casa batendo no peito. A multidão naturalmente era formada de homens e mulheres. De fato, é necessário um acontecimento da magnitude do Gólgota para suscitar este gesto de homens do Oriente Médio.

Sobretudo, somos informados de que ele bate no *peito*. Por que o peito? A razão para isto é apresentada em um comentário judaico antigo sobre Eclesiastes 7:2:

> R. Mana disse: E os Vivos colocarão isto no seu coração; estes são os justos que colocam a sua morte contra o seu coração; e por que eles batem sobre o coração? como a dizer: "Tudo está aí," (nota:... os justos batem sobre o coração como fonte de anseio pelo mal.) (*Midrash Rabbah*, Ecl. VII. 2, 5, Sonc., 177).

A mesma análise racional subjacente é afirmada por Ibn al-Salībī em seu comentário escrito no século XIII, onde ele fala a respeito do coletor de impostos:

> seu coração, em seu peito, era a fonte de todos os seus maus pensamentos; por isso ele estava batendo nele com evidência da sua dor, como algumas pessoas fazem em seu remorso, pois batem em seus peitos (Ibn al-Salībī, II, 182).

Assim, este clássico gesto do Oriente Médio é um profundo reconhecimento da veracidade do fato de que "do coração procedem maus desígnios, homicídios... furtos, falsos testemunhos, blasfêmias (Mt 15:19). Este tipo de antecedente nos apresenta um quadro da profundidade do remorso do coletor de impostos. E então, qual é, especificamente, a sua oração?

Durante séculos a Igreja, Oriental e Ocidental, traduziu *hilasthēti moi* neste texto como "tem misericórdia de mim." Todavia, mais tarde neste mesmo capítulo o cego grita: *eleēson me* (18:38), que significa claramente "tem misericórdia de mim." Mas esta frase grega comum não é usada em 18:13. A nossa palavra *hilaskomai* ocorre como verbo apenas aqui e em Hebreus 2:17. Como substantivo, ela aparece quatro vezes (Rm 3:25; Hb 9:5; I Jo 2:2; 4:10), e refere-se claramente ao sacrifício expiador. Expiação e propiciação, como palavras portuguesas, precisam ser combinadas com purificação e reconciliação, para dar o significado da hebraica *kaffar*, que é antecedente da grega *hilaskomai*. O coletor de impostos não está fazendo uma oração generalizada, pedindo a misericórdia de Deus. Ele anseia especificamente pelos benefícios de uma expiação. As versões armênia clássica e a siríaca Harcleana, dos primeiros séculos da vida da Igreja, traduzem o nosso texto literalmente como "faze uma expiação por mim." A breve narrativa de Dalman ajuda a montar toda a cena. Ele descreve a área do templo:

> A pessoa que chegar aqui a fim de orar na hora do sacrifício da tarde, isto é, à nona (três horas da tarde)... verá antes de tudo o cordeiro sacrificial ser morto e retalhado, e depois notará que um sacerdote dirigiu-se ao Santuário para queimar incenso (Lc 1:9). Desses dois atos o israelita não era meramente um espectador, pois eles eram executados em nome do povo, de quem o sacerdote era representante, a fim de afirmar diariamente o relacionamento de Israel com Deus, de acordo com a Sua ordem; e quando, dos degraus da entrada, os sacerdotes terminavam de incensar, eles pronunciavam a bênção com braços estendidos... e colocavam o Nome de Deus sobre os filhos de Israel... era para receber a bênção que o povo "se curvava" (Eclesiástico 1:21) até o chão, ao ouvir o Nome inefável... Isto era feito com a consciência de que Deus aceitaria graciosamente a oferta, levando o sacrifício ao altar (Dalman, *Sacred,* 303).

Dalman continua explicando os outros elementos da liturgia, o clangor dos címbalos, o sonido das trombetas, a leitura dos Salmos, o cântico do coro dos levitas, e a final prostração do povo. Ao ler Dalman e Dersheim (Temple, 156s.), pode-se quase sentir o odor pungente do incenso, ouvir o longo clangor dos címbalos, e ver a grande nuvem de fumaça densa que se levanta do holocausto. O coletor de impostos está ali. Ele fica de longe, ansioso para não ser visto, sentindo a sua indignidade de juntar-se aos participantes. Em seu quebrantamento, ele deseja fazer parte de tudo aquilo. Anela por poder juntar-se aos "justos." Em profundo remorso, ele bate no peito e clama com arrependimento e esperança: "Ó Deus, que seja por mim! Faze uma expiação por mim, um pecador!" Ali no templo, esse homem humilde, cônscio dos seus pecados e de sua indignidade, sem merecimento próprio que o recomende, anela que o grande e dramático sacrifício expiatório possa aplicar-se a ele. A última estrofe nos revela que de fato isso aconteceu.

7 "Eu vos digo que ele desceu para sua casa justificado, e não aquele outro."

DOIS DESCEM
COLETOR DE IMPOSTOS,
FARISEU

Na estrofe 1 dois haviam subido ao templo à mesma hora, indo o fariseu na frente. Agora os mesmos dois descem (novamente ao mesmo tempo). O culto acabou. O coletor de impostos agora é mencionado em primeiro lugar. *Ele* é quem foi justificado na presença de Deus. Durante séculos a Igreja debateu o problema de se os sacramentos têm efeito automático sobre o crente, sem se considerar o seu estado espiritual. Aqui nesta simples parábola já temos uma resposta, e a resposta é não! O fariseu estava perdendo o seu tempo. Aquele que tem justiça própria volta para casa sem ser justificado. De fato, como o observa Ibn al-Salībī, "O falso orgulho do fariseu intensificou a sua condição de culpa, e aumentou o seu pecado" (Ibn al-Salībī, II, 182). O sacrifício do cordeiro pelos pecados do povo é feito — mas os quebrantados de coração, que se achegam indignamente, confiando na expiação de Deus, só esses acertam a sua situação para com Deus. Com isto a parábola termina. E então, é acrescentada uma declaração genérica, como conclusão que resume tudo.

CONCLUSÃO

Pois todo o que se exalta será humilhado
e aquele que se humilha será exaltado.

Esta frase, em várias formas, ocorre em diferentes lugares do Novo Testamento (cf. Mt 18:4; 23:12; Lc 14:11; I Pe 5:6). É um paralelismo antitético, e provavelmente é um provérbio de Jesus que Lucas ou sua fonte podem ter acrescentado ao fim da parábola, que chega à sua própria conclusão. Ao mesmo

tempo, um número significativo das principais parábolas apresentam provérbios apensos à sua conclusão (cf. Lc 8:8; 12:21, 48; 16:8b; 18:8b; 19:26). Não há razão para se negar que Jesus poderia ter acrescentado esses provérbios às suas próprias parábolas. Este pode ser o caso aqui. De qualquer forma, o provérbio é grandemente apropriado à parábola, e focaliza o seu principal tópico, o da justiça. Como observamos acima, Lucas ou sua fonte acrescentou uma introdução à parábola, que sublinhou o tema de justiça, e como ela é alcançada. Aqui essa introdução é contrabalançada por este provérbio final, que discute o mesmo tema.

Este versículo final afirma que só os humildes serão exaltados. A grande palavra "exaltação" tem um lugar importante na teologia do Novo Testamento em relação à pessoa de Cristo. Aqui, contudo, nós a vemos ser usada em seu sentido vétero-testamentário. Em relação a este uso vétero-testamentário, Bertram escreve: "Da mesma forma como só o nome de Deus é exaltado... também só Ele pode elevar e exaltar os homens" (Bertram, *TDNT*, VIII, 606). Assim sendo, "exaltar" aproxima-se do significado de "libertar, redimir" (*Ibid.*, 607). Bertram explica: "Exaltação significa aproximação de Deus; o homem reto que é manso e humilde, pode esperar isto e medir isto" (*Ibid.*). Com relação ao uso desta palavra nos Evangelhos sinóticos, Bertram observa: "Segundo os parâmetros da revelação vétero-testamentária de Deus, toda a exaltação da parte do homem é repudiada... Exaltação é ato exclusivo de Deus" (*Ibid.*, 608). Desta forma, torna-se claro que o versículo 14 do nosso texto não está falando de nível social ou humildade ou elevação do homem entre os seus semelhantes. Mais uma vez, Bertram observa que exaltação "sempre tem uma referência escatológica para o ouvinte e leitor cristão" (*Ibid.*). É claro que este versículo está falando de o homem ser elevado em relação a Deus. Como no Antigo Testamento, esta palavra é quase sinônimo de "livrar" e "redimir." A introdução da parábola fala daqueles que se elevam (isto é, que se consideram justos) e humilham os outros (isto é, desprezam os outros). No fim, o auto-exaltado é humilhado e o humilde é exaltado.

Portanto, finalmente, o que o ouvinte original é levado a entender ou fazer, e quais temas compreendem o conglomerado teológico desta parábola?

O auditório original, cheio de justiça própria, é levado a reconsiderar como se alcança a justiça. Jesus proclama que a justiça é uma dádiva que Deus tornou possível por meio do sacrifício expiatório, que é recebido por aqueles que, humildemente, se aproximam dEle como pecadores, confiando na graça de Deus, e não em sua própria justiça. Como Jeremias observou suscintamente, "A nossa passagem mostra... que a doutrina paulina de justificação tem suas raízes nos ensinamentos de Jesus" (Jeremias, *Parables,* 114).

Os temas teológicos presentes nesta parábola são os seguintes:

1. A justiça é uma dádiva de Deus dada por meio do sacrifício expiatório, aos pecadores que dEle se aproximam confessando os seus

pecados, e com plena consciência da sua incapacidade de alcançar a justiça por si mesmos.

2. O sacrifício expiatório é inútil para a pessoa que se acha possuidora de justiça própria.

3. É estabelecido um padrão para a oração. Auto-congratulação, jactância de conquistas piedosas e crítica aos outros, não são assuntos apropriados para a oração. O assunto apropriado é uma confissão humilde do pecado e das necessidades, feita na esperança de que, mediante o sacrifício expiador, esse pecado possa ser coberto e essas necessidades supridas. Juntamente com os assuntos da oração também são apresentadas as atitudes apropriadas à oração. O orgulho não tem lugar nela. Requer-se humildade.

4. A observância da lei, e até mesmo o fato de se alcançar um padrão que vá além dos requisitos da lei, não assegura a consecução da justiça.

5. A justiça própria distorce a visão. Uma demonstração profundamente comovente de remorso foi feita por um penitente sincero diante dos olhos do fariseu cheio de justiça própria. Ele viu apenas um pecador que devia ser evitado.

A parábola em foco não apresenta nenhuma cristologia aparente. O culto de expiação focalizado é o do Antigo Testamento. A pessoa de Jesus e seu papel na história da salvação não são mencionados ou sugeridos em parte alguma. Não obstante, uma rica maneira de compreender a justiça teologicamente através da expiação, é expressa em termos claros e inesquecíveis. Esta maneira de entender (sugerimos), então, se torna o alicerce da teologia da Igreja primitiva. Em suma, o ponto de partida de uma compreensão neo-testamentária da justiça através da expiação, pode ser atribuída a ninguém, exceto Jesus de Nazaré.

14

O CAMELO E A AGULHA
"Que farei para herdar a vida eterna?"
(Lucas 18:18-30)

Os temas principais deste notável diálogo estão invertidos. Se reduzirmos esta passagem a esses temas, esta inversão poderá ser verificada da maneira seguinte:

1 Herdar a vida eterna

2 Cinco requisitos antigos expressos com ênfase especial em:
- lealdade à família
- atitude para com a propriedade

3 As exigências da nova obediência:
- vender tudo o que tem
- vir e seguir-me

4 A nova obediência considerada como:
- difícil demais

5 A PARÁBOLA DO CAMELO E DA AGULHA
(Entrar no reino)

4' A nova obediência considerada como:
- difícil demais
- possível apenas com Deus

3' As exigências da nova obediência são cumpridas:
- deixamos tudo
- te seguimos

2' Cinco novos requisitos expressos com ênfase especial em:
- atitude para com a propriedade
- lealdade à família

1' Receber a vida eterna

O texto todo com a sua estrutura é o seguinte:

1 Certo governante lhe perguntou: — VIDA ETERNA
"Bom Mestre, o que, tendo eu feito, herdarei *a vida eterna*?"

2 E Jesus lhe disse:
"Por que me chamas bom? — REQUISITOS ANTIGOS
Ninguém é bom senão um, que é Deus. — cumpridos
Conheces os mandamentos:

Não cometerás adultério.	7 (lealdade à família)
Não matarás.	6
Não furtarás.	8 (propriedade)
Não darás falso testemunho.	9
Honra a teu pai e a tua mãe."	5 (Lealdade à família)

E ele disse: "Todos estes eu tenho observado desde a minha mocidade."

3 E ouvindo, Jesus lhe disse:
"Uma coisa ainda te falta: — A NOVA OBEDIÊNCIA
Vende tudo o que tens — explicada (governante)
e distribui-o aos pobres.
E terás um tesouro no céu.
E vem e segue-me."

4 E ouvindo isto
ele ficou muito triste — A NOVA OBEDIÊNCIA
pois era muito rico. — difícil demais

5 E vendo-o, Jesus disse:
"Como é difícil

para os que têm propriedades — ENTRAR NO REINO
entrar no reino de Deus."

5' É *mais fácil* um camelo passar pelo fundo de uma agulha
do que um *rico*
entrar no reino de Deus."

4' E aqueles que o ouviram disseram:
"E quem é capaz de ser salvo?" — NOVA OBEDIÊNCIA
Mas ele disse: "O que é impossível aos homens — – difícil demais
é possível para Deus." — – possível para Deus

3' E Pedro disse:
"Eis que *deixamos o que é nosso* — A NOVA OBEDIÊNCIA
e *te seguimos.*" — cumprida (discípulos)

2' E ele lhes disse:
"Em verdade eu vos digo
que ninguém há que deixou — OS NOVOS REQUISITOS
casa (propriedade) — cumpridos (todos os crentes)
ou esposa (lealdade à família)
ou irmãos (lealdade à família)
ou pais (lealdade à família)
ou filhos (lealdade à família)
por amor do reino,

1' que não recebe muito mais nesta era
e na era por vir — *vida eterna.*" — VIDA ETERNA

Em Lucas 10:25-37 estudamos a mesma questão expressa aqui. No esboço geral da Narrativa de Viagem Lucana aquela passagem serve de paralelo a este texto. Em cada passagem há em primeiro lugar uma discussão acerca da lei. Em cada uma delas segue-se um diálogo, com uma parábola em seu centro. Não obstante, ao mesmo tempo, as duas passagens são estruturadas diferentemente. A primeira passagem (10:25-37) tem dois ciclos de debates, com duas perguntas e duas respostas em cada ciclo. Esta passagem, contudo, tem cinco tópicos invertidos, com uma parábola no centro. Então, agora passamos para os detalhes desta estrutura.

A passagem começa com o tópico da vida eterna, e completa um círculo, voltando ao mesmo tópico no fim. No entanto, há uma diferença. Na estrofe inicial o governante rico deseja *fazer* algo para ganhar a vida eterna como herança. No fim da discussão a vida eterna é recebida como dádiva, e não conseguida como direito adquirido. Na segunda estrofe cinco mandamentos são escolhidos do Decálogo. E então, esses cinco mandamentos são colocados fora da sua or-

dem original (note os números colocados à direita das leis mencionadas acima). Somos quase obrigados a presumir que essa nova ordem é intencional, e serve a algum propósito. As pessoas responsáveis pelo texto na ordem em que agora está, obviamente conheciam a ordem original, e não deixariam repetir essa ordem nova, se não houvesse um objetivo para isso. Concordamos que o mandamento acerca do adultério é muitas vezes colocado antes do mandamento acerca do homicídio. (Dt 5:17; Rm 13:9; Tg 2:11; Papiro Nash). No entanto Oséias o coloca no fim da sua lista, e Jeremias no meio (Os 4:2; Jr 7:8-9). Tanto quanto o sabemos, a colocação do mandamento de honrar os pais no fim de uma seleção do Decálogo, não tem precedente. Marshall afirma que não encontrou nenhuma razão para a ordem em que os mandamentos estão aqui (Marshall, 685). Sugerimos cautelosamente uma razão para isto. A nossa opinião é de que a escolha dos mandamentos e a sua ordem são deliberadas.

Portanto, a que objetivo serve esta nova ordem? Sugerimos que o texto atual é editado para dar ênfase especial aos assuntos de lealdade à família e atitudes para com as propriedades. A questão do adultério (isto é, lealdade à família) encabeça a lista. A ordem de honrar os pais a encerra. "Não furtarás" é colocado no meio. É possível que se tenha pretendido uma inversão total. Esta nos daria:

Não cometerás adultério	(lealdade à família)
Não matarás	(destruição física de outrem)
Não furtarás	(respeito pela propriedade alheia)
Não darás falso testemunho	(destruição verbal de outrem)
Honra a teu pai e a tua mãe	(lealdade à família)

A lista de Lucas 14:26 é colocada em ordem algo semelhante (veja a página seguinte). Há uma introdução e uma conclusão, com sete elementos específicos no meio. É claro que os pontos altos da lista são o começo (o pai) e o fim (o eu). Estas duas são as mais elevadas exigências de lealdade que qualquer pessoa no Oriente Médio podia ou pode imaginar. Estas duas lealdades têm proeminência especial devido à sua posição no começo e no fim da lista de sete. De maneira semelhante, aqui em Lucas 18:20, a nova ordem das leis dá ênfase especial ao tópico da lealdade à família, colocando-o no começo e no fim da lista. A questão do respeito à propriedade merece proeminência, por ser colocada no centro. E então, na estrofe 2', há uma segunda lista de exigências. Ali vemos novamente cinco elementos específicos e, o que é significativo, os dois tópicos de lealdade à propriedade e à família completam toda a lista. Desta forma, a escolha e nova ordem do material do Decálogo pode ser considerado como esforço deliberado para fazer com que as estrofes 2 e 2' se equilibrassem tematicamente.

Lucas 14:26

Se alguém vem a mim e não aborrece
a seu próprio pai,
e mãe
e esposa
e filhos
e irmãos
e irmãs
sim, até a sua própria vida,
não pode ser meu discípulo.

Na estrofe número 3, são feitas duas exigências ao governante. Na estrofe correspondente (3') os discípulos declaram especificamente que satisfizeram essas exigências. Na estrofe 4 o governante acha que as novas exigências são difíceis demais. Na estrofe correspondente (4'), os circunstantes concordam. A estrofe número 4' é também o ponto de retorno de toda a passagem. Em muitas destas estruturas literárias observamos uma mudança crucial de direção pouco depois do centro. Aqui também é introduzido um elemento novo e importante, quando a inversão começa. Este tema é a afirmação de que só com Deus a salvação é possível.

Uma outra mudança pode ser verificada no centro: a mudança do singular para o plural. A primeira metade é endereçada a um caso particular, o governante, e todos os verbos estão no singular. No centro a parábola faz uma aplicação generalizadora, e daí em diante o texto passa a tratar de plurais e coletivos. Esta observação em particular é muito importante, para que se entenda a passagem. A discussão com o rico governante prepara o palco para uma discussão do significado da mesma questão com *todos os discípulos.*

O centro da estrutura tem uma curta parábola que informa todo o drama. E então, finalmente, como muitas vezes acontece, um tema importante que ocorre no começo e no fim da estrutura, é repetido no centro. Esta característica está também presente aqui. O tema da vida eterna, que aparece no começo e no fim da passagem, se relaciona tematicamente com o tema de "entrar no reino de Deus," que é mencionado duas vezes na parábola no centro. Desta forma, a passagem inteira tem todas as características principais do paralelismo invertido. Os temas são apresentados, e depois repetidos de maneira invertida. O centro repete o tema com que a estrutura se inicia e termina. Há um ponto de retorno pouco depois do centro. Tendo uma estrutura tão cuidadosamente construída, é óbvio que esta passagem precisa ser examinada como um todo, e a parábola estudada à luz de todo o mosaico teológico em que ela está engastada.

Esta estrutura literária é notavelmente semelhante à forma que estudamos em Lucas 7:35-50. Ali também observamos uma parábola curta que forma o

clímax de uma discussão muito mais alongada. Em ambos os textos o princípio de inversão é usado do começo ao fim. Em ambos, o diálogo se constitui em parte importante da passagem com suas inversões. Assim, temos dois exemplos claros de uma parábola curta funcionando como o centro de uma discussão muito mais prolongada, da qual ela faz parte, e à luz da qual ela precisa ser entendida. Tendo em mente esta estrutura, as estrofes precisam ser agora examinadas em separado.

ESTROFE 1

Certo governante lhe perguntou:
"Bom Mestre, o que, tendo eu feito, herdarei *a vida eterna*?"

Há um significativo conglomerado de termos paralelos usados no decorrer desta passagem. Eles são:

herdar/receber a vida eterna — segue-me — entrar no reino — ser salvo.

A natureza paralela desta série de termos tornar-se-á evidente à medida que prosseguirmos.

A nossa tradução literal é desajeitada em português, mas talvez sublinhe o impacto do que o governante está dizendo. Ele indubitavelmente deseja alcançar a vida eterna mediante os seus próprios esforços. O seu foco está no futuro. Ele subentende que certo padrão de realizações agora, lhe assegurará a vida eterna no futuro. O tópico da vida eterna tem significado para ele apenas naquele futuro. Esta ênfase é modificada por Jesus em sua resposta, no fim da passagem, como já notamos. A questão de galardões no reino é também levantada (embora indiretamente). Ela também é abordada no fim da discussão, mas em um contexto inteiramente novo. O ato de Deus que é "impossível aos homens" precisa ter lugar antes, e só então os galardões podem ser focalizados. A pergunta, da maneira como é feita aqui, é idêntica à do doutor da lei em Lucas 10:25, com a adição da palavra "bom." A resposta de Jesus começa com uma observação a respeito dessa saudação incomum.

ESTROFE 2

E Jesus lhe disse:	
"Por que me chamas bom?	REQUISITOS ANTIGOS
Ninguém é bom senão um, que é Deus.	— cumpridos
Conheces os mandamentos:	
Não cometerás adultério.	7 (lealdade à família)

Não matarás.	6
Não furtarás.	8 (propriedade)
Não dirás falso testemunho.	9
Honra a teu pai e a tua mãe."	5 (lealdade à família)

E ele disse: "Todos estes eu tenho observado desde a minha mocidade."

A reação inicial de Jesus durante séculos tem sido um problema. Esta frase: "Ninguém é bom senão um, que é Deus" tem sido citada muitas vezes para negar qualquer forma de cristologia elevada na maneira de Jesus entender a sua própria pessoa. Um retorno às polêmicas estéreis do passado seria um exercício sem significado; não obstante, para fazer justiça à passagem que estamos estudando, a intenção desta frase precisa ser examinada.

Uma abordagem possível do texto é entender que Jesus está perguntando: "Por que me chamas de bom? Você está falando sério? 'Bom' é palavra apropriada apenas para Deus. Você está aplicando este título a mim seriamente?" Todavia, o governante não responde. Se esta espécie de cristologia elevada fosse a intenção do texto, não esperaríamos uma resposta? No entanto, pode ser argumentado que deixa-se esta pergunta sem resposta deliberadamente, de forma que o leitor precise respondê-la pessoalmente. Muitas parábolas são contadas apenas até certo ponto, e o leitor fica com a responsabilidade de responder ao diálogo. Um exemplo claro disto está em Lucas 9:57-62, onde o leitor não tem nenhum indício acerca da reação final de nenhum dos três discípulos em potencial. Não sabemos como o irmão mais velho responde aos insistentes rogos de seu pai para entrar na sala do banquete (Lc 15:32), nem sabemos o que acontece no fim do grande banquete (14:24). O destino final do mordomo injusto é da mesma forma desconhecido (16:8). Seguindo esta mesma inclinação, aqui em 18:19 podemos ter um caso de uma pergunta ousada que signifique: "Você está falando sério ao atribuir a mim um título que é apropriado somente a Deus? Você está pronto para aceitar as implicações de uma afirmação desta?" Deixando esta opção possível como alternativa, examinaremos outra possibilidade.

O título "Bom Mestre" encontra-se apenas uma vez na tradição rabínica, onde pede-se a um rabi que relate um sonho, e ele diz:

> Em meu sonho me foi dito o seguinte: "Boas saudações ao bom mestre, da parte do bom Senhor que da Sua generosidade dispensa o bem para o Seu povo (B. T. *Taanith* 24b, Sonc., 126).

Neste texto estamos tratando de um sonho, e não de uma saudação normal. Além disso, há claramente uma repetição dramática da palavra "bom." De qualquer forma, esta saudação é extremamente rara. Desta forma, entende-se melhor que Jesus está reagindo a uma tendência do governante de "exagerar." O governante está se esforçando demais. Ele tenta impressionar com

um cumprimento, e talvez espere ser saudado, por sua vez, com algum título imponente. No mundo oriental, um cumprimento requer outro. O governante começa com "Bom Mestre," e pode estar esperando de Jesus, como resposta, "Nobre Governador." Esta parece ser a tensão do texto, pois Jesus responde sem *nenhum* título, e esta resposta nos Evangelhos pode indicar irritação (cf. Lc 15:29; Jo 4:17). Esta resposta abrupta, quase áspera, de Jesus, é uma técnica que observamos em seus lábios em numerosas ocasiões. O objetivo aparentemente é testar a seriedade das intenções do seu interlocutor (cf. Mt 15:25; Jo 3:3). O mesmo tipo de introdução e resposta pode ser verificado em Lucas 12:13-14, onde o interlocutor de Jesus começa com um título, e recebe uma resposta de maneira um tanto áspera. Este desafio direto à seriedade das intenções do seu interlocutor parece, assim, ser a melhor maneira de entender a resposta de Jesus.

Contudo, indo além do tom da resposta de Jesus, precisamos perguntar se o texto está afirmando a insignificância da pessoa dele, particularmente em relação a Deus. Quando toda a passagem é examinada, torna-se claro que não é este o caso. Na estrofe 1 o governante deseja saber o que ele precisa *fazer* para herdar a vida eterna. Jesus lhe diz (3) para vender tudo e "vem e segue-*me.*" Se esta passagem tem a intenção de afirmar a insignificância de Jesus em relação a Deus, dizia que Jesus recomendou o governante a "seguir o caminho de Deus (da mesma forma como eu o sigo)," ou outra afirmação que tal. Pelo contrário, Jesus diz ao governante para *segui-lo*, e este é o clímax do que é exigido dele. Desta forma, Jesus aparece novamente como único agente de Deus, através de quem se expressa apropriadamente a obediência a Deus.

Temos notado a ênfase especial na família e na propriedade no fato da escolha e ordenação das leis relacionadas. A resposta do governante de que ele observa todas elas desde a sua mocidade pode ter paralelos; não obstante, é um tanto presunçosa. No Talmude, Abraão, Moisés e Arão são mencionados como tendo cumprido toda a lei (Plummer, 423). Parece que o governante rico se coloca calmamente em companhia bastante excelente. Assim sendo, a resposta de Jesus tem o tom de um desafio, quase um julgamento, lançado em face de um governante comparativamente cheio de justiça própria.

ESTROFE 3

E ouvindo, Jesus lhe disse:
"Uma coisa ainda te falta:
Vende tudo o que tens
e distribui-o aos pobres,
E terás um tesouro no céu.
E vem e segue-me.' "

A NOVA OBEDIÊNCIA
explicada (governante)

O tema de "falta-te uma coisa" também segue a questão da vida eterna em Lucas 10:42, na história de Maria e Marta. A única coisa que Maria tinha, e faltava a Marta, era uma expressão apropriada de lealdade à pessoa de Jesus. A este governante faltava a mesma coisa. Como acontece repetidas vezes em Lucas, o mesmo tema é focalizado duas vezes, sendo que em um caso é ilustrado por uma mulher, e no outro, por um homem (cf. 4:25-27; 15:3-10, etc.).

Existe a possibilidade de que as duas linhas: "e distribui-o aos pobres" e "e terás tesouro no céu" sejam uma expansão editorial do texto original. As linhas correspondentes na estrofe 3' omitem qualquer referência a tesouro no céu. Esta preocupação em particular foi indubitavelmente editada ou acrescentada ao texto em Lucas 6:23 (como observamos no capítulo oito). A estrutura literária de 14:12-14 sugere que 14:14b, acerca do mesmo tópico, seja também um breve comentário acrescentado ao texto à guisa de explicação (o tesouro no céu é a vida eterna que ele está procurando). A hipótese de duas camadas literárias (uma composição original, e depois uma adição a essa composição) pode ser defendida com facilidade no caso de Lucas 6:23. Pode ser afirmado o mesmo com menos confiança em 14:14b e 18:22. Tais expansões piedosas (quando elas podem ser demonstradas) são evidência de uma peça literária de grande antiguidade, reverenciada na vida da Igreja primitiva, sendo re-usada com alguma expansão. Elas nos obrigam a colocar uma data pré-lucana na composição do material propriamente dito.

As exigências propriamente ditas (vende tudo e segue-me) tocam no âmago dos mesmos valores primordiais sugeridos pela reordenação dos mandamentos, a saber, propriedade e família. As propriedades da família são de supremo valor na sociedade do Oriente Médio, porque são símbolo da coesão da família ou do clã. É interessante observar-se detidamente os extremos a que uma família do Oriente Médio é levada para conservar uma parte da família, isto é, dos parentes, no lar ancestral (mesmo na sociedade móvel dos dias de hoje) para sentir o impacto do que está sendo requerido do governante. É-lhe pedido para colocar a lealdade à pessoa de Jesus em posição mais alta do que a lealdade à sua família e às propriedades de sua família, pois em um sentido bem profundo estas duas coisas são apenas uma. Abraão enfrentou uma espécie de exigência semelhante em duas ocasiões. Ele deixou as suas propriedades em Ur, em uma atitude de obediência. Depois, no Monte Moriá, Deus requereu dele a disposição de colocar a sua obediência a Deus em um nível mais elevado do que a sua lealdade à sua própria família. Abraão passou naquele grande teste de obediência/fé. O governante fracassou logo no primeiro tipo de teste. Tivesse ele correspondido àquela exigência, poderia ter recebido de volta as suas propriedades, como dádiva de Deus para ser usada em Seu serviço. A respeito destas coisas, podemos apenas especular. O que está claro é que a linguagem usada acerca da questão das propriedades dá a entender claramente uma discussão familiar (como as estrofes 3' e 2' tornam eloquentemente claro). Desta forma, nesta estrofe, um homem cheio de confiança em si mesmo enfrenta as exigên-

cias radicais da obediência. A sua reação é registrada na estrofe 4.

ESTROFE 4

E ouvindo isto
ele ficou muito triste
pois era muito rico.

A nova obediência não contradiz a velha lei, contudo vai além dela. O novo padrão estabelecido para o governante está além da sua capacidade de cumpri-lo. No entanto, sem dúvida a profunda tristeza do governante não é apenas resultado do seu amor pela sua riqueza. Mais do que isto, ele chega à dolorosa conclusão de que não conseguirá *ganhar* o seu caminho para as graças de Deus. As pessoas de posses geralmente têm orgulho das suas próprias realizações. Elas não aceitam favores, não pedem consideração especial, e com esforços excepcionais acumulam riquezas. Porém, na presença de Deus não se pode ganhar "status" mediante esforços humanos. Isso só pode ser recebido gratuitamente, com gratidão. Quando uma pessoa que se fez por si própria sente a necessidade de ser aceita na presença de Deus, a única maneira de entender os seus merecimentos e seu valor precisa ser reconsiderada penosamente. Diante de Deus ninguém pode elevar-se a qualquer posição mediante os seus próprios esforços. A auto-confiança da pessoa que se fez por si própria se quebra e se dissolve como uma grande onda, em uma praia, quando o que está em jogo é a vida eterna. O governante *ouve* (4), bem como os circunstantes (4'), que se pronunciam a respeito dos pensamentos deles (e talvez dele). Sem dúvida ele ficou triste por causa do seu amor à riqueza. Mas, como indicamos acima, uma grande porção daquela riqueza é propriedade da família, que é um símbolo visível da sua própria parentela, da qual ele, como governante, é o líder. Jesus está exigindo que a lealdade a ele seja mais elevada do que a lealdade a um símbolo tão venerado. O governante se entristece em silêncio. A sua impetuosa confiança em si mesmo é destruída. Observando isto, Jesus responde com uma parábola de seis linhas, construída em paralelismo em degraus.

ESTROFE 5

E vendo-o, Jesus disse:
"Como é *difícil*
para os que têm *propriedades*
entrar no reino de Deus.
É *mais fácil um camelo passar pelo* fundo de uma agulha
do que um *rico*
entrar no reino de Deus."

Consideradas separadamente, as últimas três linhas têm uma estrutura de quatro linhas, a saber:

É mais fácil um camelo
    passar pelo fundo de uma agulha
do que um rico
    entrar no reino de Deus.

Todavia, como observamos em Lucas 7:44-48, o comprimento das linhas não é importante para um paralelismo semântico que não tem necessidade de caber em moldes poéticos. Aqui, um breve provérbio de quatro linhas pode ser reformulado, com a adição de três linhas extras, para formar a estrofe de seis linhas. As três idéias que formam a unidade dessas seis linhas são: "como é difícil," "riqueza," e "entrar no reino." As duas séries de três linhas são paralelas, mas há certa progressão. Entrar no reino mediante confiança nas propriedades e na riqueza é difícil (1); de fato, é impossível (2). A pessoa que tem propriedades tem a tendência de querer adquirir com meios próprios a sua entrada nas boas graças de Deus. É difícil; de fato, impossível, livrar-se desta tendência de "se virar por conta própria" e aceitar a graça.

Na história da interpretação duas tentativas se fizeram para suavizar o impacto deste texto. Uma tentativa é linguística, e muito antiga. Envolve a mudança de uma vogal grega. Em vez de *kamēlon*, se lermos *kamilon* (como alguns manuscritos se nos apresentam), não estamos falando de um animal grande, de quatro patas, mas de uma corda. Assim, se você imaginar uma corda fina (cordão?) e uma agulha suficientemente grande, torna-se difícil, mas não impossível a corda ser passada pelo fundo da agulha. Parece que alguns copistas dos primeiros séculos tentaram suavizar o texto, e tornar a salvação possível, de alguma forma, para um rico, se ele fizer esforços suficientemente árduos. No entanto, as evidências textuais em favor de "corda" são pequenas, e não convencem. Esta opção já foi descartada por Ibn al-Tayyib no século XI:

> Algumas pessoas dizem que a palavra "camelo" neste texto significa corda grossa. Outras pensam que é a viga que sustenta o teto, e outros que significa simplesmente o conhecido animal que tem esse nome; esta última é a opinião correta (Ibn al-Tayyib, edição de Manqariyus, I, 323).

Uma segunda alternativa vem da cena aldeã do Oriente Médio. Aqui as casas da aldeia algumas vezes têm portas duplas que se abrem da rua para o pátio da casa da família. Na aldeia estas portas precisam ser suficientemente largas para permitir a passagem de um camelo carregado. Desta forma as portas precisam ter pelo menos três metros de altura, e contando as duas folhas, cerca de três metros e meio de largura. Essas portas são feitas de madeira maciça. Portanto, muita mão-de-obra é requerida para movê-las; por isso, elas são

abertas apenas quando camelos carregados passam por elas transportando algo. O movimento comum de pessoas a entrar e sair por essas portas é facilitado por uma portinhola recortada na porta grande. Esta porta pequena se abre com facilidade. No passado, alguns comentaristas explicaram que este era o "fundo de uma agulha" do texto. F. W. Farrar cita correspondência privada lembrando viagens no Oriente Médio em 1835, em que o correspondente encontrou uma porta dessas chamada "buraco" ou "olho da agulha" (Farrar, 375s.). No entanto, poucos anos depois Scherer, antigo residente do Oriente Médio, escreveu abruptamente: "Não há a menor sombra de evidência em favor desta identificação. Esta porta, em idioma algum, jamais foi chamada de fundo de agulha, e não tem esse nome hoje em dia" (Scherer, 37). A nossa experiência confirma Scherer. De qualquer maneira, o próprio Farrar opta contra a sugestão do seu correspondente, em favor de evidências encontradas no Talmude.

No Talmude o Rabbi Nahmani sugere que os sonhos de um homem são reflexos dos seus pensamentos. E então acrescenta:

> Isto é provado pelo fato de que um homem nunca vê em sonhos uma palma de tâmara feita de ouro, ou um elefante passando pelo fundo de uma agulha (B. T. *Berakhoth* 55b)

Em outras palavras, a pessoa nunca vê em sonhos algo que seja claramente impossível. O elefante era o animal de maior porte na Mesopotâmia, e o camelo o maior animal da Palestina. Em cada caso estamos ilustrando algo que é totalmente impossível, como o próprio texto afirma (v. 27). Consideramos ambas as tentativas acima de explicar com possibilidades o ímpeto do texto, como maneiras erradas de entendê-lo. Esta parábola apresenta deliberadamente um quadro concreto de algo que é *inteiramente impossível.* Como o declara suscintamente Ellis: "O provérbio do camelo-agulha (25) deve ser considerado bem literalmente. A salvação de alguém é um milagre" (Ellis, 219). Um homem rico (através dos seus esforços) *não pode* entrar no reino. A decisão de destronar a sua riqueza, ele não pode tomar sem ser ajudado. Os circunstantes não conseguem entender os níveis mais profundos do conteúdo teológico desta parábola. O que eles entendem é que os ricos não podem entrar no reino. Estes sentimentos são expressos na estrofe seguinte.

ESTROFE 4'

E aqueles que o ouviram disseram:
"E quem é capaz de ser salvo?"
Mas ele disse: "O que é impossível aos homens
é possível para Deus."

A pergunta dos circunstantes emerge de uma mentalidade especial. Essa mentalidade diz:

> Os homens ricos são capazes de construir sinagogas, fazer doações a orfanatos, oferecer esmolas aos pobres, mobiliar templos, e empreender muitos outros esforços meritórios. Se alguém deve ser salvo, certamente devem ser eles. Jesus diz que tais pessoas não podem entrar no reino devido a esses esforços nobres. Nós, pessoas comuns, não temos riqueza para realizar atos nobres assim. Então, quem pode ser salvo?

O governante achou que as exigências de Jesus eram difíceis demais (4). Os circunstantes fazem eco a esse sentimento, e o expressam na forma de interrogação (4').

Já notamos o fato de que pouco depois do centro de uma estrutura literária baseada em paralelismo invertido existe costumeiramente um ponto de retorno. Algo de importantíssimo geralmente é apresentado pouco depois do centro, que informa toda a passagem. Segundo essa forma, uma declaração chave dessa espécie aparece precisamente neste ponto desta estrutura. A salvação é proclamada como ato de Deus. Ninguém, sem ajuda, *entra* no reino. Ninguém consegue grandes coisas e *herda* a vida eterna. Uma herança é uma dádiva, e não um direito adquirido. Ninguém tem direitos no reino, nem mesmo os ricos com todo o seu potencial de realizar boas obras. De fato, se Jesus tivesse apresentado ao governante rico uma lista de boas obras dispendiosas a serem iniciadas ou mantidas, aquele magistrado certamente se teria empenhado em realizá-las com grande entusiasmo. Pelo contrário, é-lhe dito que os seus melhores esforços são inúteis para alcançar o alvo de *entrar* no reino. A salvação é impossível para os homens, e possível apenas para Deus. Como o declara suscintamente Marshall: "Deus pode operar o milagre da conversão nos corações até dos ricos" (Marshall, 686). O fluxo do diálogo invertido naturalmente volta às exigências que o governante acha difíceis demais (3). A questão passa a ser: Alguém já as satisfez? A estrofe número 3' dá a resposta.

ESTROFE 3'

> E Pedro disse:
> "Eis que deixamos *o que é nosso*
> e *te seguimos.*"

O paralelismo entre os requisitos colocados diante do governante e o discurso de Pedro já foi notado por Ibn al-Salibi (I, 387). Ele pode ser verificado na estrutura seguinte:

O Governante (3)	*Os Discípulos* (3')
Jesus lhe disse:	Pedro disse:
"Vende tudo o que tens...	"Deixamos o que é nosso
Vem e segue-me."	e te seguimos."

Temos argumentado que as exigências apresentadas ao governante não se relacionam apenas com a riqueza, mas também com o destronamento das exigências dos seus parentes. Estes mesmos antecedentes também são importantes aqui. Isso se torna ainda mais evidente na estrofe que se segue. Pedro diz: "Deixamos *ta idia* e te seguimos." Concordamos em que este é um plural neutro que costumeiramente se refere a objetos. Em João 1:11 temos: "Veio para o que era seu (*ta idia* — neutro) mas os seus (*hoi idioi* — masculino) não o receberam." Desta forma, faz-se distinção entre as coisas (*ta idia*) e as pessoas (*hoi idioi*). As primeiras são neutras e as segundas masculinas. Porém, aqui em Lucas está claro, diante da resposta de Jesus, que Pedro está falando acerca de muito mais do que edifícios ou móveis. Esta forma mais ampla de entender *ta idia* na fala de Pedro é captada em muitas das antigas versões árabes, que dizem: "Deixamos o que é nosso." Esta frase pode dar a entender pessoas tanto quanto propriedades. Assim, Pedro e os discípulos, dos quais ele é o porta-voz, são exemplos vivos do milagre de que Jesus está falando. Eles também tinham famílias e propriedades. Eles também eram cidadãos do Oriente Médio, e também sentiam as pressões culturais para tornar esses bens absolutos. Porém, com eles o milagre acontecera. O que era impossível para os homens fora demonstrado possível por Deus no discipulado concreto deles. De fato, homens e mulheres de fé em todas as épocas tem descoberto que as exigências impossíveis de obediência se tornam possíveis através do milagre da graça de Deus. Pedro afirma a realidade deste milagre, que aconteceu na vida deles. Ibn al-Salibi comenta: Na realidade, o fato de estarem eles seguindo a Jesus era a única razão pela qual eles haviam sido capazes de abandonar tudo" (Ibn al Salibi, I, 387s.) A resposta de Jesus a Pedro forma as estrofes 2' e 1'.

ESTROFE 2'

E ele lhes disse:	
"Em verdade eu vos digo	
que ninguém há que deixou	
casa	(lealdade à propriedade)
ou esposa	(lealdade à família
ou irmãos	"
ou pais	"
ou filhos	"
por amor do reino,	

ESTROFE 1'

que não receba muito mais nesta era
e na era por vir — *vida eterna.*"

No caso do governante, observamos que o seu relacionamento com a sua riqueza era tal que ele não conseguia submeter-se a uma lealdade mais elevada. Da mesma forma aqui, Ibn al-Salībī observa:

> Com estas palavras, ele não quer dizer que devemos dissolver casamentos ou quebrar os laços que temos com nossas famílias, mas ensina-nos a dar honra e prioridade ao nosso temor de Deus acima do casamento, dos irmãos, da raça e dos parentes (Ibn al-Salībī, I, 389).

Não é equívoco o fato de "casa" ocorrer em primeiro lugar nesta lista de elementos específicos. Os membros da família, em seguida, compõem os outros quatro ítens da lista de cinco. Já observamos que na estrofe número 2 cinco mandamentos são escolhidos e reordenados a fim de emprestar especial proeminência à questão da propriedade e da família. Aqui esses dois temas são os únicos ítens da lista. Será elucidadora uma comparação entre os velhos e os novos requisitos da obediência.

Na antiga obediência recomendava-se aos fiéis que não furtassem as propriedades dos outros. Na nova obediência, pode ser que as propriedades do próprio indivíduo tenham que ser deixadas para trás. Na antiga obediência recomendava-se à pessoa que não tocasse na esposa do próximo. Na nova obediência o discípulo *pode* ser solicitado a deixar a sua *própria* esposa, ou não tocar nela. Na antiga obediência os fiéis deviam honrar pai e mãe, o que sem dúvida, da maneira como era entendido popularmente, significa (e ainda significa) ficar em casa e cuidar deles até que faleçam e sejam respeitosamente sepultados. Na nova obediência pode ser que o discípulo tenha que *deixá-los* em resposta a uma lealdade mais elevada. É quase impossível expressar o que tudo isto significa em nosso contexto do Oriente Médio. As duas lealdades inexpugnáveis que qualquer cidadão do Oriente Médio deve considerar quase mais importante do que a própria vida são *família* e o *lar ancestral*. Quando Jesus coloca essas duas coisas em *uma* única lista, e então demanda uma lealdade que supera a ambas, está requerendo o que é verdadeiramente impossível para o cidadão do Oriente Médio, dadas as pressões da sua cultura. Os dez mandamentos ele pode suportar, mas isto é demais. Só para Deus essas coisas são possíveis. Certamente o choque desta passagem atinge profundamente os pressupostos de qualquer cultura. O que queremos dizer é que este choque é sentido ainda mais intensamente em uma cultura tradicional em que estes valores em particular são supremos. Jesus sabe muito bem como as suas palavras estão criando uma ruptura radical no tecido das lealdades culturais dos seus ouvintes. Desta forma ele introduz estas declarações incríveis com a frase "Amém, eu vos di-

go." Em Lucas esta frase ocorre apenas seis vezes, e em cada caso introduz uma palavra de proporções solenes que chocam os ouvintes. A maneira como ela é usada aqui não constitui exceção.

A última estrofe retorna à questão dos galardões. Aqui vemos este importante tópico ser apresentado em dois aspectos. O governante já tinha em mente o seu galardão. Ele queria a vida eterna. Ele pergunta o que deve fazer para herdar esse galardão. O padrão é apresentado, e ele não consegue cumpri-lo, pois de fato é impossível consegui-lo com forças humanas. Demonstra-se que a salvação deve ser uma obra de Deus, e não uma realização de seres humanos. Aos discípulos havia sido dada a graça de corresponderem ao novo padrão de obediência. Eles o haviam feito no passado (deixamos o que é nosso). Eles haviam quebrado o padrão das suas exigências culturais, e colocado a obediência a Jesus em posição mais elevada do que a lealdade à família e à propriedade. Jesus responde e confirma que o reino tem recompensas ilimitadas para os que reagem em obediência, sem pensar em galardões. Marshall afirma que o discurso de Pedro não é "uma reivindicação egoística de galardão." Pelo contrário, é "uma oportunidade de fazer uma promessa de que a auto-negação por amor do reino será recompensada" (Marshall, 688). Além disso, essas recompensas são para esta era *e* para a era futura. Sobretudo, eles *receberão* a vida eterna, eles não podem *adquiri-la*. Há também a ênfase, neste texto, no tema de segurança e certeza. *Ninguém* que respondeu à conclamação à obediência ficará de fora. Desta forma, esta última estrofe, com seu retorno ao tema inicial da vida eterna, é rica em afirmações teológicas.

Em conclusão, portanto, qual é a resposta esperada do governante e que conglomerado de temas teológicos compreendem o conteúdo teológico desta passagem? O governante é levado a entender que a vida eterna não é herdada através de boas obras, mas *recebida* por aqueles que permitem que Deus opere o impossível dentro deles. A capacidade do governante de fazer boas obras (através da sua riqueza) prova apenas ser uma pedra de tropeço para que ele aceite humildemente um milagre de graça que poderia capacitá-lo a corresponder com a obediência radical dele requerida.

Os temas teológicos que aparecem nesta passagem são os seguintes:

1. A salvação está além do alcance humano; é possível apenas para Deus.

2. Há uma nova obediência que não cancela a antiga, mas se constrói sobre ela e a ultrapassa.

3. A salvação, a entrada no reino, a recepção da vida eterna, tudo isto está integralmente relacionado com o ato de seguir a Jesus. Assim, esta passagem afirma uma elevada cristologia. Jesus é o único agente de Deus através de quem deve ser expressa a obediência a Deus.

4. A vida de fé é definida em termos de lealdade à pessoa de Jesus. Esta lealdade precisa ultrapassar a lealdade à família e às propriedades.

5. Os que procuram adquirir galardões, como o governante, encontram em seu caminho obstáculos intransponíveis.

6. Os discípulos, como Pedro, que aceitam o milagre da obra de salvação operada por Deus, e correspondem em obediência radical, recebem a certeza de obterem os galardões do reino. Estes são oferecidos gratuitamente a todos os discípulos, e são para esta vida tanto quanto para a vida por vir.

7. As propriedades e o que elas representam podem ser um grande obstáculo para uma obediente reação ao chamado: "Segue-me."

O nosso estudo termina onde começou. A forma literária desta passagem é paralela à cena que se passou na casa de Simão. Porém, além disso, cada uma dessas passagens proclama a salvação como uma dádiva gratuita da graça. Em cada uma delas, verificamos algumas pessoas que a aceitam, e algumas que a rejeitam. A nossa ardente esperança é que este esforço modesto possa ter tornado um pouco mais claro o encanto da pessoa de Jesus, a clareza da sua mente, e a atração do seu discipulado dispendioso.

CONCLUSÃO

Ao chegar ao fim de nosso breve estudo, talvez seja bom juntar alguns fios soltos. Estamos ansiosos por resumir observações gerais e temas principais. Podem ser feitas observações gerais, e há temas teológicos que parecem especialmente proeminentes?

A nossa primeira observação geral é que de fato as parábolas se dividem em séries de curtas cenas dramáticas, e que essas cenas se relacionam umas às outras numa variedade de padrões reconhecíveis. Quatro delas estão em uma seqüência direta. O padrão ABAB foi notado duas vezes. Em seis casos houve alguma forma de paralelismo invertido. O reconhecimento destas cenas e padrões se tornou uma ajuda importante para a interpretação.

Uma segunda observação é o fato de que a pessoa de Jesus na carne assume mais clareza. Em um banquete ele critica duramente o seu hospedeiro; não obstante, tem todo o cuidado para não sugerir que o hospedeiro devia ter lavado os seus pés. Ele ataca inopinadamente os preconceitos raciais, fazendo de um odiado samaritano o herói de uma estória. Ele eleva o lugar da mulher, equiparando-a ao homem como exemplo de fé. Ele se revela cortês e compassivo; no entanto, está disposto a usar palavras que são como aço inflexível. Percepção aguda e inteligência penetrante se interpenetram, e estes dois elementos se confundem tanto que tocar um deles é tocar o outro. Os detalhes típicos ao Oriente Médio, do encontro na casa de Simão, são culturalmente tão precisos que não conseguem esconder o toque da autenticidade. Uma coragem pessoal notável se manifesta em numerosas ocasiões. De fato, somos

capazes de sentir a revelação de uma personalidade mais distinta, que mantém a sua integridade através da teologia dos evangelistas.

A nossa terceira observação é a figura emergente de Jesus como teólogo. O âmbito do seu raciocínio, por si mesmo já é notável. Há muito temos sido condicionados a pensar apenas em Paulo, João, Lucas, Marcos, e nos outros autores do Novo Testamento, como teólogos. Jesus tem sido considerado como pessoa através de quem Deus age para trazer o reino, mas a respeito de quem pouco se sabe, devido ao abrangente trabalho editorial dos teólogos da igreja primitiva. O pregador recorre a ele para obter exemplos éticos, e não conteúdo teológico. Se os achados deste estudo puderem ser provados, este ponto de vista necessitará de alguma revisão. Estamos convencidos de que de fato é possível falar de Jesus como teólogo, e que nas parábolas que acabamos de estudar, quatro temas são especialmente proeminentes. Eles são os seguintes:

1. O amor de Deus é oferecido gratuitamente, e não pode ser conseguido pelos esforços próprios. A justiça não pode ser adquirida com os esforços humanos. O fariseu, orgulhoso das suas obras de mérito, não é justificado. O servo trabalha mas não ganha merecimento. O governante observou a lei, mas não ganhou a vida eterna. Os convivas do grande banquete são totalmente indignos de estarem presentes. Fracassa a tentativa do doutor da lei, de justificar a si mesmo.

2. O tema da dispendiosa demonstração de amor inesperado vem novamente à tona, repetidamente. O samaritano arrisca a sua própria vida para completar os seus atos de misericórdia. A mulher que está diante de Simão sabe que Jesus será desprezado pelo que aceitar dela, e pelo que disser em defesa dela. O amor inesperado oferecido aos estranhos no banquete, fará com que os convidados originais fiquem furiosos, e todo mundo sabe disto. Este tema é apresentado ainda mais abertamente na parábola do Filho Pródigo, mas está profundamente engastado também em número respeitável de parábolas aqui estudadas. Ele se relaciona com a paixão.

3. A aceitação do amor oferecido gratuitamente da parte de Deus desencadeia uma reação, na forma de atos dispendiosos de amor. A mulher na casa de Simão demonstra grande amor. Os discípulos haviam deixado casas e famílias. O servo trabalha, sabendo que a ele nada se deve. Os voluntários ansiosos são desafiados com o preço elevado do discipulado.

4. A pessoa de Jesus funciona como agente único de Deus cujo chamado

> de "Segue-me" é considerado repetidamente como equivalente a "Segue o caminho de Deus." Ele serve de mediador para o perdão divino, e aceita pessoalmente a reação agradecida de amor que se manifesta. Ele é o hospedeiro do grande banquete; o serviço inabalável prestado a ele iguala-se à participação no reino de Deus.

Desta forma, examinando a cultura típica do Oriente Médio e as formas literárias destes ensinos de Jesus, podemos chegar, mesmo que seja superficialmente, a uma percepção mais clara da pessoa de Jesus, e a uma compreensão mais exata dele como teólogo.

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

A. GERAL

Aland, K., "Evangelium Thomae Copticum," *Synopsis Quattuor Evangeliorum.* Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1964.

Aland, K., M. Black *et al.,* editores. *The Greek New Testament.* Segunda Edição. Nova Iorque: The United Bible Societies, 1968.

Arberry, A. J. *The Koran Interpreted.* London: George Allen Ltd., 1955.

Bailey, Kenneth E. *The Cross and the Prodigal.* St. Louis: Concordia, 1973. (Citado como *Cross*).

—— "Hibat Allah Ibn al-'Assal and His Arabic Thirteenth Century Critical Edition of the Gospels (com especial atenção a Lucas 16:16 e 17:10)," *Theological Review* (Near East School of Theology, Beirut, Lebanon), I (Abril de 1978), 11-26. Citado como *Hibat Allah*).

—— "The Manger and the Inn: The Cultural Background of Luke 2:7," *Theological Review* (Near East School of Theology, Beirut, *Lebanon*), 2 (Novembro de 1979), 33-44. (Citado como: *Manger*).

—— "Women in Ben Sirach and in the New Testament," *For Me To Live. Essays in Honor of James L. Kelso.* Cleveland: Dillon/Leiderback, 1972, 56-73. (Citado como: *Women*).

—— "Recovering the Poetic Structure of I Cor. i 17-ii 2: A study in Text and Commentary," Novum Testamentum, 17 (1976), 265-296.

Barth, K. *The Doctrine of the Word of God.* Vol. I, Parte II *in Church Dogmatics.* Edinburgh: T. and T. Clark, 1956.

Bauer, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Traduzido para o inglês e adaptado por W. F. Arndt e F. W. Gingrich. Chicago: University Press, 1967. (Citado como: Bauer).

Beare, F. W., "Concerning Jesus of Nazareth," *JBL* 87 (1968), 125-135.

— *The Earliest Records of Jesus*. New York: Abingdon, 1962.

Blass, F. W. e A. Debrunner. Traduzido p. o inglês e revisado da 9a. e 10a. edições em alemão, ed. p. R. W. Funk. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago: University of Chicago Press, 1961.

Blauw, Johannes. *The Missionary Nature of the Church*. London: McGraw-Hill, 1962.

Bornkamm, Gunther. *Jesus of Nazareth*. Traduzido p. o inglês p. Irene e Fraser McLuskey com James M. Robinson, da 3a. edição alemã. New York: Harper, 1963.

Bruce, A. B. *The Synoptic Gospels.* Vol. I de *The Expositor's Greek Testament.* New York: Doran, n.d. (Citado como: *Synoptic*)

Brueggemann, W., "The Bible and The Consciousness of the West," *Interpretation*, 29 (1975), 431-35.

Buckingham, J. S. *Travels in Palestine.* London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1821.

Bullinger, E. W. *The Companion Bible*. Oxford: University Press, 1948 (1913).

Bultmann, Rudolf. *The History of The Synoptic Tradition.* Traduzido do alemão para o inglês por John Marsh. Edição Revisada. New York: Harper, 1963.

— *Theology of the New Testament.* 2 vols. Traduzido do alemão para o inglês por Kendrick Grobel. London: SCM, 1955.

— *Jesus and the Word.* New York: Charles Scribner's Sons, 1958 (1934). (Citado como: *Jesus*).

Burton, Richard F. *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah.* London: G. Bell and Sons, 1924 (1855).

Carlston, C. E. *The Parables of the Triple Tradition*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

Charles, R. H., editor. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. 2 vols. Oxford: The Clarendon Press, 1963 (1913).

Cohen, A., tradutor. *Midrash Rabbah Lamentations.* London: The Soncino Press, 1939. (Citado com referência e Sonc.)

Conzelmann, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament*. Traduzido do alemão para o inglês por John Bowden. New York: Harper, 1969.

Crossan, J. *In Parables.* New York: Harper, 1973.

Danby, H., editor e tradutor. *The Mishnah.* Oxford: The Clarendon Press Press, 1933.

Daube, David. *The New Testament and Rabbinic Judaism.* London: University of London, 1956.

— *Studies in Biblical Law.* Cambridge: University Press, 1947.

— "Inheritance in Two Lucan Pericopes," *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung.* 72 (1955), 326-334. (Citado como: *Inheritance*).

Dembitz, L. N., "Procedure in Civil Causes," *The Jewish Encyclopedia,* X. New York: Funk and Wagner, 1905, 102-106.

Derrett, J., Duncan M. *Law in the New Testament.* London: Darton, Longman and Todd, 1970.

—, "Law in the New Testament: The Parable of the Unjust Judge," *New Testament Studies,* 18 (1971-72), 178-191. (Citado como: *Judge*)

Dodd, C. H. *More New Testament Studies.* Grand Rapids: Eerdmans, 1968. (Citado como: *More*).

—, *The Parables of the Kingdom.* Edição revisada. New York: Charles Scribner's Sons, 1961. (Citado como: *Parables*).

Edersheim, A. *The Temple: Its Ministry and Services as they were at the Time of Jesus Christ.* London: The Religious Tract Society, n.d. (Citado como: *Temple*).

Farrar, F. W., "Brief Notes on Passages of the Gospels. II. The Camel and the Needle's Eye," *The Expositor (First Series)*, Vol. 3 (1876), 369-380.

Freedman, D. N., "Prolegomenon," in *The Forms of Hebrew Poetry*, por G. B. Gray. New York: Ktav Publishing House, 1972. Pp. vii-lvi.

Freedman, H., e M. Simon, editores. *Lamentations in Midrash Rabbah.* London: Soncino Press, 1939.

Fuchs, Ernst, "Studies of the Historical Jesus," *Studies in Biblical Theology*, No. 42. Traduzido do alemão para o inglês por Andrew Scobie. London: SCM, 1964.

Glueck, N. *The River Jordan.* Philadelphia: The Westminster Press, 1946.

Gray, G. B. *The Book of Isaiah* (ICC), Vol. I. New York: Scribner's Sons, 1912.

Hunter, A. M. *The Parables Then and Now.* Philadelphia: Westminster Press, 1971. (Citado como: *Then*)

Ibn al-Salībī, Diyunisiyus Ja'qub. *Kitab al-Durr al-Farid fi Tafsir al-"Ahd al-Jadid.* 2 vols. (Livro das Pérolas Inusitadas de Interpretação do Novo Testamento.) Escrito em siríaco *ci.* 1050. Traduzido para o árabe por Abd al-Masih al-Dawlayani em 1728. Publicado em árabe no Cairo: n. p. 1914.

Ibn al-Tayyib. *Tafsir al-Mishriqi* (Comentário de al-Mishriqi). 2 vols. Editado por Jusif Manaqriyus. Cairo: al-Tawfiq, 1908.

— Comentário acerca dos Quatro Evangelhos, Manuscrito Arábico Paris 86. Biblioteca Nacional de Paris.

Jeremias, Joachin. *New Testament Theology*. New York: Scribner, 1971.

— *The Problem of the Historical Jesus.* Traduzido do alemão para o inglês por Norman Perrin. Philadelphia: Fortress, 1964.

— *The Eucharistic Words of Jesus.* New York: Charles Scribner's Sons, 1966. (Citado como: *Eucharistic*).

— The Parables of Jesus. London: SCM Press, 1963. (Citado como: *Parables*).

— *The Promise of the Nations.* London: SCM Press, 1958. (Citado como: *Promise*).

Josephus. *Antiguidades Judaicas.*

Jowett, William. *Christian Researches in Syria and the Holy Land.* 2a. Edição. London: L. B. Steeley, 1926.

Jülicher, Adolf. *Itala das Neue Testament in Altlateinischer überlieferung.* III. *Lucas Evangelium.* Berlin: de Gruyter, 1954.

Kitab al-Injil al-Sharif al-Tahir (O Evangelho Puro, Nobre, Santo). Al-Shawayr (Lebanon):

Mosteiro de São João, 1818 (1776).

Kittel, G., e G. Friedrich, editores. *Theological Dictionary of the New Testament*. 9 vols. Traduzido para o inglês e editado por G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1974. (Citado como: TDNT). Artigos citados:

Bertram, G., "Hupsos," vol. VIIO, 6-2-620.

——, "Phren," vol. IX, 220-235.

Bultmann, R., "Euphraino," vol. II, 772-75.

Foerster, W., "Kleros," vol. III, 758-769.

Horst, J., "Makrothumia," vol. IV, 374-387.

Windisch, H., "Aspazomai," vol. I, 496-502.

Kümmel, W. G. *Promise and Fulfillment.* No. 23 in *Studies in Biblical Theology.* Naperville: Alec R. Allenson, 1957.

Lamartine, Alphonse. *A Pilgrimage to the Holy Land; comprising Recollections, Sketches, and Reflections. Made During a Tour in the East in 1823-1833.* Philadelphia: Carey, Lea, and Blanchard, 1838.

Lees, G. Robinson, "Village Life in the Holy Land," *Pictorial Palestine Ancient and Modern.* Compilado e editado por C. Lang Neil. London: Miles and Miles, n.d. Pp. 163-247.

Lightfoot, John. *Horae Hebraicas et Talmudicae: Hebrew and Talmudical Exercitations upon the Gospels and the Acts.* 4 vols. Oxford: University Press, 1959.

Linnemann, E. *Parables of Jesus.* London: SPCK, 1966.

Louw, J. P., "Discourse Analysis and the Greek New Testament," *Technical Papers for the Bible Translator,* 24 (1973), 101-118.

Lund, N. W., *Chiasmus in the New Testament.* Chapel Hill: U. of North Carolina Press, 1942.

Manson, T. W. *The Servant Messiah.* Cambridge: University Press, 1966 (1953). (Citado como: *Messiah*).

Marshall, I. Howard, *The Gospel of Luke.* Exeter. Paternoster Press, 1978.

Martin, R. P., "Salvation and Discipleship in Luke's Gospel," *Interpretation,* 30 (1976), 366-380.

Meyer, H. A. W. *Critical and Exegetical Handbook to the Gospels of Mark and Luke.* New York: Funk and Wagnalls, 1884.

Miller, D. G. *Saint Luke.* London: SCM Press, 1959.

Moule, C. F. D., "Mark 4:1-120 Yet Once More," in *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black.* Ed. por E. E. Ellis e M. Wilcox. Edinburgh: T. & T. Clark, 1969, pp. 95-113.

Muir, William. *The Caliphate: Its Rise, Decline, and Fall.* 2a. edição. London: The Religious Tract Society, 1892.

Neusner, J., "Pharisaic Law in New Testament Times," *Union Seminary Quarterly Review,* 27 (1971), 331-340.

Newbigin, Lesslie. *The Open Secret.* Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Nicholson, R. A. *A Literary History of the Arabs.* Cambridge: University Press, 1962.

O'Leary, de Lacy E. *Comparative Grammar of the Semitic Languages.* London: Kegan, Paul, Trench, Trubner, 1923.

Plummer, A. *The Gospel According to S. Luke.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1975 (1896).

Rice, E. W. *Orientalisms in Bible Lands.* Philadelphia: The American Sunday-School Union, 1912.

Robertson, A. T. *A Grammar of the Greek NT in the Light of Historical Research.* Nashville: Broadman, 1934.

Safrai, S., e M. Stern, editores. *The Jewish People in the First Century: Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions.* Seção Um de Dois Volumes in *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum.* Philadelphia: Fortress Press, 1976. (Citado como: *JPFC*). Antigos citados:

Flusser, D., "Paganism in Palestine," vol. II, 1065-1100.

Foerster, G., "Art and Architecture in Palestine," vol. II, 971-1006.

Rabin, Ch., "Hebrew and Aramaic in the First Century," vol. II, 1007-1039.

Safrai, S., "Education and the Study of the Torah," vol. II, 945-970.

—, "Home and Family," vol. II, 728-792.

—, "Religion in Every Day Life," vol. II, 793-833.

—, "The Temple," vol. II, 865-907.

Stern, M., "Aspects of Jewish Society, The Priesthood and Other Classes," vol. II, 561-630.

—, "The Reign of Herod and the Herodian Dinasty," vol. I, 216-307.

Scharlemann, M. H., *Proclaiming the Parables.* St. Louis: Concordia, 1963.

Schegloff, E. A., "Notes on Conversational Practice: Formulating Place" in *Studies in Social Interaction.* David Sudnow, ed. New York: The Free Press, 1972. Pp. 78-79.

Sim, K. *Desert Traveller; The Life of Jean Luis Burckhardt.* London: Victor Gollancz Ltd., 1969.

Strack, H. L. e Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament erläutert aus Talmud und Midrasch.* 6 vols. München: C. H. Bek'sche, 1924-61.

Summers, R. *Commentary on Luke.* Waco: Word Boosk, 1973.

Taylor, Vincent, *The Formation of the Gospel Tradition.* London: Macmillan, 1935.

Tristam, H. B. *Eastern Customs in Bible Lands.* London: Hodder and Stoughton, 1894.

Velrmes, G. *The Dead Sea Scrolls in English.* Baltimore: Penguin Books, 1962.

Wright, William. *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages.* 2a. edição. Amesterdam: Philo, 1966.

B. AS VERSÕES ORIENTAIS

Bensly, Robert L., J. Rendel Harris e F. Crawford Burkitt, editores. *The Four Gospels in Syriac Transcribed from the Sinaitic Palimpsest.* Cambridge: University Press, 1894.

Burkitt, F. C. *Evangelion da-Mepharreshe.* 2 vols. Cambridge: University Press, 1904.

Cureton, W. C. *Remains of a Very Ancient Recension of the Four Gospels in Syriac.* London: J. Murray, 1858.

Darlow, T. H., e H. F. Moule. *Polyglots and Language Other Than English.* Vol. II in *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the Bri-*

tish and Foreign Bible Society. New York: Kraus Reprint, 1964.

Graf, Georg. *Geschichte der Christlichen Arabischen Literature.* Vol. I. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944.

—— *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini.* Louvain: L. Durbecq, 1954.

Guido, Ignazio, "Le Traduzioni degli Evangelii in Arabo e in Etiopico," *Atti della Reale Accademia dei Lincei,* anno cclxxv (1888). Pp. 5-37.

Guillaume, Alfred. "The Version of the Gospels Used in Medina circa A. D. 700," *Al-Andalus* 15 (1950), 289-296.

Higgins, A. J. B., "The Arabic Version of Tatian's Diatessaron," JTS 45 (1944), 187-199.

—— "Ibn al'Assal," JTS 44 (1943), 73-75.

—— "The Persian and Arabic Gospel Harmonies," *Studia Evangelica* I. Editado por Kurt Aland *et al.* Berlin: Akademie-Verlag, 1959. Pp. 793-810.

The Holy Bible containing the Old and New Testament in the Arabic Language. Newcastle-upon-Tyne: Sarah Hodgson, 1811.

Hyatt, J. P., "Recent Contributions to the Study of the Ancient Versions of the New Testament," *The Bible in Modern Scholarship.* Editado por J. P. Hyatt, Nashville: Abingdon, 1965. Pp. 357-369.

de Lagarde, Paul, editor. *Die Vier Evangelien arabisch.* Leipzig: F. A. Brockhuas, 1864.

Levin, Bernhard. *Die Griechisch-Arabische Evangelien-Übersetzung Vat. Borg. ar. 95 und Ber. orient. oct. 1108.* Uppsala: Almquist & Wikseels, 1938.

Lewis, Agnes S., e Margaret D. Gibson. *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels.* London: n. p., 1899.

Macdonald, Duncan B., "The Gospels in Arabic," Hartford Seminary Record 3 (Abril de 1893), 163-176.

Metzger, Bruce M., "A survey of Recent Research on the Ancient Versions of the New Testament," NTS 2 (1955-56), 1-16.

The New Testament in Syriac. London: British and Foreign Bible Society, 1905-1920, 1950.

Pelser, H. S., "The Origin of the Ancient Syriac New Testament Texts — A Historical Study," *De Fructu Oris Sui. Essays in Honour of Adrianus van Selms.* Editado por I. H. Eybers *et al.* Pretoria Oriental Series 9. Leiden: Brill, 1971. Pp. 152-163.

Pusey, P. E., e G. H. Gwilliam. *Teraevangelium Sanctum luxta Sinplicem Syriorum Versionem ad fidem Godicum.* Oxford: Clarendon, 1901.

Qushaqji, Jusif. *Ta'rīb al-Anajīl wa-A'māl al-Rusul.* Beirut: Catholic Press, 1964.

Voobus, Arthur. *Early Versions of the New Testament. Papers of the Estonian Theological Society in Exile.* VI. Stockholm: n. p., 1954.

—— *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac. Corpus Christianorum Orientalium Subsidia Tome III,* CXXVIII. Louvain: L. Durbecq, 1951.

White, J. Sacrorum Evangeliorum Versio Syriaca Philoxeniana. Oxford: n. p., 1778.

Wright, William. *A Short History of Syriac Literature.* Amsterdam: Philo, 1966 (1894).

C. A CULTURA ALDEÃ MODERNA DO ORIENTE MÉDIO E AS PARÁBOLAS

Bishop, E. F. F. *Apostles of Palestine.* London: Lutterworth, 1958.

—— *Jesus of Palestine.* London: Lutterworth, 1955.

—— "Local-Colour in Proto-Luke," *ExpT 45* (1933/34), 151-56.

—— *Prophets of Palestine.* London: Lutterworth, 1962.

Dalman, G. H. Arbeit und Sitte in Palästina. 7 vols. Gütersloh: Bertelsmann, 1928-1942.

—— *Sacred Sites an Ways.* Traduzido do alemão para o inglês por Paul P. Levertoff. London: SPCK, 1935.

Grant, Elihu. *The Peasantry of Palestine: The Life, Manners and Customs of the Village.* Boston: Pilgrim Press, 1907.

Jeremias, Joachin. *Jerusalem in the time of Jesus.* 3a. edição. Traduzido do alemão para o inglês por F. H. e C. H. Cave. Philadelphia: Fortress, 1969.

Levison, N. *The Parables: Their Background and Local Setting.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1926.

Masterman, Ernest William Garney. *Studies in Galilee.* Chicago: University of Chicago Press, 1909.

Neil, James. *Every Life in the Holy Land.* SPCK, 1924.

Newton, F. E. *Fifty Years in Palestine.* London: Goldharbour Press, 1948.

Rihbany, A. M. *The Syrian Christ.* Boston: Houghton Mifflin, 1916.

Scherer, George H. *The Eastern Colour of the Bible.* London: National Sunday School Union, 1929.

Thomson, W. M. *The Land and the Book.* 2 vols. New York: Harper, 1871.

Wilson, Charles Thomas. *Peasant Life in the Holy Land.* London: John Murray, 1906.

D. ANTECEDENTES JUDAICOS E ARAMAICOS ANTIGOS DAS PARÁBOLAS

Billerbeck, P. e H. Sttrack. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.* 6 vols. 2a. edição. Munich: C. H. Beck, 1924.

Black, Matthew. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts.* 3a. edição. Oxford: Clarendon, 1967.

—— "The Recovery of the Language of Jesus," NTS 3 (1957), 305-313.

Crockett, L. C., "The Old Testament in the Gospel of Luke with Emphasis on the Interpretation of Isaiah 61:1-2," Tese de doutorado em Filosofia não publicada, Universidade Brown, Providence, R. I., 1966.

Dalman, Gustaf. The Words of Jesus. Traduzido do alemão para o inglês por D. M. Kay. Edinburght: T. & T. Clark, 1902.

Dalman, G. H. *Jesus-Joshua: Studies in the Gospels.* Traduzido do alemão para o inglês por Paul P. Levertoff. New York: Macmillan, 1929.

Edersheim, Alfred. *The Life and Times of Jesus the Messiah.* 2 vols. 2a. edição. London:

Longmans, Green, 1883.

— *Sketches of Jewish Social Life in the Days of Christ.* New York: Hodder and Stoughton, n.d.

Epstein, I., Editor. *The Babylonian Talmud.* 35 vols. London: Soncino, 1935-1960.

Falk, Z. W. *Hebrew Law in Biblical Times.* Jerusalem: Wahrmann Books, 1964.

Feldman, Asher. *The Parables and Similes of the Rabbis.* Cambridge: University Press, 1924, 2a. ed. 1927.

Fiebig, Paul W. J. *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu,* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904.

— *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestantlichen Zeitalter.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1912.

Goldschmidt, Lazarus, editor. *Der Babylonische Talmud.* 11 vols. Haag: Martinus Nijhoff, 1933.

Heinemann, Joseph H., "The Status of the Laborer in Jewish Law and Society in the Tannaitic Period," HUCA 25 (1954), 263-365.

Horowitz, George. *The Spirit of Jewish Law.* New York: Central Book, 1953.

The Mishnah. Traduzida do hebraico por Herbert Danby, com introdução e Breves Notas Explicativas. 7 volumes. London: Oxford, 1960.

Mishnayoth. 7 vols. Traduzido para o inglês e editado por Philip Blackman. London: Mishna Press, 1954.

Montefiore, C. J. G. *Rabbinic Literature and Gospel Teaching.* London: Macmillan, 1930.

— The Synoptic Gospels, 3 vols. 2a. edição. London: Macmillan, 1927.

Moore, George F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, The Age of Tannaim.* 2 vols. Cambridge: Harvard, 1927.

Oesterley, W. O. E. *The Gospel Parables in the Light of their Jewish Background.* London: SPCK, 1936.

Seale, Morris S. *The Desert Bible, Nomadic Tribal Culture and Old Testament Interpretation.* London: Weindenfeld and Nicolson, 1974.

Smith, Morton, Tannaitic Parallels to the Gospels. Vol. VI de *JBL Monograph Series.* Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1951.

Stewart, Roy A., "The Parable Form in the Old Testament and the Rabbinic Literature," *Evangelical Quarterly* 36 (1964), 133-147.

Torrey, Charles C. *Our Transleted Gospels.* New York: Harper, 1936.

Yaron, R. *Gifts in Contemplation of Death in Jewish and Roman Law.* Oxford: Clarendon, 1960.

E. ESTUDOS GERAIS EM LUCAS

Arndt, William F. *The Gospel According to St. Luke.* St. Louis: Concordia, 1956.

Bengel, Johann A. *Gnomon of the New Testament.* Traduzido do latim para o inglês por C. T. Lewis e M. R. Vincent. 2 vols. New York: Sheldon, 1862 (1742).

Cadbury, Henry J. *The Making of Luke-Acts.* London: SPCK, 1958.

Caird, G. B. *The Gospel of St. Luke.* Traduzido do alemão para o inglês por Geoffrey Buswell. New York: Harper, 1961.

Creed, John Martin. *The Gospel According to St. Luke.* London: St. Martin, 1930; Macmillan, 1965.

Davies, J. H., "The Purpose of the Central Section of Luke's Gospel," *Studia Evangelica,* II. Editado por F. L. Cross. Berlin: Akademie-Verlag, 1963. Pp. 164-69.

Dillersberger, Josef. *The Gospel of Saint Luke.* Traduzido do alemão para o inglês. Westminster, Md.: Newman, 1958.

Ellis, E. Earle. *The Gospel of Saint Luke.* London: Thomas Nelson, 1966.

Evans, C. F., "The Central Section of St. Luke's Gospel," *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot.* Editado por D. E. Nineham. Oxford: Blackwell, 1957. Pp. 37-53.

Farmer, W. R. "Notes on a Literary and Form-Critical Analysis of Some of the Synoptic Materials Peculiar to Luke," NTS 8 (1962), 301-316.

Geldenhuys, Norval. *Commentary on the Gospel of Luke.* Grand Rapids: Eerdmans, 1951.

Gollwitzer, Helmut. *Die Freude Gottes, Einführung in das Lukasevangelium.* Berlin-Dahlem: Burckhardthaus-Verlag, 1952.

Goulder, M. D., "The Chiastic Structure of the Lucan Journey," *Studia Evangelica*, II. Editado por F. L. Cross. Berlin: Akademie-Verlag, 1963. Pp. 195-202.

Hull, William E., "A Structural Analysis of the Gospel of Luke," *Review and Expositor* 64 (1967), 421-25.

Lampe, Alfred R. C. *A Commentary on the Gospel According to St. Luke.* 2a. edição. Black's New Testament Commentaries. London: A. & C. Black, 1958.

Manson, William. *The Gospel of Luke. The Moffatt New Testament Commentary*; III. New York: Harper, n.d.

Miller, Donald G. *The Gospel According to Luke.* Richmond: John Knox, 1959.

Ogg, G., "The Central Section of the Gospel According to St. Luke," NTS 18 (1971), 39-53.

Plummer, Alfred. *The Gospel According to St. Luke. International Critical Commentary,* XXVII. Editado por C. A. Briggs *et al.* New York: Scribner, 1906.

Reicke, Bo, "Instruction and Discussion in the Travel Narrative," *Studia Evangelica*, I. Editado por Kurt Aland *et al.* Berlin: Akademie-Verlag, 1959. Pp. 206-216.

Rengstrof, Karl Heinrich. *Das Evangelium nach Lukas. Das Neue Testament Deutsch,* V. Editado por Paul Althaus e Johannes Behm. Neubearbeitete Aflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.

Robinson, W. C., Jr., "The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative (9:51ss.)," JBL 79 (1960), 20-31.

Sa'id, Ibrahim. *Sharh Bisharat Luqa* (Comentário ao Evangelho de Lucas) Beirut: Near East Council of Churches, 1970.

Schlatter, Adolf von. *Das Evangelium des Lukas. Aus seinen Quellen erklärt.* Stuttgart: Calwer Verlag, 1960.

Schneider, J., "Zur Analyse des Lukanischen Reiseberichtes," *Synoptische Studien. Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburstag.* Munich: K. Zink, 1953. Pp. 207-229.

Stagg, Frank, "The Journey Toward Jerusalem in Luke's Gospel," *Review and Expositor* 64 (1967), 499-512.

Talbert, Charles H., "The Redactional Critical Quest for Luke the Teologian," *Pittsburgh Perspective* II (1970), 171-222.

F. ANÁLISE POÉTICA E LITERÁRIA

Albright, William F., "A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm 63)," HUGA 23, (1950/51), 1-19.

—, "The Earliest Forms of Hebrew Verse," *Journal of the Palestine Oriental Society* 2 (1922), 69-86.

Bertram, Stephen, "Symmetrical Design in the Book of Ruth," JBL 84 (1965), 165-68.

Bligh, John. *Galatians in Greek, A Structural Analysis of St. Paul's Epistle to the Galatians.* Detroit: University of Detroit Press, 1966.

Boling, Robert G., " 'Synonumous' Paralelism in the Psalms," JSS 5 (1960), 221-225.

Brown, Raymond. The Gospel According to John. 2 vols. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 1966. Cf. cxxxv-cxxxvii, 267, 597, 667, 728, 859, 911.

Burney, C. F. *The Poetry of Our Lord.* Oxford: Clarendon, 1925.

Cross, F. M., e D. N. Freedman, "Studies in Ancient Yahwistic Poetry." Tese de doutorado em filosofia não publicada. John Hopkins University, Baltimore, 1950.

Curtis, William H., "His Form and Method of Teaching," Jesus Christ the Teacher. London: Oxford, 1943. Cf. pp. 66-82.

Dewey, J., "The Literary Strutucture of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6," JBL 92 (1973), 394-401.

Dupont, L, *et. al.,* "Recherche su la struture de Jean 20," *Biblica* 54 (1973), 482-498.

Ehlen, A. H., "The Poetic Structure of a Hodayat from Qumran." Tese não publicada de doutorado em filosofia, Harvard Divinity School, Harvard University, Cambridge, Mass., 1970.

Fenton, J. C., "Inclusio and Chiasmus in Matthew," *Studia Evangelica*, I. Editado por Kurt Aland *et al.* Berlin: Akademie-Verlag, 1959. Pp. 174-79.

Fitzgerald, A., "Hebrew Poetry," *The Jerome Biblical Commentary*. Editado por R. E. Brown *et al.* Englewood Cliffs, N. J.; Prentice-Hall, 1968. Pp. 238-244.

Forbes, John. *The Symmetrical Structure of Scripture.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1854.

Freedman, D. N., "Prolegomenon," a G. B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry*: Ktav, 1972. Pp. vii-liii.

— "Archaic Forms in Early Hebrew Poetry," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 72 (1960), 101-107.

Goulder, M. D., "The Chiastic Structure of the Lucan Journey," *Studia Evangelica*, 11. Editado por F. L. Cross. Berlin: Akademie-Verlag, 1963. Pp. 195-202.

Gray, G. B. *The Forms of Hebrew Poetry.* New York: Ktav, 1972 (1915).

Grobel, Kendrick, "A Chiastic Retribution Formula in Romans 2," *Zeit und Geschichte.* Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Herausgegeben von Erich

Dinkler. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1964. Pp. 255-261.

Holladay, W. L., "Chiasmus, the Key to Hosea 12:3-6," *Vetus Testamentum* 16 (1966), 53-64.

—, "The Recovery of Poetic Passages of Jeremiah," JBL 85 (1966), 401-435.

Jebb, John. *Sacred Literature*. London: n. p., 1820.

Jeremias, J., "Chiamus in den Paulusbriefen," *Abba*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. Pp. 276-289.

Kosmala, Hans. "Form and Structure in Ancient Hebrew Poetry (a New Approach)," *Vetus Testamentum* 14 (1964), 423-445; 16 (1966), 152-160.

Kraft, Charles F., "Poetic Structure of the Qumran Thanksgiving Psalms," Biblical Research 2 (1957), 1-18.

—, *The Stophic Structure of Hebrew Poetry*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.

Leon-Dufour, Xavier, "Trois Chiasmus Johanniques," NTS 7 (1961), 249-255.

Lohfink, Norbert. *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungstragen zu Dtn 5-11*. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1963.

Lohr, C. H., "Oral Techniques in Matthew's Gospel," CBO 23 (1961), 403-435.

Lund, N. W., *Chiasmus in the New Testament*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1942.

Louw, J. P., "Discourse Analysis and the Greek New Testament," *The Bible Translator* 24 (1973), 101-118.

Malatesta, E., "The Literary Structure of John 17," *Biblica* 52 (1971), 67-78, 190-214.

Manson, T. W., "Poetic Form," *The Teaching of Jesus*, 2a. edição. Cambridge: University Press, 1935. Pp. 50-56.

Miesner, D. R., "Chiasm and the Composition and Message of Paul's Missionary Sermons." Tese não publicada de doutorado em teologia, Concordia Seminary in Exile, 306 North Grand., St. Louis, 1974.

Mowry, Lucetta M., "Poetry in the Synoptic Gospels and Revelation, a Study of Methods and Materials." Tese não publicada de doutorado em filosofia, Yale University, New Haven, 1946.

Robinson, D. W. B., "The Literary Structure of Hebrews 1:1-14," *Australian Journal of Biblical Archeology* 2 (1972), 178-186.

Robinson, T. H., *The Poetry of the Old Testament*. London: Oxford, 1947.

Schnackenburg, R., "Strukturanalyse von John 17," *Biblische Zeitschrift* N. F. 17 (1973), 196-202.

Schnider, F., e W. Stenger, "Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope (Lu 24:13-35)," *Biblische Zeitschrift* (N.F. 16 (1972), 94-114.

Schubert, Paul, "The Structure and Significance of Luke 23," *Neutestamentlich Studien für Rudolf Bultamann.* Editado por Walter Eltester. Berlin: A. Töpelmann, 1954. Pp. 163-1854.

Sider, R. D., "On Symmetrical Composition in Tertulian," JTS N. S. 24 (1973), 405-423.

Streeter, B. H., "Poems of Jesus," *The Hibbert Journal* 32 (1933/34), 9-16.

Talbert, C. H., "Artistry and Tehology. An Analysis of the Architeture of Jn. 1, 19-5, 48," CBQ 32 (1970), 341-366.

Taylor, Vincent, "Sayings and Parables," *The Formation of the Gospel Tradition.* London: Macmillan, 1935. Pp. 88-118.

Thiering, Barbara, "The Poetic Forms of the Hodayoth," JSS 8 (1963), 189-209.

Torrey, C. C., "Metric Forms and Details," *The Second Isaiah.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1928. Pp. 151-172.

Vanhoye, Albert. *A Structured Translation of the Epistle to the Hebrews.* Traduzido do grego e do francês por James Swetnam. Roma: Instituto Bíblico Pontifício, 1964.

Wilder, Amos, "The Poem," Early Christian Rhetoric. Cambridge: Harvard, 1971. Pp. 89-117.

G. HERMENÊUTICA PARABÓLICA

Achtemeier, Paul J. *An Introduction to the New Hermeneutic.* Philadelphia: Westminster, 1969.

Barr, Allan, "The Interpretation of the Parables," *ExpT* 53 (1941/42), 20-25.

Black, Matthew, "The Parables as Allegory," BJRL 42 (1960), 273-287.

Brown, Raymond E., "Parable and Allegory Reconsidered," *Novum Testamentum* 5 (1962), 36-45.

Dodd, C. H., "The Gospel Parables," BJRL 16 (1932), 396-412.

Eaton, David, "Professor Jülicher on the Parables of Jesus." *ExpT* 10 (1898/99), 539-543.

Fuchs, Ernst, "Proclamation and Speech-Event," Theology Today 19 (1962), 341-354.

Hunter, Archibald M., "The Interpretation of the Parables," *Teaching and Preaching the New Testament.* Philadelphia: Westminster, 1963. Pp. 51-58.

— "The Interpreter and the Parables," *Interpretation* 14 (1960), 70-84, 167-185, 315-332, 440-434.

— *Interpreting the Parables.* London: SCM, 1964.

Marty, Martin E., "The Purpose of the Parables According to Mk 4:10-12." Tese de Bacharelado não publicada, Concordia Seminary, St. Louis, 1952.

Manson, W., "The Purpose of the Parables: A Re-examination of St. Mark 4:10-12," *ExpT* 69 (1957), 132-35.

Perrin, Norman, "The Modern Interpretation of the Parables of Jesus and the Problem of Hermeneutics," *Interpretation* 25 (1971), 131-148.

Piper, Otto A., "The Understanding of the Synoptic Parables," *Evangelical Quarterly* 14 (1942), 43-53.

Smart, James D., "A Redefinition of Jesus' Use of the Parables," *ExpT* 47 (1935/36), 551-55.

Vincent, J. J., "The Parables of Jesus as Self-Reveletion," *Studia Evangelica,* II. Editado por F. L. Cross. Berlin: Akademie-Verlag, 1959. Pp. 74-99.

H. ESTUDOS GERAIS ACERCA DE PARÁBOLAS

Barry, Colman, "The Literary and Artistic Beauty of Christ's Parables," CBQ 10 (1948), 376-383.

Beardslee, William A., "The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels," *Journal of the American Academy of Religion* 35 (1967), 232-240.

Brown, R. E. *The Parables of the Gospels*. New York: Paulist Press Doctrinal Pamphlet, 1963.

—— "Parables of Jesus," *The New Catholic Encyclopedia*, X. Editado por The Catholic University of America. New York: McGraw-Hill, 1967. Pp. 984-88.

Bruce, Alexander Balmain. *The Parabolic Teaching of Christ.* 3a. Edição revista. New York: A. C. Armstrong, 1890.

Bugge, C. A. *Die Haupt-Parabeln Jesu.* Giessen: J. Ricker, 1903.

Cadoux, A. T. *The Parables of Jesus: Their Art and Use.* London: James Clark, n.d.

Cantinat, Jean, "The Parables of Mercy," *Contemporary New Testament Studies.* Editado por M. Rosalie Ryan. Collegeville, Ninn.; Liturgical Press, 1965. Pp. 213-228.

Crossan, John D. *In Parables.* New York: Harper, 1973.

Dodd, C. H. *The Parables of the Kingdom.* Edição revisada. London: Nisbet, 1961.

Findlay, J. A. *Jesus and His Parables*. London: Epworth, 1951.

Fonck, Leopold. The Parables of the Gospel. Traduzido da terceira edição alemã para o inglês por E. Leahy. New York e Cincinnati: Frederick Pustet, 1914.

Funk, Robert W., "The Parables: A Fragmentary Agenda," *Jesus and Man's Hope*, II. Editado por Donald G. Miller e Dikran Y Hadidian. Pittsburght: A Perspective Books, Pittsburgh Theological Seminary, 1971. Pp. 287-304.

Goebel, Siegfried. *The Parables of Jesus: A Methodological Exposition.* Traduzido do alemão para o inglês pelo Professor Ganks. Edinburgh: T. & T. Clark, 1883.

Jeremias, Joachin. *The Parables of Jesus.* Edição revisada. Traduzido da 6a. edição alemã para o inglês por S. H. Hooke. London: SCM, 1963.

Jones, G. Traint Vaughan. *The Art and Truth of the Parables; A Study in Their Literary Form and Modern Interpretation.* London: SPCK, 1964.

Jülicher, Adolf. *Die Gleichnisreden Jesu*. 2 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1910.

Ladd, George Eldon, "The Life-Setting of the Parables of the Kingdom," *Journal of Bible and Religion* 31 (1963), 193-99.

Linnemann, E. *Jesus of the Parables.* Traduzido do alemão para o inglês por John Sturdy. New York: Harper, 1966.

Lithgow, R. M. *The Parabolic Gospel.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1914.

Manson, T. W. *The Sayings of Jesus*. London: SCM, 1937, 1961.

—— *The Teaching of Jesus*. 2a. edição. Cambridge: University Press, 1935.

Martin Hugh. *The Parables of the Gospels and their Meaning for Today.* London: SCM, 1937.

Michaelis, W. *Die Gleichnisse Jesu.* Vol. XXXII de *Die urchristliche Botschaft.* Dritte Auflage. Hamburg: Furche Verlag, 1956.

Mullins, Terence Y., "Parables as Literary Forms in the New Testament," *The Lutheran*

Quarterly 12 (1960), 235-241.

Navone, John, "The Lucan Banquet Community," *The Bible Today* (Dezembro de 1970), 155-161.

Robinson, Willard H. *The Parables of Jesus: In Their Relation to His Ministry.* Chicago: University of Chicago Press, 1928.

Scharlemann, Martin H. *Proclaming the Parables.* St. Louis: Concordia, 1963.

Smith, B. T. D. *The Parables of the Synoptic Gospels.* Cambridge: University Press, 1937.

Smith, Charles W. F. *The Jesus of the Parables.* Philadelphia: Westminster, 1948.

Stewart, R. A., "The Parable Form in the Old Testament and Rabbinic Literature," *Evangelical Quarterly* 36 (1964), 133-147.

Thielicke, Helmut. *The Waiting Father: Sermons on the Parables of Jesus.* Traduzido do alemão para o inglês por John W. Doberstein. New York: Harper, 1959.

Trench, Richard Chenevix. *Notes on the Parables of Our Lord.* New York: Harper/Revell, n.d.

Via, Dan Otto. *The Parables: Their Literary and Existencial Dimension.* Philadelphia: Fortress, 1967.

Wilder, Amos. *Early Christian Rhetoric.* Cambridge: Harvard, 1971.

Wiles, M. F., "Early Exegesis of the Parables," *The Scottish Journal of Theology* 11 (1958), 287-301.

I. ESTUDOS ESPECIAIS RELACIONADOS COM PARÁBOLAS ESPECÍFICAS

Arnott, William, "The Unjust Steward in a New Light," *ExpT* 24 (1913), 508-511.

Barry, Phillips, "On Luke xv.25, *συμφωνία*: Bagpipe," JBL 23 (1904), 180-190.

Bishop, E. F. F., "The Parable of the Lost or Wandering Sheep," ATR 44 (1962), 44-57.

Bretscher, Paul G., "Brief Studies: The Parable of the Unjust Steward — a new approach to Luke 16:1-9," *Concordia Theological Monthly* 22 (October 1951), 756-762.

Bussby, F., "Did a Shpeherd Leave Sheep Upon the Mountains or in the Desert?" ATR 45 (1963), 93s.

Danker, F. W., "Luke 16:16 — An Opposition Logion," JBL 77 (1958), 231-243.

Davidson, J. A., "A 'Conjecture' About the Parable of the Unjust Steward (Luke xvi.1-9)," *ExpT* 66 (1954-55), 31.

Daube, David, "Inheritance in Tewo Lucan Pericopes," *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 72 (1955), 326-344.

Derrett, J. D. M., "Fresh Light on St. Luke XVI. 1. The Parable of the Unjust Steward," NTS 7 (Março de 1961), 198-219.

—, "Law in the New Testament: The Parable of the Prodigal Son," NTS 14 (1967), 56-74.

Fitzmyer, J. A., "The Story of the Dishonest Manager (Lk 16:1-13)," *Theological Studies* 25 (1964), 23-42.

Feltcher, D. R., "The Riddle of the Unjust Steward. Is Irony the Key?" JBL 82 (1963), 15-30.

Francis, F. J., "The Parable of the Unjust Steward," ATR 47 (1965), 103-105.

Fridrichsen, Anton, "Exegetisches zum Neuen Testament," *Symbolae Osloensis* 13 (1934), 38-41.

Friedel, Lawrence M., "The Parable of the Unjust Steward," CBQ 3 (1941), 337-348.

Gätcher, P., "The Parable of the Dishonest Steward after Oriental Conceptions," CBQ 12 (1950), 121-131.

Giblin, Charles H., "Strutuctual and Theological Considerations on Luke 15," *Chicago Studies* 7 (1968), 213-220.

—, "Why Jesus Spoke in Parables — An Answer from Luke 15," *Chicago Studies* 7 (1968), 213-220.

Hiers, Richard H., "Friends by Unrighteous Mammon: The Eschatological Proletariat (Luke 16:9)," *Journal of the American Academy of Religion* 38 (1970), 30-36.

Jeremias, Joachin, "Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn," *Tehologische Zeitschrift* 5 (1949), 228-231.

Kelley, Robert, "The Significance of the Parable of the Prodigal Son for the Three Major Issues in Current Synoptic Study," tese de doutorado em filosofia não publicada, Princeton University, Princeton, N.J., 1971.

Kilpatrick, G. D., " *φρόνιμος*, *σοφός* and *συνετός* in Matthew and Luke," JTS 48 (1947), 63s.

Kosmala, Hans, "The Parable of the Unjust Steward in the Light of Qumran," *Annual of the Swedish Theological Institute* 3 (1964), 114-121.

Levison, N., "Importunity? A Study of Luke XI.8," *The Expositor*, Série 9, 3 (1925), 456-460.

Lunt, R. C., "Expounding the Parables: III. The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-15)," *ExpT* 77 (1966), 132-36.

Marshall, I. H., "Luke XVI 8 — Who Condemned the Unjust Steward?" *JTS* N. S. 19 (1968), 617-19.

Mitton, G. Leslie, "The Unjust Steward," *ExpT* 64 (1953), 307s.

Moore, F. J., "The Parable of the Unjust Steward," *ATR* 47 (1965), 103-105.

Moore, George F., "*συμφωνία* — Not a Bagpipe," *JBL* 24 (1905), 166-175.

Murphy, J. J., "Two Parables: The Prodigal Son (Luke XV.11-32); The Laboureurs in the Vineyard (Matt. XIX.27; XX.16)," *Expositor,* série 3, 9 (1889), 290-303.

Paul, Geoffrey, "The Unjust Steward and the Interpretation of Luke 16:9," *Theology* 61 (1958), 189-193.

Preisker, Herbert, "Lukas 16:1-7," *Theologische Literaturzeitung* 74 (1949), 85-92.

Rengstorf, Karl H. *Die Re-Investitur des Verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu — Luke 15: 11-32*. Cologne: Westdeutscher Verlag, 1957.

Riggenbach, Eduard, "Zur Exegese und Textkritik zweier Gleichnisse Jesu," *Aus Schrift und Geschchte.* Theologische Abhandlungen Adolf Schlatter zu seinem 70. Geburtstage. Stuttgart: Calwer, 1922. Pp. 17-34.

Sanders, Jack T., "Tradition and Redaction in Lk XV, 11-32," *NTS* 15 (1969), 433-48.

Schniewind, Julius D., "Das Gleichnis vom verlorenen Sohn," *Die Freunde der Brusse.* Göttingen: Vandennhoeck & Ruprecht, 1960, Pp. 34-87.

Sheppard, J. B., "A Study of the Parables Common to the Synoptic Gospels and the Coptic Gospel of Thomas." Tese não publicada de doutorado em filosofia, Emory University, Atlanta, 1965.

Walls, A. F., "In the Presence of the Angels (Luke XV 10)," *Novum Testamentum* 3 (1959), 314-16.

Williams, F. E., "Is Almsgiving the point of the 'Unjust Steward'?" JBL 83 (1964), 293-95.

VERSÕES ORIENTAIS USADAS NESTE ESTUDO

Século	Versão
2 (?)	Siríaca Antiga
4 (?)	Peshittta
7	Siríaca Harcleana (Vat. Syr. 268)
9	Vaticana Arábica 13
9 (?)	Vaticana Borgianus Arábica 71
10 (?)	Vaticana Borgianus Arábica 95
11	Arábica Diatessaron
11	Os Quatro Evangelhos de 'Abd Allah Ibn al-Tayyib (Vat. Syr. 269).
13	Vaticana Cóptica 9
13	Os Quatro Evangelhos de Hibat Allah Ibn al'Assal (Museu Britânico, Manuscrito Oriental 3382)
17	Versão Polyglot de Londres
17	Versão Propagandista
18	Versão Shawayr
19	Versão Shidiyaq
19	Versão Van Dyke-Bustani
19	Versão Jesuíta

(A versão Shawayr é um conjunto de passagens bíblicas para liturgia eclesiástica, publicado pela primeira vez no Líbano, no Mosteiro de São João, em Shawayr, em 1776. O texto fora trazido de Aleppo no século XVII. A nossa cópia foi impressa em 1818).

ABREVIATURAS

ARA	Almeida Revista e Atualizada
ARC	Almeida Revista e Corrigida
Arndt *St. Luke*	William F. Arndt: *The Gospel According to St. Luke* (St. Louis: Concordia, 1956).
ATR	*Anglican Theological Review*
Bauer-A., G. *Lexicon*	W. Bauer: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trad. do alemão para o inglês e adaptado p. W. F. Arndt e F. W. Gingrich (Chicago: University of Chicago Press, 1957).
Bengel *Gnomon*	Johann A. Bengel: *Gnomon of the New Testament*, trad. p. o inglês p. C. T. Lewis e M. R. Vincent; 2 vols. (New York: Sheldon, 1963 (1742)).
Bishop *Jesus*	*E. F. F. Bishop: Jesus of Palestine* (London: Lutterworth, 1955).
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
Black *Aramaic Approach*	Matthew Black: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* 3a. ed. (Oxford: Clarendon, 1967)
Bornkamm *Jesus*	G. Bornkamm: *Jesus of Nazareth,* trad. p. o inglês p. Irene e Fraser MacLuzkey, da 3a. ed. alemã (New York: Harper, 1960).
Bruce *Synoptic Gospels*	A. B. Bruce: *The Synoptic Gospels. The Expositor's Greek Testament,* vol. 1 (New York: Doran; Grand Rapids: Eerdmans, n. d.).

Bruce *Parabolic*	A. B. Bruce: *The Parabolic Teaching of Christ*, 3a. ed. rev. (New York: A. C. Armstrong, 1890).
Bultmann *Tradition*	Rudolf Bultmann: *The History of the Synoptic Tradition* trad. da 2a. ed. alemã p. o inglês p. John Marsh (New York: Harper, 1968).
Burney *Poetry*	C. F. Burney: *The Poetry of Our Lord* (Oxford: Clarendon, 1925).
Cadoux *Parables*	A. T. Cadoux: *The Parables of Jesus* (London: James Clarke, n.d.).
Caird *Luke*	G. B. Caird: *The Gospel of St. Luke* (Baltimore: Penguin, 1963).
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
Creed *St. Luke*	J. M. Creed: *The Gospel According to St. Luke* (London: St. Martin, 1930; New York: Macmillan, 1965).
Crossan *In Parables*	J. D. Crossan: *In Parables* (New York: Harper, 1973).
Daube "Inheritance"	David Daube: "Inheritance in Two Lucan Pericopes," *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung 72* (1955), 326-344.
Derret "Prodigal Son"	J. D. M. Derret: "Law in the New Testament: The Parable of the Prodigal Son," *NTS* 14 (1967), 56-74.
Derret "Steward"	J. D. M. Derret: "Fresh Light on St Luke XVI.1. The Parable of the Unjust Steward," *NTS* 7 (1961), 198-219.
Dodd *Parables*	C. H. Dodd: *The Parables of the Kingdom,* ed. rev. (London: Nisbet, 1961).
ExpT	*The Expository Times*
Feldman *Similes*	A. Feldman: *The Parables and Similes of the Rabbis,* 2a. ed. (Cambridge: University Press, 1927).
Fitzmyer "Manager"	J. A. Fitzmyer: "The Story of the Dishonest Manager (Lk. 16:1-13)," *Theological Studies 25* (1964), 23-42.
Fletcher "Riddle"	D. R. Fletcher: "The Riddle of the Unjust Steward. Is Irony the Key?" *JBL* 82 (1963), 15-30.
Gächter "Oriental"	P. gächter: "The Parable of the Dishonest Steard after Oriental Conceptions," *CBQ* 12 (1950), 121-131.
Giblin "Luke 15"	Charles H. Giblin: "Structural and Theological Considerations on Luke 15," *CBQ* 24 (1962), 15-31.
Godet *St. Luke*	F. Godet: *A Commentary on the Gospel of St. Luke,* trad. da 2a. ed. francesa p. o inglês p. E. W. Shalder e M. D. Cusin (New York: Funk & Wagnall, 1887).
Goebel *Parables*	Siegried Goebel: *The Parables of Jesus*, trad. p. o inglês p. Professor Banks (Edinburgh: T. & T. Clark: 1883).
Horowitz *Jewish Law*	George Horowitz: *The Spirit of Jewish Law* (New York: Central Book: 1953).
HUCA	*Hebrew Union College Annual.*

Jeremias *Jerusalém*	Joachin Jeremias: *Jerusalem in the Time of Jesus,* trad. p. o inglês p. F. H. e C. H. Cave; 3a. ed. (Philadelphia: Fortress, 1969).
Jeremias *Parables*	Joachin Jeremias: *The Parables of Jesus*, ed. rev.. trad. para o inglês da 6a. ed. alemã p. S. H. Hooke (London: SCM, 1963).
Jeremias *Theology*	Joachin Jeremias: *Theology of the New Testament* (New York: Scribner, 1971).
Jones *Art*	G.V. Jones: *The Art and Truth of the Parables: A Study in Their Form and Modern Interpretation* (London: SPCK, 1964).
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JTS	*Journal of Theological Studies*
Jülicher *Gleichnisreden*	Adolf Jülicher: *Die Gleichnisreden Jesu,* 2 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1910).
Kelley *Significance*	Robert Kelley: "The Significance of the Parable of the Prodigal Son for three Major Issues in Current Synoptic Study" (tese de doutorado em filosofia não publicada, Principeton University, 1971).
Leaney *St. Luke*	A. R. C. Leaney: *A Commentary on the Gospel according to St. Luke. Back's New Testament Commentaries;* 2a. ed. (London: A. & C. Black, 1966).
Levison *Local Setting*	N. Levison: *The Parables: Their Background and Local Setting* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1926).
Linnemann *Parables*	E. Linnemann: *Jesus of the Parables,* trad., p. o inglês por. John Sturdy (New York: Harper, 1966).
Lund *Chiasmus*	N. W. Lund: *Chiasmus in the New Testament* (Chapel Hill; University of North Carolina Press, 1942).
Manson *Sayings*	T. W. Manson: *The Sayings of Jesus* (London: SCM, 1937).
Manson *Teaching*	T. W. Manson: *The Teaching of Jesus*, 2a. ed. (Cambridge: University Press, 1935).
Miesner *Chiasm and Paul*	D. R. Miesner: "Chiasm and the Composition and Message of Paul's Missionary Sermons" (tese de doutorado em teologia não publicada; Concordia Seminary in Exile, 306 North Grand, St. Louis, Missouri, 1974).
Miller *Luke*	Donald G. Miller: *The Gospel According to Luke* (Richmond: John Knox, 1959.
Montefiore *Rabbinic*	C. J. G. Montefiore: *Rabbinic Literature and Gospel Teaching* (London: Macmillan, 1930).
NTS	*New Testament Studies*
Oesterley *Jewish Background*	William O. E. Oesterley: *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* (London: SCPK, 1936).
Plummer *St. Luke*	A. Plummer: *The Gospel According to St. Luke. International Critical Commentary,* ed. C. A. Briggs *et al.,* vol. XXVII (New York: Scribner, 1906).
Rengstorf	K. H. Rengstorf: *Die Re-Investitur des Verlorenen Sohnes in der Gleich-*

Re-Investitur	*niserzählung Jesu Luke 15: 11-32* (Cologne: Westdeutscher Verlag, 1957).
Rihbany *Syrian*	A. M. Rihbany: *The Syrian Christ* (Boston: Houghton Mifflin, 1916).
Sa'īd *Luqa*	Ibrahim sa'īd: *Sharh Bisharat Luqa* (Beirut: Near East Council of Churches, 1935, 1970).
Scharlemann *Parables*	Martin H. Scharlemann: *Proclaiming the Parables* (St. Louis, Concordia, 1963).
B. T. D. Smith *Parables*	B. T. D. Smith: *The Parables of the Synoptic Gospels* (Cambridge: University Press, 1937).
C. W. F. Smith *Parables*	C. W. F. Smith: *The Jesus of the Parables* (Philadelphia: Westminster, 1948).
Str.-B.	P. Billerbeck e H. Strack: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* 6 vols.; 2a. ed. (Munich: C. H. Beck, 1924, 1956).
Stuhlmueller *Luke*	Carroll Stuhmueller: "The Gospel According to Luke," *The Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, e Roland E. Murphy (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971), vol. II, pp. 115-164.
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel e G. Friedrich; trad. p. o inglês e ed. p. G. W. Bromiley; 9 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1974).
Thomson *The Land*	W. M. Thomson: *The Land and the Book,* 2 vols. (New York: Harper, 1871).
Trench *Notes*	R. C. Trench: *Notes on the Parables of Our Lord* (New York: Harper/Revell, n.d.).
Via *Parables*	D. O. Via: *The Parables: Their Literary and Existencial Dimension* (philadelphia: Fortress, 1967).
ZNW	*Zeitschrif für die neutestamentliche Wissenscraft und die Kund der älteren Kirche.*