



**Leonardo Lopes de Souza**

**O Outro que me justifica**

**Análise exegética de Lc 18, 9-14**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. José Otácio Oliveira Guedes

Rio de Janeiro

Agosto de 2016



**Leonardo Lopes de Souza**

**O Outro que me justifica**

**Análise Exegética de Lc 18, 9-14**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. José Otácio Oliveira Guedes**

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Isidoro Mazzarolo**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Heitor Carlos Santos Utrin**

Diocese de Campos

**Prof<sup>a</sup>. Monah Winograd**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do  
Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 31 de agosto de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

### **Leonardo Lopes de Souza**

Natural de Petrópolis, Rio de Janeiro. Estudou Filosofia na Universidade Católica de Petrópolis e na Universidad de Navarra (Espanha), onde também obteve o bacharelado em Ciências da Religião. Tem especialização em Teologia Patrística pelo Pontificium Institutum Augustinianum, Roma. Atualmente cursa graduação em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

#### Ficha Catalográfica

Souza, Leonardo Lopes de

O outro que me justifica : análise exegética de Lc 18,9-14 / Leonardo Lopes de Souza ; orientador: José Otacio Oliveira Guedes. – 2016.

93 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Exegese. 3. Parábola . 4. Lucas. 5. Fariseu. 6. Publicano. I. Guedes, José Otacio Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD 200

A meus pais, amigos, mestres e aos publicanos que ainda hoje continuam a nos chamar a olhar para o verdadeiro rosto de Deus.

## Agradecimentos

À Deus pelo Dom da vida.

À meus pais e minha irmã, pela presença e apoio.

Aos meus amigos pelo incentivo e troca de ideias, em especial Renan Féres Ferreira e Rafael Peixoto Lopes.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, que me acolheu no seu programa de Pós-Graduação em Teologia.

À CAPES, pelo financiamento investido nesta pesquisa.

Ao Prof. Dr. José Otácio Oliveira Guedes, pela amizade, acolhida em seu grupo de estudos, acompanhamento, revisão e incentivo. Juntamente agradeço ao Prof. Dr. Valdecir Ferreira pela amizade, apoio e incentivo.

Aos Professores da Pós-Graduação em Teologia da Puc Rio, em especial aos da Área de Teologia Bíblica por todo conhecimento fornecido

Aos professores do departamento de Psicologia da Puc Rio, pela seriedade e profissionalismo na pesquisa e pelo apoio dado.

Aos funcionários da Biblioteca Central da Puc Rio, pela constante atenção e disponibilidade em facilitar nosso estudo, em especial Francisco, Sandra, Carlos e Felipe Nogueira.

Aos publicanos, pecadores e rejeitados pelas instituições, pelos padrões criados, pelas culturas, por sempre serem uma oportunidade de ter um outro olhar sobre as coisas e a nunca se deixar levar pelo que parece óbvio.

## Resumo

Souza, Leonardo Lopes de; Guedes, José Otácio Oliveira. **O Outro que me justifica: Análise exegética de Lc 18, 9-14**. Rio de Janeiro, 2016, 93p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação, que tem como Título “O Outro que me justifica”, trata-se de uma análise exegético/hermenêutica sobre a perícopa Lucana 18, 9-14, a parábola do Fariseu e do Publicano. A metodologia adotada é a aplicação dos passos do Método Histórico Crítico, trazendo também algumas considerações para a realidade geral da teologia e algumas ciências afins, como a filosofia e a psicologia. A parábola de Lc 18, 9-14, conhecida como a do Fariseu e do Publicano, ao longo da história vem sido interpretada como uma parábola que trate sobre a oração, ou seja a forma adequada com que o discípulo deve se referir a Deus. Outra linha recorrente ao longo da história é a de que esta tenha sido uma parábola sobre a humildade, já que a atitude soberba do fariseu contrasta com a figura humilde do publicano que nem sequer ousa levantar os olhos aos céus, e que desce para casa recebendo os favores divinos. O presente trabalho continua a mostrar a validade dessas interpretações, ao mesmo tempo mostra que eles não são suficientes para mostrar a riqueza de significado do texto. O presente trabalho se propõe a mostrar a parábola como um exemplo presente já nos sinóticos da doutrina da justificação pela fé, que será posteriormente desenvolvida pelo apóstolo Paulo, e que abarca com maior totalidade o sentido semântico desta, e que abarca também as interpretações anteriores que foram feitas desta.

## Palavras-chave

Teologia; Exegese; Parábolas; Lucas; Fariseu; Publicano;

## Abstract

Souza Leonardo Lopes; Guedes, Otácio José Oliveira (Advisor). **The Other that justifies me: exegetical analysis of Luke 18: 9-14.** Rio de Janeiro, 2016, 93p. MSc. Dissertation – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work, which has the title "The Other justifying me," this is an exegetical analysis / hermeneutics on the pericope Lucana 18, 9-14, the parable of the Pharisee and the Publican. The methodology is the implementation of the steps of the Critical History Method, also bringing some considerations to the overall reality of theology and some related sciences, such as philosophy and psychology. The parable of Luke 18: 9-14, known as the Pharisee and the Publican, throughout history has been interpreted as a parable that deals on prayer, that is the proper way in which the student must refer to God. Another recurring line throughout history is that this was a parable about humility, as the superb attitude of the Pharisee contrasts with the humble figure of the Publican that dares not even raise his eyes to heaven, and down home receiving the divine favors. This study continues to show the validity of these interpretations, at the same time shows that they are not enough to display the text meaning of wealth. This paper aims to explain the parable as an example already present in the synoptic of the doctrine of justification by faith, which will be further developed by the apostle Paul, and that includes most all the semantic meaning of this, and that also includes previous interpretations They were made from this.

## Keywords

Theology; Exegesis; parables; Lucas; Pharisee; Publican;

## Sumário

1. Introdução	10
2. Apresentação de Lucas e sua obra	17
2.1. Autor	20
2.2. Datação	23
2.3. Estrutura Geral	24
2.4. Lugar de composição;destinatários	26
2.5. Características Literárias e Teológicas	27
2.6. As parábolas e seu contexto	31
3. Exegese de Lc 18, 9-14	35
3.1. O texto e seu contexto	35
3.1.1 Segmentação e tradução	35
3.1.2 Delimitação da perícopes e gênero Literário	37
3.1.3 Análise do texto	40
3.1.3.1 Introdução e motivo da parábola	41
3.1.3.2 Apresentação dos personagens	44
3.1.2.3 Apresentação do Fariseu	48
3.1.2.4 Apresentação do publicano	53
3.1.3.5 Conclusão de Jesus	57
4. Contribuições para a Teologia	62
4.1 Contribuições para a Teologia Bíblica	63
4.2 Contribuições para a Teologia Litúrgica	69
4.3 Contribuições para a Ação Evangelizadora	72
4.4 Contribuições para a Filosofia da Religião	76
4.5 Contribuições para a Psicologia	79
5. Considerações finais	83
6. Referências Bibliográficas	86



*Eis porque me comprazo nas minhas fraquezas...quando  
me sinto fraco, então é que sou forte.*

## 1

### Introdução

O que salva o ser humano? O que ele faz por Deus ou o que Deus faz por ele? O que faz o homem merecedor da Graça e da benevolência divina? Somente seus méritos ou a liberalidade divina? O que constitui a vivência religiosa? Um caminho criado pelos homens para chegar a Deus ou uma forma dada por Deus aos homens, para que esses possam chegar até Ele? O que justifica o ser humano? Somente o cumprimento das obras da Lei ou a vivência integral da fé? Em que consiste a santidade? Moldar-se para Deus ou deixar-se moldar por Ele?

As questões acima apresentadas não têm sua origem na atualidade. São questões que sempre permearam a vivência religiosa de uma forma geral e de uma forma especial a vivência da religião Judaico/Cristã.

Embora saibamos que a iniciativa na história da salvação, do momento da criação do mundo até os momentos atuais da vivência sacramental, é de Deus, o homem desde que lhe foi proposto “ser como Deus”<sup>1</sup>, tenta como que compensar sua falta original querendo fazer coisas, para que essas coisas possam alcançar novamente o favor de Deus em relação a ele. Tal atitude e desejos se tornaram tão recorrentes e intensos, que em fortes momentos da história salvífica essa noção passa a ser tomada como padrão na vivência da fé.

O caminho para Deus passa pelo fazer? Certamente que sim! Mas esse fazer deve ser consequência do ser. Deve ser consequência do receber de Deus. E a partir dessa vivência de total dependência, agir na lógica do agir Divino, agir a partir da ação de Deus em nós.

O presente trabalho nasce exatamente da consideração das questões acima apresentadas e tem como motivação apresentar algumas contribuições para este debate a partir daquela que é a alma da Teologia, a Sagrada Escritura.

O outro que me justifica: exegese de Lc 18, 9-14 é uma tentativa de estudo exegetico, onde, a partir da consideração do texto sagrado, deixamos brotar a teologia do texto e a partir daí deixamos que esta teologia dialogue com o conjunto geral da teologia, do conjunto da fé e da tradição da Igreja e de ciências afins.

---

<sup>1</sup> “Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal” Gen 3, 5.

A escolha do Evangelista Lucas se dá exatamente por trata-se de um autor que, segundo as fontes e comentários que chegaram até nós, não nasceu dentro do contexto judaico/cristão. Tendo abraçado a fé de uma maneira um pouco mais tardia, traz em sua religiosidade traços do que é o essencial da fé abraçada, não sendo esta marcada por tradições humanas que acabam tendo o mesmo valor de Revelação Divina.

Outro motivo da escolha de Lucas é o fato de que o autor tenha tido formação no espírito helenístico, o espírito do mundo clássico da Grécia antiga, fornecendo como texto, principalmente através do grego empregado por ele, um rico e belo exemplo da riqueza da literatura como veículo seguro e eficaz de uma mensagem.

Além do mais, a figura do Evangelista Lucas evoca mais os horizontes de universalidade da salvação e da mensagem do Evangelho, já que o espírito helenista tem em si um horizonte mais abrangente do que meramente o religioso, ou o da cultura judaica.

O texto, Lc 18, 9-14, foi escolhido, em um primeiro momento, por se tratar de um texto que desconserta o ouvinte/leitor de todas as épocas: é um texto intrigante; tanto em sua composição como em sua mensagem geral, leva à identificação com os personagens ali apresentados e apresenta uma conclusão politicamente incorreta, mas plenamente de acordo com a totalidade do evangelho e da fé. Foi também escolhido por se tratar de uma obra específica do evangelista Lucas, sendo assim um paradigma do que seria o pensamento original e específico do autor, principalmente quando este é considerado no contexto do grande caminho à Jerusalém, dando ainda mais realce ao significado do texto.

O método utilizado é o método histórico-crítico, com alguns elementos da análise narrativa. Primeiramente por se tratar do método indispensável para o estudo científico do sentido dos textos antigos.<sup>2</sup> Depois, porque a perspectiva histórica do método dá margem para que possa ser feita uma análise diacrônica de sua composição e de sua interpretação, considerando a abrangência deste. O fato de ser um método crítico, possibilita a objetividade na análise do texto, ao mesmo tempo que assegura a cientificidade deste e torna acessível ao leitor moderno o sentido dos textos bíblicos, muitas vezes difícil de perceber. Finalmente, por se

---

<sup>2</sup> Cf. CDF. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. In: *Documentos sobre a Bíblia e sua interpretação*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 188.

tratar de um método analítico, salienta o fato de que a linguagem humana é veículo eficaz para que a revelação divina possa ser comunicada.

No primeiro capítulo, chamado de *Apresentação*, serão apresentadas questões introdutórias sobre quem é Lucas, características de sua teologia e de sua obra, será proposta uma divisão interna do Evangelho de Lucas e características próprias do gênero literário parábola. O objetivo não foi apresentar um estudo exaustivo sobre os elementos acima citados, já que estes são facilmente encontrados e há grande consenso entre as informações, mas sim ressaltar quais desses dados podem levar a uma maior compreensão do texto que será estudado. Ou seja, não teremos uma apresentação exaustiva da vida e obra de Lucas.

O segundo capítulo é o coração do trabalho, e exatamente por isso o mais longo. Nele serão aplicados os passos do Método Histórico Crítico, não de forma tópica, mas seguindo a disposição do texto.

Começaremos com a tradução e a segmentação. Para a segmentação foi usado o critério de busca de unidades de sentido cada vez menores e não o critério, também usual de separação por preposições ou separação de acordo com as formas verbais.

Para buscar a semântica do texto, primeiramente foi buscada a morfologia do texto com base nos principais dicionários e gramáticas. Cada verbete foi analisado e ao dar seu significado, foram usados os critérios de uso mais frequente nos grandes dicionários, uso mais frequente em Lucas e certa convenção com as traduções vigentes. Logo depois, o mesmo trabalho foi feito em relação à sintaxe, dando maior ênfase às formas verbais presentes no texto, juntamente com o uso de preposições, que é uma das marcas determinantes da composição do texto.

Os dados acima apresentados não vêm apresentados com uma forma separada na composição do texto. Eles permeiam os comentários e quando há maior necessidade, esses vêm apresentados em forma de notas de rodapé.

Logo depois, na seção intitulada *delimitação da perícopes e crítica textual*, o texto é apresentado como uma unidade de sentido, a partir da comparação com o texto anterior e o posterior, e também a partir da coerência interna deste, apresentando clara introdução, desenvolvimento e conclusão.

É neste momento em que são feitas algumas considerações sobre a crítica textual, que não será apresentada de forma separada, já que o texto não apresenta

grandes problemas em relação a esta temática, de forma que possa dificultar uma correta análise deste.

Ainda neste momento serão feitas algumas considerações sobre o gênero literário da perícopa, onde basicamente serão apresentadas algumas considerações gerais sobre o gênero parábola.

Em seguida teremos a parte mais longa deste capítulo onde passaremos à análise do texto propriamente dita. Tal análise será feita a partir da ordem com que o texto se nos vem apresentado através dos versículos, pois eles nos ajudam a seguir fielmente o enredo da suposta trama aí apresentada. Desde agora já é enunciado o fato de que o texto será marcado por contraposição de personagens antagônicos.

Na *introdução e o motivo da parábola*, são apresentados os elementos do enunciado colocado por Lucas, sua relação com outros enunciados e uma primeira interpretação, dada pelo próprio autor, sobre o texto que segue. É apresentada também aquela que será a temática principal do texto: quem realmente é justo diante de Deus? Quem me justifica? Ao mesmo tempo, ao apresentar a imprecisão dos destinatários primeiros do relato, coloca o texto num horizonte muito maior do que somente o das considerações farisaicas.

Passaremos depois então para a apresentação dos dois personagens: fariseu e publicano. Mais que a descrição dos personagens, que será apresentada posteriormente, a seção dedica-se a mostrar detalhes do lugar onde se dá a narrativa (o Templo), acenando um pouco para aquela que pode ser chamada de crítica histórica e a ação principal que será desenvolvida neste: a oração. Personagens antagônicos são colocados em situações comuns: o lugar, o tempo e a motivação.

Na *apresentação do fariseu* (v. 11s.) faz-se um breve aceno sobre a figura do fariseu dentro do judaísmo e sua consideração no momento redacional do texto. São consideradas posturas interiores e o conteúdo de sua oração. A apresentação deste por parte de Jesus é breve, em comparação como tamanho de sua oração, algo que ficará mais evidente quando da apresentação do publicano.

Seguidamente temos a *apresentação do publicano*. Assim como a apresentação do fariseu, faz-se uma apresentação da situação do publicano na época redacional, seu papel cultural e seu ideário religioso. Até este momento, sua

figura é apresentada de maneira mais apagada, quando vista em comparação com o fariseu.

Sua apresentação e sua oração são apresentadas com um único versículo. Mas esta apresentação, como já citado anteriormente, vai dar o novo tom da narrativa e vai assim conduzir para um dos sentidos principais do texto: o protagonismo agora se volta para o publicano, que em seu pedido propiciatório vai alcançar a justificação de Deus.

Enfim chegamos ao fim do relato e à conclusão dada por Jesus. Tal conclusão pode ser dividida em duas partes: 14a-c seriam propriamente as palavras de Jesus; 14d-g seriam também palavras de Jesus, mas ditas em outro momento, e colocadas aqui por Lucas para concluir o relato.

A conclusão é marcada pela reviravolta que Jesus dá ao relato, colocando em destaque a figura do publicano. É aqui onde se encontra uma expressão fundamental para a compreensão do texto e de seu sentido: a utilização do *δεδικαιωμένος* e toda a sua riqueza de significado, enquanto expressão utilizada uma única vez por Lucas, que tem um enorme valor dentro da teologia Paulina da justificação. O desprezado aos olhos convencionais passa a ser o agradável aos olhos de Deus.

A segunda parte da conclusão parece indicar um refrão já comum à Lucas e há hipóteses de que tenha sido colocado por Lucas nesse contexto, mas dito por Jesus em um outro momento. Independente do fato, a conclusão, através do uso da passiva divina, fecha magistralmente o relato, completando a riqueza de significado presente em todo o texto.

Logo após adentrarmos aquela que é a terceira parte de nosso trabalho, denominada *Contribuições*. É o momento em que é dada a atualização do texto, momento em que a exegese dá passo à hermenêutica e o texto analisado começa a dialogar com outras realidades da teologia e de ciências afins.

Nas *contribuições para a teologia*, o texto começa a dialogar com a teologia bíblica, principalmente no que se refere ao diálogo entre textos de *corpora* distintos, dentro do Novo Testamento. O texto dialoga com a literatura paulina, principalmente no que se refere à doutrina da Justificação, mostrando o que pode ser a influência paulina no texto, ao mesmo tempo que mostra textos de

*corpora* distinto apontando para uma doutrina tão basilar para o cristianismo nascente e para o seu futuro desenvolvimento.

Ainda dentro da temática do diálogo com a teologia bíblica, será apresentado um pequeno repasso sobre a teologia da escolha de Deus, ao longo do Antigo e Novo Testamento, mostrando que a predileção de Deus sempre teve como objeto aqueles que, aos olhos dos homens e dos sistemas eram considerados indignos, assim como o publicano que será também objeto de estudos em nosso texto.

Logo após, o texto dialoga com a *teologia litúrgica*. De maneira específica, dialoga com a temática da adequada participação que o fiel deve ter na Sagrada Liturgia, segundo a expressão utilizada na *Sacrossantum Concilium* nº 10 onde a participação litúrgica não deve se resumir na repetição de atos exteriores, mas numa interioridade que se manifesta nos gestos externos.

Em seguida, serão feitas apresentadas algumas contribuições do estudo do texto para a *pastoral paroquial* e para a *vida da Igreja* neste ano Jubilar da Misericórdia, ressaltando a predileção divina pela sinceridade de coração e a primazia na ação de Deus em relação ao homem que necessita ser resgatado, tendo somente sua debilidade a ofertar e se transformando esta em oferenda agradável.

Passaremos depois a dialogar com a filosofia, em particular com a filosofia da religião. Serão apresentadas 3 atitudes fundamentais daquele que crê, segundo a filosofia. E poderemos observar que um dos personagens do texto estudado pode ser utilizado sem titubeios como paradigma do verdadeiro crente.

Finalmente, para concluir essa parte das contribuições, o texto dialoga com a psicologia. A escola escolhida para estabelecer o diálogo é a psicologia humanista, de maneira mais concreta ainda a psicologia analítica de Carl Gustav Jung, que com sua teoria sobre os arquétipos (*persona* e *sombra* serão aqui considerados), encontra na trama do fariseu e do publicano um paradigma válidos das ideias por este expostas.

Nas considerações finais, faremos um repasso sobre as principais linhas interpretativas que a parábola, objeto de estudo, recebeu ao longo da tradição viva da Igreja: enquanto parábola que trate da oração, parábola que trate da humildade e a que carece de menos destaque, mas que parece ser a de maior abrangência, a

de ver nela o gérmen da teologia da justificação, que será explorada abundantemente no pensamento paulino.

O trabalho apresentado é breve, onde a ênfase procurada foi mais no central dos assuntos e em autores que apresentam especial relevância para a composição do texto.

Vários fatores de ordem externa e interna apareceram ao longo da composição deste, levando que sua composição se distanciasse um pouco de seu projeto inicial, assim como as motivações que levaram ao seu início.

Ao passar ao trabalho propriamente dito, convido o leitor a tornar-se um personagem a mais do texto. Convido-o a subir ao templo para orar. E nesta atitude, encontrar dois personagens que seguramente não passarão despercebidos de sua visão. Mas que a visão que realmente o conduza não seja a visão que cada um dos personagens tem de si mesmo ou que cada um tem do outro. A visão de um Outro é a que há de dar sentido ao estar daqueles personagens ali presentes, e que seja este a dar sentido também àqueles que se dispõem a ler estas páginas.



## 2

### Lucas e sua obra

Iniciamos esta parte do trabalho apresentando o prólogo que o próprio autor estudado dá para sua obra, na convicção de que esta seja a melhor e mais resumida forma de apresentar o conjunto de seu pensamento e intenções.

ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων,	Visto que muitos já tentaram compor uma narrativa dos fatos que se cumpriram entre nós,
--	---

καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου,	conforme no-los transmitiram os que, desde o princípio foram as testemunhas oculares e ministros da palavra
--	---

ἔδοξε καὶ μοι παρηκολουθηκóτι ἄνωθεν πάνσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε	A mim também pareceu conveniente, após acurada investigação de tudo desde o princípio, escrever-te de modo ordenado, ilustre Teófilo
--	--

ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.	Para que verifiques a solidez dos ensinamentos que recebeste <sup>3</sup> .
--	---

---

<sup>3</sup> “Nos tempos de Lucas, muitos escritos haviam aparecido para contar os fatos a respeito de Jesus; assim, Lucas também julgou necessário escrever uma narrativa aos novos cristãos. O Evangelista tem um cuidado muito grande com seus leitores. Por todo o tempo que havia estado em missão com Paulo, Lucas sabe quantos e quantas formas poderiam ter tentado deturpar a Boa Nova inventando mentiras, desdizendo ou negando a própria pregação dos cristãos. Conhecedor da problemática dos textos, dos testemunhos verdadeiros e dos falsos, Lucas tem uma preocupação catequética pedagógica e teológica. Para muitos estudiosos, Lucas usa uma fórmula comum dentro dos escritores gregos, que era indicar o método, a finalidade e o endereço. No método, o evangelista afirma que examinou cuidadosamente todos os escritos até então. Não sendo testemunha ocular, Lucas precisa investigar aqueles que tinham sido testemunhas desses fatos. A finalidade da obra era para que o leitor tivesse certeza de que teria em mãos uma obra verdadeira, autêntica e completa, por isso ele fez um trabalho cuidadoso desde o princípio até a ascensão de Jesus. Como obra catequética, a finalidade era produzir certezas, solidificar a fé e convencer os duvidosos sobre as verdades do Evangelho e de Jesus Cristo”. MAZZAROLO, I. *Lucas: a Antropologia da Salvação*. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2004, p. 49.

Lucas é o mais longo dos quatro evangelhos<sup>4</sup>. No entanto, é apenas metade do grande escrito atribuído a ele, pois parece que originalmente o livro estava unido aos Atos como parte de uma obra em dois volumes que, em extensão, constitui um quarto do NT, uma esplêndida narrativa que conjuga a história de Jesus com a da Igreja primitiva.

O terceiro Evangelho é, sem dúvida, o mais humano e o mais divino ao mesmo tempo. Lucas nos apresenta Jesus, perfeitamente humano, como portador da Revelação e graça do Pai ao mundo e aos homens, seus amados.<sup>5</sup>

O Jesus de Lucas é médico, pedagogo, irmão do órfão, advogado da viúva desamparada, a esperança do desvalido, o crítico severo da liderança; ele é, enfim, o embaixador da misericórdia e da justiça. Jesus, em Lucas, é a imagem dessa comunhão com o Divino e a divindade encarnada no humano, conferindo à criatura humana uma dignidade e um direito inalienáveis.<sup>6</sup>

Num caráter universal, apresenta Jesus na linha do gênero de Adão<sup>7</sup>. Jesus é o portador da graça a todos os homens e mulheres de boa vontade. Assumindo o princípio pedagógico da inclusão, Jesus vai em busca de Levi<sup>8</sup>, do fariseu e da pecadora<sup>9</sup>, da ovelha perdida, da moeda perdida, do filho perdido<sup>10</sup>. Mostra o publicano como justificado<sup>11</sup> e vai em busca de Zaqueu.<sup>12</sup>

O conjunto Evangelho-Atos parece ser a realização de um plano intencionado por uma única pessoa, isto é, Lucas. Escreve a favor do catecúmeno Teófilo, ou de alguém que se esconde sob este nome, podendo ser algum observador atento ou um simpatizante do que acontecia no interior da Igreja nascente.

Parece que o autor não tinha em mente interpretar o que iria narrar<sup>13</sup>, mas se propõe escrever uma obra que fosse capaz de captar a simpatia e a compreensão do leitor que entrasse em contato com os ensinamentos cristãos.

---

<sup>4</sup> Com 1151 versículos.

<sup>5</sup> Lc 2,14.

<sup>6</sup> MAZZAROLO, I., *op.cit.* p. 14.

<sup>7</sup> Lc 3, 38.

<sup>8</sup> Lc 5, 27-32.

<sup>9</sup> Lc 7, 36-50.

<sup>10</sup> Lc 15.

<sup>11</sup> Lc 18, 9-14.

<sup>12</sup> Lc 19, 1-10.

<sup>13</sup> AAVV. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 856.

É possível pensar também que Ev/At pode ser investigado sob outro ângulo: o de demonstrar às autoridades romanas que a nova religião tem tanto direito à existência quanto a Judaica, à qual está ligada por um infinidade de fios, mas que a supera<sup>14</sup>.

Uma economia comum parece ter orientado a religião judaica e que agora orienta a cristã, mas além delas, orienta a história dos homens<sup>15</sup>. Há uma inelutável vontade de Deus, que entra na história do homem como Cristo, filho de Maria, ligando o presente ao passado e abre para o futuro.

A existência desta ligação no tempo é assinalada e faz-se presente desde o início da narração, no episódio de Zacarias<sup>16</sup> onde vemos que o plano de Deus segue seu curso independente, mas não em contra da situação social dos protagonistas, e prossegue todo o evangelho com diversas acentuações, ora em ambiente favorável,<sup>17</sup> ora em ambiente hostil.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> AAVV, *op. cit.* p. 856.

<sup>15</sup> CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo: La Teologia de Lucas*. Madrid: Fax, 1974, p.214.

<sup>16</sup> Lc 1,18-20.

<sup>17</sup> Lc 4, 42-44; 5,15; 7, 7-19.

<sup>18</sup> Lc 4, 28-30; 7, 31-35; 8, 34-37.

## 2.1

### O Autor

Lucas nasce em Antioquia da Pisídia, procedendo da gentilidade, segundo nos demonstra Paulo em Cl 4, 10-11.14. A leitura do livro dos Atos nos mostra como é conhecedor da Antioquia, o que confirmaria esta versão.

Em nenhum momento de sua obra é mencionado o nome do autor. O testemunho dado por Papias, no séc. II, é ignorado. Somente Irineu, também no séc. II, menciona o fato de que Lucas, companheiro de Paulo teria redigido um Evangelho de acordo com o que foi pregado por Paulo.

O Cânon Muratoriano também faz menção, dizendo que o terceiro livro, do evangelho de Lucas, pertence ao médico que, depois da ascensão de Cristo, foi convidado por Paulo como companheiro de suas viagens e que escreveu em seu nome os pensamentos de Paulo.<sup>19</sup>

Lucas é o autor do terceiro evangelho: dado da tradição cristã que confirmam, em geral, os estudos realizados sobre o próprio texto.

Entre os abundantes testemunhos da Tradição, podemos citar Orígenes, Clemente de Alexandria, Tertuliano, Irineu e Eusébio de Cesaréia. Apresentaremos aqui somente dois, seja pela antiguidade, seja pela relevância do autor.

O Cânon Muratoriano, documento cristão do séc II escrito em Latim, descreve assim: “*Este Lucas, médico, escreveu de acordo com o que tinha ouvido, já que não conheceu o Senhor em carne mortal; e tendo indagado o que esteve ao seu alcance, começou a relatar desde o nascimento de João.*”

São Jerônimo, em sua obra *De Viris Illustribus* I, escreve assim: “*Lucas, médico antioqueno, conhecedor da língua grega, como mostram seus escritos, companheiro do apóstolo Paulo em suas viagens, escreveu um evangelho. Jerônimo escreve também*<sup>20</sup>: “*O terceiro, Lucas, médico, de Antioquia da Síria, discípulo de Paulo, compôs um volume na Acaia e na Beócia; nele, com uma*

<sup>19</sup> MAZZAROLO, I. *op. cit.* p. 31.

<sup>20</sup> JERONIMO. *Commentariorum in Evangelium Matthaei libri quattuor, prólogo, 3-5*. In. Sources Chrétiennes. Paris: Les éditions du cerf, 1977, p. 60.

*visão mais ampla, repetia algumas coisas de outros e como confessa no prólogo, descrevia coisas ouvidas, não vistas.*

No estudo do texto podem-se descobrir algumas características que convém ao Lucas apresentado pelos santos padres:

- O autor relata em língua grega com grande elegância, especialmente quando escreve com mais independência de suas fontes de informação (vide, por exemplo, o prólogo).
- Reflete seus conhecimentos médicos nos relatos das curas, tanto pelos termos que usa quanto pela descrição das enfermidades<sup>21</sup>.
- O autor parece ser discípulo de Paulo pela grande afinidade que percebemos, na linguagem e na doutrina, entre as cartas do Apóstolo e o terceiro Evangelho.

Estas características coincidem, pelo menos de maneira genérica, com a figura de São Lucas, que encontramos no Evangelho. Sabemos pela tradição que nasceu em Antioquia da Síria. Os Atos dos apóstolos parecem confirmar tal fato, ao apresentar o autor como grande conhecedor da Igreja de Antioquia. Lucas procede da gentilidade, não do judaísmo;<sup>22</sup> assim o dá a entender Paulo no epílogo da carta aos Colossenses,<sup>23</sup> onde faz referência a Lucas, o médico amado, não colocado entre aqueles que procedem da circuncisão.

Lucas não foi testemunha ocular da vida do Senhor, como ele mesmo faz referência no referido prólogo. Nos Atos, aparece como discípulo e companheiro de Paulo: narra alguns acontecimentos na 1ª pessoa do plural, incluindo-se entre os companheiros de viagem. Vai com o apóstolo para a Macedônia, para ali anunciar o Evangelho<sup>24</sup>; no regresso, acompanha Paulo em sua ida a Jerusalém, onde vai visitar Tiago e os presbíteros<sup>25</sup>; acompanha também Paulo em sua ida a Roma, quando vai apelar ao César<sup>26</sup>. Na 2Tm<sup>27</sup> Paulo afirma que só Lucas está

<sup>21</sup> Alguns autores pensam que, da descrição mais precisa das doenças, não pode deduzir-se que o autor seja médico, porque os termos médicos que utiliza estariam ao alcance dos homens cultos da época.

<sup>22</sup> FITZMYER, J. *El Evangelio según San Lucas*, vol. I. Madrid: Cristiandad, 1986, p. 45.

<sup>23</sup> Col. 4, 10-14.

<sup>24</sup> At. 16, 10ss: aqui fala Lucas em 3ª pessoa, mostrando assim que não participou dos fatos.

<sup>25</sup> At. 20, 4ss.

<sup>26</sup> At 27, 2ss.

<sup>27</sup> 2Tm 4, 11: “Somente Lucas está comigo (...).”

com ele durante o segundo cativeiro em Roma e em Filêmon 24 é apresentado entre seus colaboradores.

Uma antiga tradição afirma que pregou o Evangelho na Bitínia e na Acaia, após a morte de Paulo. O martiriológio Romano assinala que “tendo padecido muito pelo nome de Cristo, morreu cheio do Espírito Santo.

## 2.2

### Datação:

São várias as hipóteses sobre a data da composição da obra lucana. As mais tradicionais colocam a composição entre os anos 60 e 70.<sup>28</sup> Eusébio de Cesaréia situa os escritos ainda durante a vida de Paulo, em Roma.<sup>29</sup>

Segundo a Tradição, parece que Lucas escreveu seu Evangelho após Mateus e Marcos. A Pontifícia Comissão Bíblica, em resposta do 26 de junho de 1912, afirma que foi escrito antes da queda de Jerusalém, no ano 70, em poder das tropas romanas<sup>30</sup>.

A mesma comissão precisa ainda mais a suposta data de composição, baseada nos seguintes argumentos: Lucas, no prólogo dos Atos dos Apóstolos, menciona expressamente o seu primeiro livro<sup>31</sup>, o que poderia ser o Evangelho. Por outro lado, o livro dos Atos termina ao descrever a situação de Paulo às vésperas de ser libertado de seu primeiro cativo romano; parece indicar que foi aí quando terminou a redação dos Atos. Como a data da libertação de Paulo do seu primeiro cativo em Roma no ano 63, o Evangelho de Lucas deve ter sido escrito não mais tarde que no ano 62 ou 63. Outras hipóteses colocam a data da composição entre os anos 67-70.

<sup>28</sup> FITZMAYER, J.A.*op.cit.* p. 101-104: aqui o autor cita os autores que assumem esta postura, ao mesmo tempo que apresenta as dificuldades para sustentar esta hipótese hoje.

<sup>29</sup> *De Viris Illustribus*, XIV, 1, 1ss e XIV, 5-7.

<sup>30</sup> PCB. *Enchiridion Biblicum*. Roma: PCB, 1961, nº 395.

<sup>31</sup> “Fiz meu primeiro relato, ó Teófilo, a respeito de todas as coisas que Jesus fez e ensinou desde o começo(...)” At 1,1.

## 2.3

### Estrutura geral do Evangelho

Dentre as tantas possibilidades de traçar uma estrutura para o EvLc, escolhemos a apresentada por Fitzmyer<sup>32</sup>. Maior ênfase será dada à quarta parte, o Caminho de Jerusalém, por trazer textos de autoria majoritariamente Lucana e porque a perícopes aqui analisada encontra-se dentro desta seção.

#### Primeira parte

1, 1-4 : Prólogo

1, 5—2, 52: Nascimento e infância de João e de Jesus;

#### Segunda parte

3, 1—4,13: Preparação do ministério público de Jesus;

#### Terceira parte:

##### Ministério da Galiléia

4,14—5,16: Começo do Ministério: Nazaré e Cafarnaum;

5,17—6,11: Primeiras controvérsias com os fariseus;

6,12-49: Pregação de Jesus;

7,1—8,3: Atitudes ante o ministério de Jesus;

8, 4-21: A palavra de Deus: proclamação e aceitação;

8,22—9,6: Manifestação progressiva do poder de Jesus;

9,7-36: “Quem é este?”

9, 37-50: Curas e instruções diversas;

#### Quarta Parte:

##### Viagem a Jerusalém

9,51—18,14: Narração Lucana da viagem;

9, 51—13,21: Jesus no Caminho para Jerusalém: primeira menção e episódios seguintes;

13,22—17,10: Jesus no caminho para Jerusalém: Segunda menção e episódios seguintes;

17,11—**18,14**: Jesus no caminho para Jerusalém: terceira menção e episódios seguintes;

---

<sup>32</sup> FITZMYER, J.A. *op. cit.* p. 229



18,15—19,27: Narração sinótica da viagem;

**Quinta parte**

19,28—21,38: Ministério de Jesus em Jerusalém;

**Sexta parte:**

22,1-38: Acontecimentos preliminares à paixão;

22,39—23,56: Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus;

**Sétima parte:**

23, 56b—24,53: Relatos da Ressurreição

## 2.4

### Lugar de composição e destinatários imediatos

Segundo a Tradição cristã, Lc foi escrito depois dos de Mateus e Marcos, fato que, de certa maneira, vem confirmado pelo prólogo, e parece ter sido escrito em Corinto, um dos primeiros centros de expansão cristã.<sup>33</sup>

O EvLc está dirigido a um cristão chamado Teófilo. Não sabemos se este é um nome genérico ou se refere a um personagem concreto. O pronome de tratamento utilizado por Lucas para se referir a Teófilo é o mesmo que Paulo utiliza para dirigir-se a Festo<sup>34</sup>; o que leva a pensar em um personagem ilustre.

Parece que Lucas, assim como os outros Evangelistas, pensa em um destinatário mais geral: os cristãos que querem conhecer com certeza o fundamento das coisas que lhes ensinaram. Estes destinatários parecem ser de ambiente helenista, que não conhecem a Palestina. Isso pode ser observado em alguns detalhes significativos de seu relato, ainda mais se o comparamos com os outros sinóticos: Lucas traz algumas expressões do ambiente palestino para o ambiente helenístico. Por exemplo, no relato do paralítico em Cafarnaum. Em Marcos<sup>35</sup>, para descê-lo, os homens levantaram o teto de palha e barro. Lucas, ao contrário, tem presente uma casa grega e diz que o paralítico foi descido por entre as telhas<sup>36</sup>. Casos semelhantes poderiam ser citados a esse propósito<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> BALAGUER, V. *Los evangelios sinópticos*. Pamplona: Eunsa, 2005, p.141.

<sup>34</sup> At 26, 25.

<sup>35</sup> Mc 2, 4.

<sup>36</sup> Lc. 5, 17.

<sup>37</sup> Lc 6, 46-49.

## 2.5

### Características literárias e teológicas

#### 2.5.1

##### Estilo Literário

Quando alguém começa a ler o EvLc, o que primeiro chama a atenção é a cuidada elaboração do prólogo. A maioria das traduções em português reflete bastante bem o original grego: longo período sintático, vocabulário culto, uso preciso das palavras, etc. Parece evidente que seu autor tem o grego como língua materna. S Jerônimo chega a afirmar que Lucas é *graeci sermonis eruditissimus*.<sup>38</sup>

No entanto, ainda que o estilo destas frases nos mostra quem é Lucas, o mais importante acaba sendo o propósito que se torna manifesto nelas: segue o modelo grego de prólogo, indicando brevemente argumento, fontes, método e finalidade do escrito.

O argumento são as coisas que se cumpriram entre eles, ou seja, tudo o que se refere a Jesus e a origem e expansão da Igreja.

As fontes: são as testemunhas oculares e os ministros da palavra, ou seja, uma tradição bem fundada e outros livros já escritos.

O método é o histórico/literário, já que busca informar detalhadamente os fatos, mas os expõe a seu modo.

A finalidade é fazer conhecer a inolvidável certeza dos atos e ensinamentos que fundamentam a fé dos cristãos.

No mesmo prólogo, ficam ainda em destaque muitos dados implícitos que ajudam a compreender melhor a composição do Evangelho. Lucas faz uma narração, palavra esta que serve para incluir seu escrito dentro do *gênero histórico*. O autor do terceiro Evangelho é, de fato, um historiador, e isso comprovamos ao ver as referências à história profana e aos dados cronológicos<sup>39</sup>.

Lucas escreve com ordem; reflete a fé da tradição anterior, que está baseada em fatos reais; encontramos nele uma sensibilidade muito grande pela fidelidade às fontes.

<sup>38</sup>JERÔNIMO. *Epistola 19*. In: BALAGUER, V.. *Compreender los evangelios*. Pamplona: Eunsa, 2004, p. 74.

<sup>39</sup> Lc 1, 5; 2,1; 3,1; 4, 23.

Em Lucas encontramos uma relação muito estreita entre a ordem do relato e a perspectiva que quer dar à mensagem. É historiador e Teólogo: quando narra, seleciona dados e os compõe de acordo com uma mensagem que quer transmitir.

### 2.5.2

#### O Caminho para Jerusalém

Jerusalém ocupa um lugar destacado no terceiro Evangelho. Lucas começa e termina os relatos da infância de Jesus com duas cenas no Templo de Jerusalém: o anúncio a Zacarias e o episódio do menino Jesus perdido e encontrado entre os doutores. Nas tentações do deserto, Lucas apresenta uma ordem diferente das de Mateus, de maneira que as tentações terminem em Jerusalém. Já desde o começo de sua vida pública Jesus começa a caminhar para Jerusalém, onde culminarão os acontecimentos salvadores. Nessa palavra *caminhar*, repetida no Evangelho<sup>40</sup>, quis-se ver uma expressão de Lucas para orientar a narração como uma longa viagem para a Cidade Santa. Só ele omite as aparições do Ressuscitado na Galiléia, talvez para dar mais ênfase às aparições em Jerusalém. Finalmente, o Evangelho termina com uma cena situada no mesmo lugar onde havia começado: no Templo de Jerusalém<sup>41</sup>.

O livro dos atos começa com o relato da Ascensão e da vinda do Espírito em Jerusalém. Depois narra a propagação da fé a difusão da Igreja pelo mundo, segundo a ação do Espírito. Podemos dizer que nos acontecimentos narrados em sua obra, Lucas vê cumprida a profecia de Isaías.<sup>42</sup> Jerusalém é, pois, a cidade santa sobre a qual profetizaram os enviados de Deus e na qual Jesus é, como eles rejeitado<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Lc 4,30; 9,41-53; 17,11; 19,28.

<sup>41</sup> “E eles adoraram-no e regressaram a Jerusalém com grande alegria. E estavam sempre no Templo bendizendo a Deus.” Lc 24, 52-53.

<sup>42</sup> Is. 2, 2-3: “Dias virão em que o monte da casa do Senhor será estabelecido no mais alto das montanhas e se alçará acima de todos os outeiros. A ele afluirão todas as nações muitos povos virão dizendo: ‘vinde, subamos à montanha do Senhor, à casa do Deus de Jacó, para que ele nos instrua a respeito de seus caminhos e assim andemos em suas veredas’. Com efeito, de Sião sairá a Lei e de Jerusalém a Palavra do Senhor”.

<sup>43</sup> Cf. Lc 4,9; 13,33.

### 2.5.3

#### Universalidade da Salvação

Ao longo da obra de Lucas, vemos que os bens messiânicos anunciados pelos profetas tem seu cumprimento em Cristo e em sua Igreja, onde Ele vive, e alcança não somente aos judeus, mas a todos os povos do mundo.

A universalidade da salvação realizada por Jesus Cristo está amplamente contemplada por Lucas no livros dos Atos. Mas já no Evangelho encontramos afirmações sobre essa universalidade da Salvação, especialmente em passagens proféticas e no modo como são tratados os que vêm da gentilidade. Assim no cântico de Simeão<sup>44</sup>, se proclama que a salvação está preparada em face de todos os povos, e que Jesus é luz para iluminar as nações. Só Lucas aplica à missão de João Batista o texto de Is 40, 5<sup>45</sup>. Na sinagoga de Nazaré, Jesus anuncia a futura pregação aos Judeus<sup>46</sup>. Podemos comprovar o paralelismo desta passagem com At 13, 46, onde os Apóstolos, rejeitados pelos judeus, se dirigem aos gentios. Em Lc 24,47, o Senhor explica aos seus discípulos que estava profetizado que Ele deveria padecer e ressuscitar, e que eles pregariam em seu nome a conversão e o perdão dos pecados a todos os povos.

Lucas não traz o episódio da mulher Cananéia nem traz o texto de Mt 5, onde se recomenda aos discípulos não irem à terra dos gentios nem entrar na cidade dos samaritanos, já que estes textos poderiam limitar a missão dos discípulos à terra dos judeus. Jesus repreende os seus discípulos que pedem um castigo para os samaritanos<sup>47</sup>; põe como exemplo de verdadeiro próximo o Bom Samaritano<sup>48</sup>; e dos dez leprosos que são curados por Jesus, somente um samaritano volta para dar graças.<sup>49</sup>

Os quatro evangelhos ensinam o caráter universal da salvação de Cristo; mas podemos dizer que em Lucas o notamos de maneira mais destacada. Sabemos que o Senhor pregou quase exclusivamente para os judeus. Os gentios receberão o

---

<sup>44</sup> Lc 2, 29-32.

<sup>45</sup> “E todo homem verá a salvação que vem de Deus”, em Lc 3,6.

<sup>46</sup> Cf. Lc 4, 16-30.

<sup>47</sup> Lc 9, 55.

<sup>48</sup> Lc 10, 25-37

<sup>49</sup> Lc 17, 16.

Evangelho mais tarde, por meio dos apóstolos mas era fato já previsto pelo próprio Senhor, conforme vemos nos textos que o testemunham.<sup>50</sup>

#### **2.5.4**

#### **O Evangelho da Misericórdia**

O Evangelho de Lucas foi muitas vezes denominado o Evangelho da Misericórdia e até o próprio Dante chamava Lucas de evangelista da mansidão de Deus. O certo é que no terceiro Evangelho a misericórdia tem um lugar mais fundamental do que nos outros sinóticos. No centro do sermão da planície Lucano encontra-se a expressão: sede misericordiosos, em contraste com o sede perfeitos de Mateus. A misericórdia é um predicado de Deus, que tem entranhas de misericórdia<sup>51</sup> e que a derrama de geração em geração aos que protege, porque se recorda deles.<sup>52</sup> Essa qualidade de Deus Pai se manifesta em sua capacidade de acolhida e perdão como narram as chamadas parábolas da misericórdia, do cap. 15 do Evangelho. Mas essa qualidade de Deus é a mesma que manifesta Cristo quando se comove ante as necessidades alheias<sup>53</sup> e a que pede a todos os homens.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Mt 10, 5-6; Mc 7, 27; Mt 28, 18-19; Mc 16, 15-16.

<sup>51</sup> Lc 2, 72.

<sup>52</sup> Lc 1, 50; 2, 54.58.

<sup>53</sup> Lc 11, 13: a viúva de Naim.

<sup>54</sup> Lc 10, 39: conclusão da parábola do Bom samaritano.

## 2.6

### As parábolas e seu contexto<sup>55</sup>.

A parábola no sentido no Novo Testamento é mais do que uma simples metáfora ou do que uma simples semelhança, porque é um discurso figurado independente no qual uma verdade manifesta ou admitida como pertencente a um âmbito conhecido, deve servir de explicação e fundamento de uma nova verdade da pregação de Jesus que os ouvintes devem compreender.<sup>56</sup>

A partir de um ponto de vista formal, podemos distinguir os seguintes tipos:

- 1) Parábolas no sentido estrito, que se distinguem da sentença figurada e elaborada.<sup>57</sup> Este tipo se desenvolve seja por ditos figurados, seja pela semelhança. A sua força de persuasão é dada pela verdade inevitável, acessível a todos, contida na parábola em questão: por isso encontramos frequentemente palavras como algum, todo, certo homem, ninguém, etc.
- 2) Parábolas cuja característica é constituída de uma narração que geralmente apresenta traços secundários e à qual é adaptada uma imagem. O relatado traz um verbo no passado. Não se observa na parábola o que todos fazem, mas o que um só faz e aquilo que dele é captado.
- 3) Relatos exemplares cujo ensinamento não vem comunicado explicitamente: o exemplo fala por si. A maioria desses tipos encontra-se em Lucas.<sup>58</sup> O relato que aqui será estudado é por alguns considerado como narrativa exemplar e por outros como parábola propriamente dita, questão essa que será apontada mais adiante.

Jesus toma o material das parábolas em parte da natureza, em parte das diversas e variadas experiências humanas presentes no âmbito da palestina (patrões, servos, comerciantes, amigos, viúvas, pastores, donas de casa, juizes, esposos, construção, etc.). Algumas vezes usa casos normais (grão de mostarda)

<sup>55</sup> HAUCK, F. παραβολή. In KITTEL, G. (org) *GLNT*. Brescia: Paideia, 1974, vol. IX, col. 519-567.

<sup>56</sup> *idem*

<sup>57</sup> *ibidem*: Para Bultmann, uma imagem é uma frase em cuja figura e objeto são associados sem uma partícula comparativa.

<sup>58</sup> 10, 30-37; 12, 16-21; 16, 19-31; 18, 8-14.

algumas vezes simples casos típicos (semeador, meninos que dançam), ou também casos extraordinários (trabalhadores da vinha).

Em suas parábolas Jesus recorre à metáforas da vida cotidiana, sem que estas se tornem alegoria, o que é importante para a interpretação.

Sobre a questão da interpretação das parábolas, já no NT havia a prática da interpretação alegórica das parábolas, uma prática que posteriormente passou a reconhecida e que dominará a exegese por longo tempo.

Uma interpretação correta destas tem o dever de colocar em relação o mais estritamente possível, os elementos secundários com uma ideia principal. Pode-se chegar ao erro quando se tenta tirar da parábola uma acepção o mais generalista possível: Jesus não foi nem um humanista nem um filósofo que tentou esclarecer verdades universais e genéricas, mas uma mensagem do Reino de Deus. A referência das parábolas vai, portanto, centrada na temática da pregação de Jesus em seu ambiente vivo. As parábolas vão então ser compreendidas, interpretadas e explicadas partindo da situação concreta da pregação de Jesus.

Em Lucas encontramos o maior número de parábolas: quase três quartos das parábolas sinópticas. Entre elas, mais de um terço são próprias de Lucas (16)<sup>59</sup>:

	Mc	Mt	Lc
1.O Semeador	4, 3-8	13, 3-8	8, 4-8
2.O grão de mostarda	4, 30-32	13, 31-32	13, 18-19
3.Os vinhateiros homicidas	12, 1-9	21, 33-41	20, 9-16
4.Afigueira que dá brotos	13, 28-39	24, 32-33	21, 29-32
5.Os litigantes		5, 25-26	12, 58-59
6.As duas casas		7, 24-27	6, 47-49
7.As crianças na praça		11, 16-17	7, 31-32
8.O fermento		13,13	13, 20-21
9.A ovelha perdida		18, 12-13	14, 16-24
10. os convidados		22,1-14	14,16-24

<sup>59</sup> GOURGES, M. *As parábolas de Lucas*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 11.



às núpcias			
11. O ladrão		24,23	12,39
12.O servo bom e mau		24,45-51	12,42-46
13.Os talentos		25,14-30	19, 12-27
14.A semente que germina por si só	4, 26-29		
15. O porteiro vigilante	13, 34-36		
16. O Joio e o trigo		13, 24-30	
17. o Tesouro		13,44	
18. A pérola fina		13, 45-46	
19. A rede		13, 47-48	
20. O devedor implacável		18, 23-24	
21. Os obreiros da vinha		20, 1-15	
22. Os dois filhos		21, 28-31	
23. As dez virgens		25, 1-12	
24. O juízo final		2, 31-46	
25.Os dois devedores			7, 41-43
26. O bom samaritano			10, 30-37
27. o amigo inoportuno			11, 5-8
28.O rico insensato			12, 16-20
29.Os servos vigilantes			12, 36-38
30.A figueira estéril			13, 6-9
31. a porta fechada			13, 25-27
32.O construtor da torre			14, 28-38
33.O rei guerreiro			14, 31-32
34.A moeda perdida			15, 8-10
35.O filho pródigo			15, 11-32

36.O gerente astuto/desonesto			15, 1-8
37.O rico e Lázaro			16, 19-31
38.O senhor e o servo			17,7-10
39. O Juiz e a viúva			18, 1-7
40. O fariseu e o publicano			18, 9-14

As parábolas são o meio habitual da pregação de Jesus. Jesus as utiliza assim como os rabinos de sua época, mas com maior abundância e finalidade própria: revelar os mistérios do Reino de Deus.

As parábolas são como que um espelho para o homem: elas nos leem e somos chamados a nos identificar com essas realidades. Jesus e a presença do Reino estão secretamente no coração das parábolas.<sup>60</sup>

Outras ideias serão apresentadas posteriormente ao comentar o v. 9.

---

<sup>60</sup> CIC, 546: Jesus chama a entrar no reino através das parábolas, característica típica dos seus ensinamentos. Por meio delas convida ao banquete do Reino (Mt 22, 1-14), mas exige também uma eleição radical para alcançar o Reino, onde é necessário dar tudo (Mt 13, 44-45).

### 3

## Exegese de Lc 18, 9-14

### 3.1.

#### O Texto e o contexto

#### 3.1.1

#### Segmentação e tradução

A meta de um estudo exegético é narrar o texto a partir de dentro, de modo a obter uma compreensão mais aprofundada levando em conta fatores que não são possíveis de observar em um primeiro olhar<sup>61</sup>. A narração apresentada está ordenada a que, a comunidade de fé, destinatária primária do texto, possa escutar de modo novo a palavra fundadora por meio dos textos.

O critério adotado para a segmentação foi o de dividir o texto em menores unidades de sentido, ou seja, em sintagmas, em sua maioria verbais. Usamos a segmentação pelo fato de que as palavras falam e suscitam atitudes e que no texto tudo é elemento de comunicação, que foi escolhido pelo redator para a composição do mesmo. Todo o texto é composto pela posição das palavras e da relação das palavras entre si<sup>62</sup>.

Εἶπεν δὲ καὶ πρὸς τινὰς	9a	E disse também para alguns
τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς	9b	Que estando convencidos de si mesmos
ὅτι εἰσὶν δίκαιοι	9c	que são justos,
καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς	9d	Também desprezavam os outros
τὴν παραβολὴν ταύτην	9e	esta parábola.

<sup>61</sup> “O texto é um elemento comunicativo, que supõe a utilização de um sistema linguístico dentro de um determinado modo de expressão. Não é uma realidade *a se*, mas se localiza num determinado momento histórico, cultural, situacional e num determinado contexto literário (...). Entre ambos há uma diferença de situação, eventualmente de cultura e época(...). O papel do leitor é, então, fundamentalmente triplo: 1) atentar aos sinais do texto, abrindo-se ao sentido que querem comunicar; 2) explicar o texto, ou seja, possibilidades de sentido que os sinais linguísticos organizados de uma determinada maneira oferecem; 3) interpretar o texto, aproximando-o de seu mundo e momento.” LIMA, M. L.C. *Exegese Bíblica: teoria e prática*. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 16:

<sup>62</sup> Cf. GUEDES, J.O.O. *A gênese do discípulo. Uma relação semântica e Teológica de Paulo e João a partir de Fil 3, 1-16 e Jo. 8, 1-8*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Puc, 2012, p. 43.

Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν	10a	Dois homens subiram ao templo
προσεύξασθαι	10b	para orar
ὁ εἷς Φαρισαῖος	10c	O primeiro fariseu
καὶ ὁ ἕτερος τελώνης	10d	E o outro cobrador de impostos
ὁ Φαρισαῖος σταθεὶς πρὸς ἑαυτὸν	11a	O fariseu, de pé, consigo mesmo
ταῦτα προσηύχετο	11b	Orava estas coisas
ὁ θεὸς εὐχαριστῶ σοι ὅτι οὐκ εἰμὶ	11c	Ó Deus agradeço a ti porque não sou
ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων,	11d	Como o restante dos homens
ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί	11e	Ladrões, injustos, adúlteros
ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης·	11f	E nem como este cobrador de impostos
νηστεύω δις τοῦ σαββάτου,	12a	Jejuo duas vezes da semana
ἀποδεκατῶ πάντα ὅσα κτῶμαι.	12b	Dou o dízimo de todas as coisas que possuo
ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἐστὼς	13a	O cobrador de impostos, porém, permanecendo à distância
οὐκ ἤθελεν οὐδὲ	13b	Não desejava nem mesmo
τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν	13c	Levantar os olhos para o céu.
ἀλλ' ἔτυπεν τὸ στήθος αὐτοῦ λέγων·	13d	Mas golpeava o seu peito dizendo
ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.	13e	Ó Deus, sê propício a mim, pecador.
λέγω ὑμῖν	14a	Eu vos digo
κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ	14b	Este desceu para sua casa justificado
παρ' ἐκεῖνον	14c	Ao contrário daquele
ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται	14c	Porque todo o que se exalta a si mesmo
	14d	Será humilhado

14e Porém o que se humilha a si mesmo  
14f Será exaltado.

A perícope analisada não apresenta grandes problemas de crítica textual<sup>63</sup>. Fitzmyer<sup>64</sup> considera importante o detalhe de crítica textual apresentado em P<sup>75</sup>, B, Sinaítico, Coridethianus, Athous e f<sup>1</sup>, onde ταῦτα viria antes do πρὸς ἑαυτὸν, trazendo assim o significado de: *essas coisas sobre sua própria conduta orava*, o que traria também um novo significado para o πρὸς ἑαυτὸν<sup>65</sup>.

Metzger tem um raciocínio diferente, ao apresentar e optar pela *lectio difficilior* πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα, a qual também está amparada por importantes manuscritos. A variante parece vir mais em consonância com o sentido geral do texto, embora ambas possam indicar o mesmo sentido.

Encontra-se dentro da seção lucana de 9,51—19,27, o assim chamado caminho de Jerusalém<sup>66</sup>, onde é provável que a maioria dos textos seja de origem

<sup>63</sup> “A transmissão do texto quase não traz dificuldades, com edições críticas indicando apenas uma variante, no v. 11, em que a ordem das palavras é diferente segundo os manuscritos. A expressão *πρὸς ἑαυτὸν* (11a) refere-se ao verbo *ἰστημι* ou ao verbo *προσεύχομαι*? Por conseguinte, deve-se ler “o fariseu, ficando de pé por ele mesmo” (à parte, isolado) ou então “o fariseu, de pé, orava consigo mesmo”, como faz a maior parte das traduções, notadamente a Bíblia de Jerusalém e a Tradução Ecumênica da Bíblia? Pode-se questionar se esta variante afeta, na verdade, de maneira significativa, a interpretação do texto”. Cf. GOURGES, M. *As parábolas de Lucas*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 186.

<sup>64</sup> “No texto grego, a frase preposicional πρὸς ἑαυτὸν (11a) segue imediatamente ao particípio σταθεῖς. Por isso alguns comentaristas interpretam a frase como equivalente ao aramaico ܕܝܡܢܐ um dativo ético que modifica o particípio e traduzem: colocando-se em seu lugar, diante de si. Provavelmente, para evitar confusões, alguns manuscritos P<sup>75</sup>, B, sinaítico, Coridethianus, Athous e 1<sup>1</sup> invertem os termos e acabam por ler ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν προσηύχeto, *estas coisas sobre sua própria conduta orava*. A 26ª se inclina pela primeira forma σταθεῖς πρὸς ἑαυτὸν (11a) como leitura mais difícil. A importância e o peso dos manuscritos que testemunham a forma inversa (ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν προσηύχeto) fazem preferir esta segunda formulação. A frase assim entendida introduz diretamente o conteúdo da oração propriamente dita.” FITZMYER, J. *op. cit.* P. 861.

<sup>65</sup> A preposição πρὸς com acusativo (πρὸς ἑαυτὸν) pode ter o significado de voltando-se a si mesmo, sobre si mesmo, corroborando assim o sentido geral do texto. Cf. LIDDEL-SCOTT, p. 1086; BAILLY, p. 1652: σταθεῖς πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσηύγετο (11ab).

<sup>66</sup> “O caminho aparece como moldura de uma catequese, em que Cristo mostra aos seus discípulos a força e a exigência de estar do seu lado e de buscar, portanto, a verdadeira riqueza. Lucas situa no caminho a exigência do autêntico seguimento de Jesus. Sobre o caminho se edifica a missão na qual a Igreja estende ao mundo a verdade do seu mestre. Finalmente, nesse esforço missionário revela-se a profunda união do Cristo com seu Pai.” Cf. PIKAZA, J. *A Teologia de Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 74.

lucana<sup>67</sup>. Sendo material próprio, apresenta uma rica possibilidade para conhecimento da marca fundamental do seu pensamento.

Nesta seção encontra-se o que podemos chamar de *manual de instrução* para a vida do discípulo, que deve reproduzir a vida de Cristo no meio do mundo, fazendo da história dos homens, história da Salvação.

A perícopes anterior (18,1-8) descreve a parábola do Juiz Iníquo e a viúva suplicante, mostrando assim a solicitude de Deus para com aqueles que o pedem, especialmente os *pobres deste mundo*, representados na viúva. E termina com uma questão intrigante: “Mas quando o Filho do homem voltar, encontrará fé sobre a terra?”

A perícopes posterior à nossa (18, 15-17) apresenta Jesus colocando como modelo daqueles que herdarão o reino, as crianças, apresentando assim as características da humildade e da simplicidade como fundamentais para pertencer ao Reino.

A perícopes considerada (18, 9-14) tem em si unidade com sentido completo. Apresenta um início, que a separa da perícopes anterior, descrevendo o motivo da parábola que será contada (9: Εἶπεν δὲ καὶ πρὸς τινὰς τοὺς πεποιθότας ἐφ’ ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς τὴν παραβολὴν ταύτην.); apresenta também uma conclusão clara, trazendo também em si a “moral da história”(14b: ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται).

A perícopes analisada tem como ponto de referência o gênero maior “Evangelho”, próprio do Novo Testamento, tipificado no gênero parábola<sup>68</sup> (narração baseada na metáfora) ou narrativa parabólica<sup>69</sup>. Aqui existem pontos de discussão entre os autores ao tratar o presente relato como mera parábola, como narrativa parabólica ou mero relato exemplar.<sup>70</sup> Será seguida aqui a opinião de Paul Ricoeur, que propõe a ideia de que a parábola é a conjunção de uma forma narrativa, de um processo metafórico e de um qualificador apropriado que assegure sua convergência com outras formas do discurso, que apontam todas

<sup>67</sup> LOCKMANN, P. T. O. *O interlucano. A narrativa da viagem a Jerusalém em Lc 9, 51-19,14*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Puc, 2009, p. 101-191.

<sup>68</sup> “Chamar uma certa narrativa de parábola é dizer que a história se refere a algo além do que é dito; ela ‘quer dizer’ algo além.” RICOEUR, P. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 134.

<sup>69</sup> Cf. BERGER, K. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998, p.51, §14.

<sup>70</sup> Temática já abordada no cap. 2, p. 28.

para a realidade do Reino de Deus e da pertença a ele<sup>71</sup>. Tal postura será adotada por favorecer uma abordagem rica de significado ao texto estudado, não o prendendo a um esquema literário pré-determinado, para assim poder tomar posse do significado do texto em si, concebido de um modo dinâmico como a direção do pensamento aberto pelo texto<sup>72</sup>.

O campo de atividade onde se supõe este tipo de texto é o comunitário, porque leva consigo um ensinamento. O texto se encaixa no gênero parabólico, com um texto curto que deixa um ensinamento. Ainda que a parábola narre fatos realistas, não significa que estes tenham ocorrido realmente, ou seja, são relatos fictícios, ações imagináveis baseadas em atributos, ações e atitudes próprias da realidade, e que são conhecidas pelo relator e pelos receptores. As parábolas são uma forma de linguagem teológica concreta e dramática que leva o ouvinte a dar uma resposta. As parábolas revelam a natureza do Reino de Deus ou indicam a forma com que um filho do reino deve atuar.<sup>73</sup>

As parábolas obrigam o ouvinte/leitor a tomar uma posição sobre sua pessoa e sua missão, já que elas se encontram cheias do mistério do Reino de Deus.<sup>74</sup> Houve a tentativa de classificar as parábolas por categorias: metáfora, comparação, alegoria, exemplos, entre outras. Mas tratar de aplicar categorias às parábolas de acordo com a retórica grega não é adequado, porque cada uma tem um sentido e desenvolvimento próprios.<sup>75</sup>

No evangelho de Lucas encontramos o maior número de parábolas dentro dos evangelhos sinóticos, com um total de 43, enquanto Marcos tem 8 e Mateus 24. A parábola do fariseu e do publicano não se encontra nem em Mateus nem em Marcos, sendo então considerada material próprio de Lucas<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> RICOEUR, P. *op. cit.* p. 137.

<sup>72</sup> RICOEUR, P. *Ensaio sobre a interpretação Bíblica*. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 24.

<sup>73</sup> Cf. BAILEY, K. *As parábolas de Lucas*. São Paulo: Vida Nova, 2001 p. 22.

<sup>74</sup> Cf. JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 147.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>76</sup> “É portanto em Lucas que se encontra o maior número das parábolas: quase três quartos das parábolas sinóticas. Entre elas, mais de um terço são próprias de Lucas. Um repertório de ouro, ou, para falar em linguagem parabólica, um tesouro.” Cf. GOURGES, M. *As Parábolas de Lucas*. São Paulo: Loyola, 2005, p.12.

### 3.1.3 Análise do texto

A parábola do fariseu e do publicano se apresenta como uma clara contraposição que pode se estabelecer entre os personagens antagônicos que a faz peculiar<sup>77</sup>: temos a diferente identidade dos personagens; o fariseu somente permanece de pé (v.11a), enquanto o publicano, também de pé, se mantém à distância, não se atreve a elevar os olhos ao céu e batia no peito (v. 13); o conteúdo da oração dos dois: o fariseu agradece por seu estado de justiça, por não ser como o resto dos homens e por praticar os preceitos do dízimo e do jejum (v. 11-12) enquanto o publicano pede que Deus tenha piedade e se reconhece pecador (v.13); sentença clara apresentada por Jesus de que este (publicano) voltou para casa justificado e o outro (fariseu) não (v. 14bc).

O estudo aprofundado da parábola, de seu contexto e de sua mensagem, pede a consideração detalhada destes elementos, apresentados a seguir segundo a estrutura do texto segundo os versículos.

---

<sup>77</sup> Cf. VERGARA, J.L. *Señor, enséñanos a orar: las parábolas de la oración propias del tercer evangelio, contenidas en la sección central como paradigma de la relación con Dios*. Estella: Verbo Divino, 2011, p. 171.



### 3.1.3.1

#### Introdução e o motivo da parábola:

Εἶπεν δὲ καὶ πρὸς τινὰς	9 <sup>a</sup>	E disse também para alguns
τοὺς πεποιθότας <sup>78</sup> ἐφ' ἑαυτοῖς	9b	Que estando convencidos de si mesmos
ὅτι εἰσὶν δίκαιοι	9c	que são justos,
καὶ ἐξουθενοῦντας <sup>79</sup> τοὺς λοιποὺς	9d	Também desprezavam os outros
τὴν παραβολὴν ταύτην	9e	esta parábola.

O primeiro versículo corresponde à introdução feita pelo narrador 1, Lucas<sup>80</sup>. Nesta introdução, parece querer demonstrar os personagens contra quem ou a quem, ao menos em um primeiro momento, se dirige a parábola.

Lucas não explicita o nome dos destinatários, mas os aponta através do pronome indefinido τινὰς (9a), ao mesmo tempo em que apresenta características claras que permitem identificar os destinatários: “Confiança em si mesmos<sup>81</sup> que são justos” e que “desprezavam os outros”.

Como sabemos por considerações históricas, o crer-se justo e por isso confiar em si mesmo encontra-se dentro da estrutura mental da teologia farisaica<sup>82</sup>, mesmo que não possamos afirmar que todos os fariseus agissem dessa forma. Mesmo assim, tal parábola deve ser colocada num horizonte mais amplo e não somente como um ataque ao modo de proceder farisaico: o horizonte maior é o modo de proceder do discípulo.

<sup>78</sup> O Verbo *πειθω*, usado no perfeito, apresenta a conotação de autoconfiança e de persuasão. Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachete, 1950, v. *πειθω* p. 1503. O uso deste verbo na antiguidade clássica, quando acompanhado da preposição *ἐπί*, pode ser traduzido com persuasão que conota engano. Cf. LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *Dizionario Greco-Italiano*. Firenze: Le Monnier, 1987, p.985. Os outros usos feitos por Lucas, em seu evangelho, dão também a ideia de uma forte convicção no objeto em que se acredita : Lc 11,22; 16, 31; 20, 6; Cf. MOULTON, W.F.; GEDEN, A. S. *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 1996, p. 786.

<sup>79</sup> O verbo *ἐξουθενέω* é uma variante do verbo *ἐξουθενίζω* e tem como significado não fazer caso de/considerar como nada/desprezar, menosprezar. Cf. BAILLY, A. *op. cit.* p. 712.

<sup>80</sup> “É característico de Lucas apresentar uma explicação prévia em algumas parábolas para orientar e conduzir o leitor na direção que ele quer levar” VERGARA, J.L., *op. cit.* p. 188.

<sup>81</sup> O participio aqui utilizado pode ser chamado de participio atributivo. É usado como adjetivo, vem geralmente com artigo e é equivalente a uma proposição relativa. Cf. BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997, § 412. Sendo assim, temos a possibilidade de pensar que o fato de confiar em si mesmo passa para um segundo plano, e o foco seria a falta de caridade ao desprezar o próximo.

<sup>82</sup>Cf. CABALLERO, J.L. *El fariseo y El Publicano (Lc 18, 9-14) Escritura y tradición. Um ejemplo*. In *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, XXXVIII. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, p. 39.

Podemos estabelecer a seguinte relação: O fariseu confia em si mesmo, crendo-se justo: ele já cumpre tudo. Despreza os outros, tendo-os por nada. Os outros, dentre os quais se inclui já o publicano, são os desprezados.<sup>83</sup>

Com a expressão πεποιθότας<sup>84</sup> ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι<sup>85</sup>, estando convencidos de si mesmos, Lucas quer apontar os destinatários que puseram sua confiança mais em si mesmos do que em Deus.<sup>86</sup> O profeta Ezequiel<sup>87</sup> já havia realizado uma exortação aos seus concidadãos por sua autocomplacência e por confiar em sua própria justiça<sup>88</sup>.

Ao apontar os fariseus como os destinatários diretos, o narrador antecipa o caráter exortativo da narração, que como apresentado na parábola anterior (Juiz e a viúva), enfatiza a honestidade e a humildade como condições necessárias para estabelecer o diálogo com Deus. A introdução da parábola anterior revela a importância da constância e da perseverança na oração, enquanto a aqui considerada se refere ao tema da autojustificação e do desprezo ao próximo. Lucas parece querer dirigir esta perícopa aos seus leitores que podem ver-se ameaçados por outro perigo: o orgulho espiritual.<sup>89</sup>

A imprecisão dos destinatários pode ver-se também como um recurso literário utilizado por Lucas para interpelar seu ouvinte/leitor, já que o evangelista previne frequentemente os seus destinatários<sup>90</sup> do perigo que implica comportar-se como os fariseus.<sup>91</sup> A parábola lembra que até a pessoa mais religiosa pode

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>84</sup> Cf. BULTMANN, R. πείθω. in KITTEL, G. *GLNT*. Brescia.: Paideia, 1974, vol. IX 1351-1381: O uso do perfeito vem em consonância com o uso feito por este verbo na antiguidade clássica, referido a uma segurança subjetiva que se exteriorizava por meio de palavras. Lucas faz também uso do sentido dado por Paulo na utilização deste termo: a segurança judaica que se baseia nas prerrogativas da carne e da circuncisão ( Fl 3,3 e 2 Cor 1,9).

<sup>85</sup> O uso da conjunção subordinativa ὅτι associada ao verbo πείθω reforça o fato da subjetividade do que confia em si mesmo. Esta conjunção pode ser usada no lugar de um infinitivo e pode ser utilizada com verbos que tenham caráter de subjetividade em seu significado, como por exemplo δοκεῖν, ἐλπίζειν, πείθω, etc. Cf. BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997, § 397.2.

<sup>86</sup> Cf. VERGARA, J.L. *op. cit.* p. 172.

<sup>87</sup> “Criatura humana, diga ao seu povo: nem a justiça do justo o salvará no dia em que ele pecar, nem a injustiça do injusto o arruinará quando ele se converter de sua injustiça. Portanto, o justo não poderá viver por sua justiça, no dia em que pecar. 13 Se eu disser que o justo vai sobreviver, e ele, confiando no que já fez de correto começar a praticar a injustiça, tudo o que ele tiver feito de bom não será mais lembrado; ele morrerá por causa da injustiça cometida” (Ez 33, 12-13).

<sup>88</sup> Cf. FITZMYER, J. *El Evangelio según San Lucas*, vol. III. Madrid: Cristiandad, 1986, p. 859.

<sup>89</sup> Cf. BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 255.

<sup>90</sup> Cf. Lc 11, 37-44; 12, 1-2; 14, 1-14; 15, 1-2; 16, 14-17.

<sup>91</sup> Cf. VERGARA, J.L. *op. cit.* p. 240.

perder o propósito em sua vida, pois está sempre em perigo de comparar-se com outras pessoas.<sup>92</sup>

No período καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς, não se faz referência a que a frase precedente ponha como legítima a confiança em si mesmos, mas mostra que “uma frágil arrogância só sobrevive criticando os outros”.<sup>93</sup> O verbo ἐξουθενέω aparece outras duas vezes em Lucas: Lc 23, 11 e At 4, 11 e tem o significado tratar os outros, aos demais com desprezo<sup>94</sup>. O particípio presente aqui utilizado mostra que o desprezo e desdém é constante, mediante o qual poderíamos afirmar que Lucas não pretende dirigir-se somente aos fariseus, mas exortar a comunidade sobre este tipo de comportamento.<sup>95</sup>

O substantivo δίκαιοι<sup>96</sup> tem na parábola o sentido de praticar uma conduta aceitável diante de Deus e que denota basicamente viver conforme os requerimentos da Aliança<sup>97</sup>. Este termo parece ter um claro laço de união ao termo δεδικαιωμένος emitido por Jesus na conclusão da parábola<sup>98</sup>.

Τὴν παραβολὴν<sup>99</sup> ταύτην: parábola ou narrativa parabólica?<sup>100</sup> Pela abrangência dos personagens, preferimos considerar o texto como parábola e não meramente narrativa parabólica.

<sup>92</sup> Cf. GRUN, A. *Jesus imagen de los hombres. El Evangelio de Lucas*. Estella: Verbo Divino, 2003, p. 71.

<sup>93</sup> Cf. BOVON, F. *op. cit.* p. 257.

<sup>94</sup> *Idem*, p.173.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>96</sup> Cf. SCHRENK, G. δίκαιος. in KITTEL, G.(org) *GLNT*. Brescia: Paideia, 1974, vol. II, col. 1231: nos sinóticos encontramos, ao utilizar o termo δίκαιος, uma rejeição à distinção judaica da sociedade entre justos e pecadores; também refutam a hipocrisia do que aparenta ser justo e a segurança de que o justo nutre na própria piedade. O fato de desprezar o outro baseado na própria justiça (presunção) põe em dúvida o suposto direito do justo.

<sup>97</sup> Cf. VERGARA, J.P., *op. cit.* p. 172.

<sup>98</sup> *Idem*, p. 172.

<sup>99</sup> Cf. HAUCK, F. παραβολή. in KITTEL, G. (org) *GLNT*. Brescia: Paideia, 1974, vol. IX, col. 519-567.

<sup>100</sup> MENDONÇA, J.T. *A Leitura infinita: a Bíblia e sua interpretação*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 245. Para o autor, diferente de Julicher e juntamente com Fusco, Schlosser e Del Verme, o texto pode sim ser considerado uma parábola, pois estas não se reduzem à apresentação de modelos de conduta moral, mas intentam uma ação no destinatário/leitor que envolva a inteireza de sua existência.

### 3.1.3.2

#### Apresentação dos personagens:

Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερόν	10a	Dois homens subiram ao templo
προσεύξασθαι	10b	para orar
ὁ εἷς <sup>101</sup> Φαρισαῖος	10c	O primeiro fariseu
καὶ ὁ ἕτερος τελώνης	10d	E o outro cobrador de impostos

A partir de agora Jesus passa a ser o narrador que vai conduzir todo o relato. O versículo está marcado pela idêntica ação de dois homens que sobem simultaneamente ao Templo para orar. Mas tanto na ordem de apresentação dos personagens, como na identificação deles, Lucas já de início quer mostrar a diferença na “qualidade” esperada da oração de cada um dos presentes.

A estrutura sócio-cultural no tempo dos sinóticos (momento do fato narrado/acontecido e também o tempo redacional) teria o problema de uma acentuada discriminação segundo as classes, situação que se trasladava ao contexto religioso em uma comunidade que não fazia a separação entre âmbito religioso e âmbito civil.<sup>102</sup>

O tema da oração é bastante acentuado na teologia de Lucas. Um exemplo disso é o verbo προσεύχομαι<sup>103</sup>. Além de conferir ao termo o significado de adoração à Deus, tem também o significado de vida religiosa completa, ou seja, expressa também a ideia da figura humana por inteiro ante Deus.<sup>104</sup>

Encontramos aqui um infinitivo aoristo (προσεύξασθαι) que denota uma ação singular, onde se pode inferir que a oração é individual, que pôde expressar-se em algum momento particular ou pode ter sido pronunciada em um contexto comunitário como é o do sacrifício expiatório matutino ou vespertino.<sup>105</sup>

<sup>101</sup> O numeral εἷς em alguns casos passa do seu valor de numeral para o posto de pronome indefinido, como τίς. Assim, podemos relacioná-lo sem nenhum problema como o ἕτερος aplicado ao publicano. Fica salvaguardada a abrangência dos personagens. Cf. BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997, § 247.

<sup>102</sup> STEGEMANN, E.W. *Historia social del cristianismo primitivo*. Navarra: Verbo Divino, 1995, p. 101.

<sup>103</sup> Cf. Lc 1, 10; 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18; 11, 1-2; 18, 1; 20, 47; 22, 40-41; 22, 44. O Termo aparece 86 vezes no Novo Testamento, sendo que 35 vezes no EvLc. Cf. GREEVEN, H. προσεύχομαι. in KITTEL, G. (org.) *GLNT*. Brescia: Paideia, 1974, vol. III, col. 1294-1300.

<sup>104</sup> Cf. BOVON, F. *op. cit.* p. 259.

<sup>105</sup> *Idem*, p. 259.

Chama a atenção o fato de que, na introdução de Jesus, um publicano suba ao Templo<sup>106</sup> para orar, já que era relativamente difícil que um publicano tivesse a ousadia de ir ao Templo como alguém que pudesse obter o perdão de Deus sem antes ter que restituir tudo o que tivesse roubado mais a quinta parte, e sem desistir de sua discriminada e odiada profissão<sup>107</sup>.

O Templo, enquanto lugar onde se desenvolve a narrativa, é o lugar onde a vida religiosa tem sua máxima expressão. Sobre a posição em que os personagens ocupavam no Templo, parece ser que o Fariseu, por ser considerado digno, encontrava-se onde estavam o altar e o santuário. Já o Publicano, por ser pecador, estaria no Pátio das mulheres, onde ali todos poderiam entrar?

Vale a pena recordar que o Templo é o lugar onde consideráveis personagens Bíblicos desenvolvem suas ações: é o lugar onde Ana ora<sup>108</sup>; é o lugar do óbolo da viúva elogiada por Jesus<sup>109</sup>; é o suposto lugar da pecadora quase apedrejada no Ev. de João<sup>110</sup> e era o lugar onde as mães apresentavam o sacrifício pelo recém nascido. Do pátio das mulheres era possível ver o altar e o santuário.<sup>111</sup>

Ainda sobre o Templo, já notamos na literatura profética e sapiencial um aceno para uma espiritualidade do Templo que vai além dos meros sacrifícios. Os salmos 50 e 51 vem apontando um reclamo da parte de Deus sobre os sacrifícios vazios que eram oferecidos no Templo e que o que agrada a Deus é um espírito contrito.<sup>112</sup> O profeta Isaías (Is 66) reforça a ideia presente no Sal 51, 18s,<sup>113</sup> de que a espiritualidade o templo está mais bem voltada para um espírito contrito do que o mero cumprimento da Lei.<sup>114</sup>

<sup>106</sup> Cf. SCHRENK, G. τὸ ἱερὸν In: KITELL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. IV, col. 770-810.

<sup>107</sup> “Sua situação e a de sua família, de fato, é sem esperança. Pois, para ele, é preciso não só largar a vida pecaminosa, isto é, a sua profissão, mas também ressarcir os danos causados, o que envolvia um quádruplo de acréscimo. Como poderá saber todos a quem enganou? Não só sua situação, como também o seu pedido de perdão é sem esperança”. JEREMIAS, J. *op. cit.* p. 146.

<sup>108</sup> Cf. Lc 2, 37.

<sup>109</sup> Cf. Lc 21, 1-4.

<sup>110</sup> Cf. Jo 8, 1-11.

<sup>111</sup> Cf. SCHRENK, G. *op. cit.* col. 782.

<sup>112</sup> Vale aqui acenar que a oração do publicano, que será apresentada posteriormente, tem grande semelhança com o início do Sal 51.

<sup>113</sup> “Pois tu não queres sacrificio e um holocausto não te agrada. Sacrificio a Deus é um espírito contrito, coração contrito e esmagado, ó Deus, tu não o desprezas.”

<sup>114</sup> Cf. SCHRENK, G. *op. cit.* col. 788.

Podemos também supor que tenhamos aqui uma situação estereotipada, uma situação fictícia criada por Lucas, utilizando a força do que significa o Templo no judaísmo, para assim dar a esse lugar densidade semântica.

Os dois personagens são antagônicos: o fariseu representa a atitude de cumprimento da Lei como a mais alta forma de fé e moral judaicas. O publicano representa o mais desprezado estrato da classe judaica, o mais afastado dos ideais religiosos e éticos da nação.<sup>115</sup> No entanto, a narrativa coloca em um mesmo momento o que é comum ao fariseu e ao publicano: o lugar, o tempo e a motivação.<sup>116</sup>

O verbo ἀναβαίνω é uma expressão técnica utilizada para definir a visita ao templo, já que este se localizava sobre uma colina.<sup>117</sup> Subir ao Templo para orar significava colocar-se ante o olhar de Deus, devido ao fato que nele Deus habita<sup>118</sup>. A oração do fariseu é sincera assim como a do publicano, pois não diz nada de falso. Mas representa o tipo generalizado de fariseu que reflete a religiosidade extrema que teve de enfrentar-se Jesus.<sup>119</sup> O Fariseu vai ao Templo porque considera que ali, seguramente, se encontra a presença de Deus.<sup>120</sup>

A figura do Templo tem grande importância para a compreensão do relato, pois não é somente o lugar de oração, centro do culto, mas também desempenha um papel de centro cultural, pois era o lugar, na sociedade judaica, onde o mundo se classificava como espaço onde se separavam judeus e gentios, homens e mulheres, sacerdotes e não sacerdotes, puros e impuros. Sendo assim, a legitimidade Divina se sustenta quando se estabelecem as fronteiras das relações sociais.<sup>121</sup> O Templo também tem um papel importante na obra de Lucas: começa seu relato apresentando o Templo como lugar habitual de Revelação, começando e terminando seu relato no Templo de Jerusalém.<sup>122</sup>

No Templo se realizava, tanto pela manhã como pela tarde, um ritual de sacrifício de expiação para uma congregação de pessoas que geralmente estava presente. Por isso a utilização do verbo προσεύχομαι pode significar tanto uma

<sup>115</sup> Cf. SCHIMIDT, J. *El Evangelio según San Lucas*. Barcelona: Herder, 1968, p. 402.

<sup>116</sup> Cf. BOVON, F. *op. cit.* p. 259.

<sup>117</sup> Cf. VERGARA, J.L. *op.cit.* p. 173.

<sup>118</sup> Cf. 1Rs 8, 28-30.

<sup>119</sup> Cf. VERGARA, J.L. *op.cit.* p. 175.

<sup>120</sup> *Idem*, p. 175.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 175.

oração comunitária como um momento de oração comunitária ou oração pessoal, ainda que a parábola aprece sugerir a primeira opção.<sup>123</sup>

No v. 11 são identificados os 3 personagens que atuam na narração de Jesus: Deus, um fariseu e um publicano. Suas ações tem um objetivo, um destinatário e uma atitude que busca realização<sup>124</sup>:

- Sujeitos: Fariseu e Publicano.
- Objetivo de ambos: rezar para justificar-se.
- Destinatário: Deus (em um primeiro momento).
- Argumentos: suas próprias obras (fariseu) / sua necessidade de Deus (publicano).
- Atitudes: exalta-se e despreza os outros (fariseu) / humilha-se e nem sequer levanta os olhos ao céu (publicano).

Na passagem entre os versículos 9 e 10 identificamos dois níveis narrativos: Lucas e o próprio Jesus. Somente a introdução pertence ao evangelista, que se limita a mostrar algo que outro disse, ao mesmo tempo que já dá uma interpretação. A verdadeira narrativa é a que encontramos em boca de Jesus, já que chega até a julgar as ações dos personagens (v.14).<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 175. O autor faz aqui referência sobre a importância que a oração pública teria para o evangelista.

<sup>124</sup> Cf. CABALLERO, J.L. *op. cit.* p. 44.

<sup>125</sup> *Idem*, p. 47.

### 3.1.3.3

#### Apresentação do Fariseu.

ὁ Φαρισαῖος σταθεὶς πρὸς ἑαυτὸν	11a	O fariseu, de pé, diante de si
ταῦτα προσηύχετο	11b	Orava estas coisas
ὁ θεός <sup>126</sup> εὐχαριστῶ σοι ὅτι οὐκ εἰμὶ	11c	Ó Deus agradeço a ti porque não sou
ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων <sup>127</sup> ,	11d	Como o restante dos homens
ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί	11e	Ladrões, injustos, adúlteros
ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης·	11f	E nem como este cobrador de impostos
νηστεύω δις τοῦ σαββάτου <sup>128</sup> ,	12a	Jejuo duas vezes da semana
ἀποδεκατῶ πάντα ὅσα κτῶμαι.	12b	Dou o dízimo de todas as coisas que possuo

O termo fariseu<sup>129</sup> deriva da raiz hebraica פִּרְשׁ<sup>130</sup>, os perushim, tendo um significado pejorativo de separatistas ou sectários. Flavio Josefo os apresenta como um grupo político, eminentemente leigo, em conflito com os saduceus (provenientes da aristocracia sacerdotal) e sob cuja influência esteve sempre submetido<sup>131</sup>.

Os motivos essenciais que explicam a formação deste movimento são: acentuada atenção à tradição oral (que não se encontra na Torá) e rígida observância das prescrições relacionadas à pureza ritual, alimentos e pagamento do dízimo.

Devido às suas excessivas manifestações de pureza ritual que os fazia sentir-se “justos”, o movimento se separou das grandes massas (a quem

<sup>126</sup> Encontramos aqui um caso do uso do nominativo no lugar do vocativo. Um costume próprio do grego clássico, já encontrado em Homero. Cf. BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997, § 147.

<sup>127</sup> Encontramos um caso de genitivo partitivo, usado com o mesmo sentido das preposições ἐκ, ἀπό, ἐν. Cf. *Idem*, § 164, I, b.

<sup>128</sup> Encontramos aqui o clássico genitivo de tempo. Cf. BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997, § 186<sup>2</sup>. A expressão τοῦ σαββάτου, embora tenha sua referência primeira ao dia de sábado judaico, pode também ter o significado de semana. Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachete, 1950, v. σάββατον p. 1728.

<sup>129</sup>Cf. MEYER, R. Φαρισαῖος. In: KITELL, R. (org.). GLNT. Brescia: Paideia, 1975, v. XIV, col. 861-921.

<sup>130</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L. *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid: TROTTE, 1994.

<sup>131</sup> FLAVIO JOSEFO. *Uma Testemunha do tempo dos apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 45.



manifestavam desprezo) e foi se transformando em um grupo político e religioso, sectário, com relevante influência em círculos dominantes.<sup>132</sup> O fariseu é uma figura bastante representativa do judeu observante, escrupulosamente fiel às prescrições da Lei mosaica.<sup>133</sup>

O fariseu é o primeiro mencionado por Jesus<sup>134</sup>: sua atitude é de segurança e firmeza, que contrasta com a do publicano: à distância, refletindo humilhação e indignidade.

Estar de pé não é sinal de orgulho ou presunção religiosa, pois constitui a postura normal para a oração do judaísmo<sup>135</sup> (o publicano também ora de pé). Vale a pena observar que Lucas é ambivalente em sua consideração, já que algumas vezes os descreve (fariseus) como inimigos dos propósitos de Deus, em outras os coloca como pessoas virtuosas.<sup>136</sup> A oposição de Jesus aos fariseus deve-se à interpretação que estes fazem da Lei, mas sobretudo da crítica que fazem da proximidade de Jesus<sup>137</sup> com publicanos e pecadores.<sup>138</sup>

O fariseu orava *πρὸς ἑαυτόν*: expressão que pode expressar o costume judeu de murmurar em voz baixa as orações privadas ou simplesmente um monólogo, um autoelogio. A crítica textual abundante em cima destes termos (como já citada anteriormente: Cf. p. 3.) demonstra uma maior tendência a esta interpretação. Ao por a confiança em si, o fariseu despreza Deus. A intenção de Lucas pode ser a de que o leitor compreenda que o fariseu, agindo desta forma, se afasta de Deus e dos outros.<sup>139</sup>

<sup>132</sup> Cf. SAULNIER, C.; ROLLAND, B. *Palestina em tiempos de Jesus*. Navarra: Verbo Divino, 1988, p. 52.

<sup>133</sup> Cf. VERGARA, J. L. *op. cit.* p. 176.

<sup>134</sup> “A postura de Jesus no confronto da religiosidade de cumprimento dos fariseus se manifesta com a máxima evidência no típico relato lucano do Fariseu e do Publicano: aqui todo o esforço do judaísmo farisaico de observar, no modo justo, a Lei, e com isso contribuir com a vinda do Reino de Deus, vem radicalmente desvalorizado em favor da conduta daquele que de si mesmo e de sua obra não esperam nada, mas tudo espera de Deus. Cf. Cf. MEYER, R. *Φαρισαῖος*. In: KITELL, R. (org.). GLNT. Brescia: Paideia, 1975, v. XIV, col. 939.

<sup>135</sup> Cf. SCHMIDT, J. *El Evangelio de Lucas*. Barcelona: Herder, 1968, p. 403.

<sup>136</sup> *Idem*, p. 177.

<sup>137</sup> “Uma das causas principais do conflito entre Jesus e o judaísmo farisaico é o comportamento de Jesus em relação aos publicanos e pecadores, já que na linha de conexão com a observância do preceito de pureza, entra a típica preocupação farisaica de estar longe ou separado do povo que não conhece a Lei”. Cf. MEYER, R. *Φαρισαῖος*. In: KITELL, R. (org.). GLNT. Brescia: Paideia, 1975, v. XIV, col. 938.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>139</sup> Cf. BOVON, F. *op. cit.*, p. 260.

A oração do fariseu<sup>140</sup> começa com a ação de graças<sup>141</sup> pelas obras meritórias que ele mesmo, por suas próprias mãos, leva a cabo: expressão de exaltação mais do que reconhecimento da misericórdia de Deus. Na comparação com o publicano, só encontra coisas a seu favor e se sente superior e mais digno, o que o leva a desprezar o outro.

A apresentação que Jesus faz do fariseu é breve, em comparação com sua longa oração. Ainda que a oração esteja dirigida a Deus (relação vertical), passa a fazer uma lista de suas virtudes e perfeições, mantendo a atenção sobre si: cinco verbos em primeira pessoa do singular<sup>142</sup>, em clara dimensão horizontal.

Primeiro o fariseu declara o que ele não é (οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων) e logo depois todo o bom que é (νηστεύω δις τοῦ σαββάτου, ἀποδεκατῶ πάντα ὅσα κτῶμαι), sem contar no desprezo pelo publicano (ἢ<sup>143</sup> καὶ ὡς οὗτος<sup>144</sup> ὁ τελώνης).

A fórmula εὐχαριστῶ σοι, dirigida a Deus no dativo, é única no EvLc.<sup>145</sup> Com a expressão οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων o narrador identifica o fariseu com aqueles a quem a parábola está dirigida: τινὰς τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς, reforçada ainda com a mesma expressão λοιποὺς utilizada no v. 9. O distanciamento para com os outros é também muito evidente pela descrição de pecados e profissões desprezados (ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης), e ainda com a utilização do advérbio explicitamente negativo οὐκ.<sup>146</sup>

O tipo de oração feito pelo fariseu encontra alguns pontos de comparação na antiguidade, que pode nos dar indício sobre as tradições da oração do fariseu:

<sup>140</sup> “O fariseu, satisfeito de sua condição de homem pretensamente justo, não pede nada a Deus. Sua ação de graças está vazia de conteúdo, é um monólogo de autocomplacência. É Deus quem lhe deveria estar agradecido por sua fidelidade de homem observante. Forma uma casta à parte e julga severamente o publicano. Cumpre suas obrigações religiosas sem nenhuma espécie de compromisso com o próximo.” Cf. RIUS-CAMPS, J. *O Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 273.

<sup>141</sup> Cf. CONZELMANN, H. εὐχαριστέω. In: KITELL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. XV, col. 617-640.

<sup>142</sup> εὐχαριστῶ, εἰμὶ, νηστεύω, ἀποδεκατῶ, κτῶμαι.

<sup>143</sup> A conjunção disjuntiva aqui utilizada serve para separar aquilo que se exclui reciprocamente. O fariseu exclui o publicano por se considerar justo; o publicano se exclui por sua condição de pecador. Cf. BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997, § 446<sup>1</sup>.

<sup>144</sup> Este pronome, demonstrativo, quando usado referindo-se à uma pessoa presente, adquire um sentido depreciativo. Cf. *Idem*, § 290<sup>1</sup>.

<sup>145</sup> Cf. VERGARA, J.L. *op. cit.*, p. 179.

<sup>146</sup> Cf. KRUGER, R. *El desmascaramiento de un despreciador prestigioso: Lectura semiótica de la parábola de fariseo y el publicano – Lc 18, 9-14*. *Revue biblique*, ano 49, 1987, p. 159.

- Temos uma oração que se encontra no Talmud Babilônico, onde o orante bendiz a Deus pelo fato de que ele não o permite participar da sorte dos ímpios.<sup>147</sup>
- Uma fábula de Esopo, onde temos uma fórmula de oração autêntica, mas onde se pode entrever que a pessoa que ora é um hipócrita.<sup>148</sup>
- Um diálogo intitulado Alcebíades II, pseudoplatônico, onde se realiza uma comparação da oração que realizavam os atenienses e os espartanos, e onde faz uma exortação aos leitores para que reflitam sobre o que se deve pedir à Divindade.<sup>149</sup>

Mas vale a pena considerar que as práticas do fariseu acabam ficando relativizadas com contexto geral do texto. Ainda que as práticas como o jejum e o dízimo não tenham sido desprezadas por Lucas em seu “manual de instruções”(Cf. p. 4), estas só terão sentido no horizonte de um coração contrito que se apresenta diante de Deus.

Quando, em sua oração, o fariseu indica a Deus que não é como o publicano ali presente, a cena faz um giro para a figura do publicano. Pode ser que o uso da expressão ἢ καὶ venha indicar que o publicano não é pior que os outros, mas sim está em pé de igualdade com eles.<sup>150</sup>

Com relação ao jejum, devemos observar que a lei não o prescreve mais do que um dia no ano<sup>151</sup>. O fariseu faz mais do que a Lei lhe pede, possivelmente pelos pecados do povo.<sup>152</sup> No entanto, ainda que o jejum seja visto como uma prática boa e com sentido penitencial, existe o problema da motivação que o explica, ou seja, crer que por meio de sua prática se alcança a salvação.<sup>153</sup>

A mesma coisa acontece com o dízimo: faz mais do que prescreve a Lei<sup>154</sup>. Pode ser que uma das razões para esta prática seja o fato de que o fariseu não se arriscasse na possibilidade de que o produtor não tivesse podido cumprir suas obrigações.<sup>155</sup>

Uma outra questão apresentada na oração do fariseu é que em Lc 11, 42 já encontramos um repreensão aos fariseus por esquecer os maiores dos

<sup>147</sup> Cf. BOVON, F. *op. cit.* p. 261.

<sup>148</sup> *Idem*, p. 261.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>150</sup> Cf. VERGARA, J.L. *op. cit.* p. 181

<sup>151</sup> FLAVIO JOSEFO, *op. cit.* p.37.

<sup>152</sup> *Idem*, p. 182.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>154</sup> Cf. Lv 27, 30; Nm 18, 27 e Dt. 12, 17.

<sup>155</sup> Cf. VERGARA, J.L. *op. cit.* p. 183.

mandamentos e preocupar-se de maneira muito acurada com o dízimo. É uma queixa que se manifesta de forma implícita na palavra πάντα e onde κτῶμαι pode significar não somente possuir, mas adquirir.<sup>156</sup>

Finalmente, a parábola parece mostrar no fariseu uma certa piedade, mas parece que nada mais é do que manifestação de orgulho. Aparece para nós o lado negativo da oração e da comparação dos personagens, pelo qual o fariseu se converte no personagem com que ninguém quer se identificar<sup>157</sup>.

O suposto quiasmo formado pela longa oração do fariseu comparada com a breve e suficiente oração do publicano, parece querer levar a simpatia e a atenção do ouvinte/leitor na direção do publicano, que é incorreto no âmbito político, social e religioso:

- A. Fariseu: apresentação breve.
- B. Fariseu: oração longa.
- B'. Publicano: apresentação longa.
- A'. Publicano: oração breve.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> *Idem*, p. 263.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>158</sup> Cf. CABALLERO, J.L. *op. cit.* p. 39.

### 3.1.3.4

#### Apresentação do publicano:

ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἐστῶς	13a	O cobrador de impostos, porém,
οὐκ ᾔθελεν οὐδὲ	13b	Não desejava nem mesmo
τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν	13c	Levantar os olhos para o céu.
ἀλλ' ἔτυπεν τὸ στήθος αὐτοῦ λέγων·	13d	Mas golpeava o seu peito dizendo
ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.	13e	Ó Deus, sê propício a mim, pecador.

Os publicanos<sup>159</sup> eram funcionários judeus encarregados de arrecadar impostos para o império romano.

A concessão de “notas”, ou seja, a atribuição de cobrar impostos estatais a empresários e comerciantes locais se fazia por leilões anuais ao melhor licitante da região, os quais se comprometiam a arrecadar uma soma combinada e caso arrecadassem mais, poderia ficar com a diferença. Tudo isso com a aprovação e participação direta dos sumo-sacerdotes e da elite judaica. Foi assim que Herodes, judeu proveniente da linhagem asmoneia, tinha consigo o duplo título de Procurador Romano e de rei da Judéia. O sumo-sacerdote e os membros do sinédrio garantiam, com seu patrimônio, a cobrança de impostos e por isso tinham interesse direto em que sua arrecadação fosse realizada<sup>160</sup>.

Os publicanos eram considerados traidores e repudiados pelo povo<sup>161</sup>, porque oprimiam a seus próprios irmãos e exigiam<sup>162</sup> mais do que o devido<sup>163</sup>, pois tiravam dos impostos arrecadados seu próprio salário. Não eram somente

<sup>159</sup>Cf. MICHEL, O. τελώνης. In: KITELL, R. (org). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. XIII, col. 1055-1103.

<sup>160</sup>Cf. STEGEMANN, E.W. *op. cit.* p. 212-217.

<sup>161</sup> O povo acreditava que os publicanos, pelas circunstâncias da profissão, estivessem longe de Deus e de sua vontade. Eram considerados contrários aos filhos do Reino. Fazem parte dos dois grupos que não pertenciam à comunidade: israelitas pecadores/expulsos da comunidade e pagãos. Sua conversão era considerada difícil de ser realizada. . Cf. MICHEL, O. τελώνης. In: KITELL, R. (org). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. XIII, col. 1097.

<sup>162</sup> Cf. Lc 3, 13: “Ele disse: não deveis exigir nada além do que vos é prescrito” .

<sup>163</sup> Os dois principais motivos de exclusão dos cobradores de impostos são: 1) não cobravam uma taxa fixa, mas estas variavam segundo as necessidades do estado; 2) cobravam mais do que era pedido pela Lei: para sua própria subsistência e aproveitando-se da ignorância do povo quanto aos valores que deveriam ser cobrados. Cf. MICHEL, O. τελώνης. In: KITELL, R. (org). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. XIII, col. 1055.

desagradáveis aos judeus, mas também para os romanos e gregos, que demonstravam antipatia para com essa classe de pessoas por sua profissão e duvidosa moralidade, já que eram considerados gananciosos de lucro e inflexíveis.<sup>164</sup>

A extensa apresentação feita do publicano contrasta com a curta apresentação feita do fariseu<sup>165</sup>. Percebe-se a posição do publicano (μακρόθεν), ainda que não seja claro sobre o de quem está afastado: do fariseu, num lugar distante ao fundo do templo ou das outras pessoas. O mais viável é reconhecer que ele permanece afastado porque não se considera digno de estar junto ao povo de Deus no Templo<sup>166</sup>. Pode-se dizer que se mantém distante do espaço santíssimo<sup>167</sup> e pode-se dizer também, que é provável que estivesse fora do templo<sup>168</sup>, como já apresentado anteriormente, mas que suposta hipótese tiraria o foco da comparação apresentada pelo fariseu, ao apontar um determinado cobrador de impostos em 11f: ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης, com a utilização explícita do pronome demonstrativo.

A seguinte postura apresentada é a de não elevar os olhos aos céus. Pode-se dizer que se esforça por manter seus olhos para baixo, pois o Templo é o lugar onde normalmente ou tradicionalmente levantam-se os olhos para o céu para poder contemplar a presença de Deus, algo que o publicano não se atreve a fazer<sup>169</sup>.

Em seguida, encontramos o publicano golpeando o peito<sup>170</sup>: gesto que tem grande significado na tradição do AT<sup>171</sup> e que é expressão de profundo arrependimento<sup>172</sup>. Na antiguidade as mulheres golpeavam o peito como sinal de luto ou arrependimento<sup>173</sup>. O mesmo gesto encontramos também em Lc 23, 27 com as mulheres que se encontram com Jesus no caminho da cruz e em Lc

<sup>164</sup> Cf. BOVON, F. *op. cit.* p. 263.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 253

<sup>166</sup> Cf. BAILEY, K. *As parábolas de Lucas*. São Paulo: Vida Nova, 2001 p. 227.

<sup>167</sup> Cf. BOVON, F. *op. cit.* p. 264.

<sup>168</sup> Cf. VERGARA, J.L. *op. cit.* p. 184.

<sup>169</sup> Cf. BOVON, F. *op. cit.* p. 264.

<sup>170</sup> “Trata-se de uma expressão espontânea de convicção do pecado e de desejo da Graça, e que, como tal, é a única atitude que se pode manter diante de Deus.” Cf. KITTEL, G.; FRIEDRICH, F. *Diccionario teológico del Nuevo testamento*. Michigan: desafios, 2003, p. 939.

<sup>171</sup> Cf. Ecl 7, 2.

<sup>172</sup> Cf. JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 143.

<sup>173</sup> Cf. BOVON, F. *op. cit.* p. 265.

23,48 com aqueles que golpeavam o peito no momento da crucificação. A expressão corporal do publicano é, em si mesma, uma oração.<sup>174</sup>

Encontramos o uso da expressão ἱλάσθητί<sup>175</sup> μοι, que pode ser traduzida por “tem misericórdia de mim” ou “tem compaixão de mim”<sup>176</sup>. Mas vale a pena considerar que não temos a expressão de Lc 18,38 onde o termo misericórdia é a tradução de ἐλέησόν.

A expressão ἱλάσθητί μοι refere-se antes ao sacrifício propiciatório, expressão de grande importância na teologia do AT, ou seja, o publicano pede a Deus que lhe conceda os benefícios da propiciação<sup>177</sup>.

Esta propiciação faz referência a que, em cada manhã e em cada tarde, oferecia-se no Templo um sacrifício de propiciação ou expiação pelos pecados do povo e normalmente era feito na presença de uma congregação<sup>178</sup>. Uma possível tradução mais adequada ao termo seria “sê propício a mim, pecador”, ou também “reconcilia-te comigo”<sup>179</sup>, evocando o sentido do sacrifício expiatório.<sup>180</sup>

O que mais caracteriza o uso deste verbo e sua evolução semântica é que ele, enquanto em sua origem indicava uma influência do homem sobre a divindade, ao final do NT perde totalmente este significado e começa a indicar um atuar de Deus em relação ao homem.<sup>181</sup> O uso do aoristo passivo parece indicar que a divindade se deixou propiciar, teve compaixão.

Tal termo, no NT, só será encontrado novamente em Hb. 2,17<sup>182</sup>: ὁθεν ὠφείλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἱλάσkesthai τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.

<sup>174</sup> Cf. VERGARA, J.L. *op. cit.* p. 184.

<sup>175</sup> Cf. HERRMANN, J. ἱλάσκομαι. In: KITELL, R. (org). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. IV, col. 954-995.

<sup>176</sup> ἱλάσκομαι: tornar benévolo, ser favorável a alguém; se render favorável a alguém, expiar. Cf. BAILLY, A. *op. cit.* p. 967; LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *op. cit.* p. 616.

<sup>177</sup> Cf. BOVON, F. *op. cit.* p. 238.

<sup>178</sup> Cf. BAILEY, K. *op. cit.* p. 227.

<sup>179</sup> Encontramos aqui o verbo ἱλάσκομαι, quando vem em forma passiva, ganha um significado de “deixar-se conciliar”. Cf. BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997, § 101<sup>33</sup>.

<sup>180</sup> Cf. BAILEY, K. *op. cit.* p. 227

<sup>181</sup> Cf. HERRMANN, J. ἱλάσκομαι. In: KITELL, R. (org). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. IV, col. 990.

<sup>182</sup> BACHMANN, H.; SLABY, W.A. *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Alland, 26. Auflage und zum Greek New Testament 3rd Edition*. Berlin-NewYork: W. de Gruyter, p.906.

A postura do publicano demonstra uma total confiança na misericórdia de Deus e com a expressão *μοι τῷ ἁμαρτωλῷ*<sup>183</sup> mostra o seu desejo de pedir perdão e de ser aceito na presença de Deus.<sup>184</sup>

A expressão *ἁμαρτωλός* é rica de significados no NT: é aquele que, por seu comportamento culpável ante a Lei Judaica, destrói a justa relação com Deus. Aparece como autodefinição duas vezes em Lc: 5,8 aqui e em 18, 13.

A Teologia dos profetas parece já apontar para um reposicionamento do culto, onde a misericórdia vai assumindo o lugar do sacrifício.

Encontramos aqui uma oração de súplica, e não uma suposta ação de graças como temos na oração do fariseu.

A oração do publicano testemunha uma fé que espiritualizou sua relação com Deus<sup>185</sup> e onde não há a necessidade de um ritual como mediação.<sup>186</sup> O texto apresenta para nós uma nova relação de amor<sup>187</sup> que conclui com a reabilitação de uma pessoa, designada na parábola como “justiça”, mas que em outras passagens se chama “perdão” ou “salvação”.<sup>188</sup>

<sup>183</sup>Cf. RENGSTORF, K. *ἁμαρτωλός*. In: KITELL, R. (org). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. I, col. 861-910. O “dativo cômodo” vem com diversos verbos para indicar a pessoa em vantagem ou desvantagem em relação à vinda desta. Cf. BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997, § 188<sup>1</sup>.

<sup>184</sup>CF. VERGARA, J.L. *op. cit.* p. 185.

<sup>185</sup> Os “justos” não se deixavam estar diante de Deus porque se mediam constantemente com um metro que deriva de sua visão humana e que os preservava do temor de escorregar ou vacilar na certeza de ser justos. O ponto de partida da ação de Jesus foi exatamente esse: os próprios pecadores tinham necessidade de Jesus e o caminho para juntar-se a ele estava já aberto para eles, pois neles não havia uma humana presunção que pudesse desviar o olhar de Deus, diante do qual, somente aí, o homem toma consciência de suas culpas. Cf. RENGSTORF, K. *ἁμαρτωλός*. In: KITELL, R. (org). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. I, col. 898.

<sup>186</sup> *Idem*, p. 266.

<sup>187</sup> “Quem verdadeiramente se coloca diante de Deus não tem a necessidade de falar de si, nem mesmo fazer juízo sobre si em sua relação com Deus. Isso acontece quando alguém, colocando-se diante de Deus e reconhecendo sua bondade, santidade e grandeza, deixa nascer a renúncia ao próprio querer e a disposição para a obediência absoluta. Cf. *idem*, col. 899.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 264.



### 3.1.3.5 Conclusão de Jesus

λέγω ὑμῖν	14a	Eu vos digo
κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος	14b	Este desceu para sua casa justificado
εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ		
παρ' ἐκεῖνον <sup>189</sup>	14c	Ao contrário daquele
ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν	14d	Porque todo o que se exalta a si mesmo
ταπεινωθήσεται	14e	Será humilhado
ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν	14f	Porém o que se humilha a si mesmo
ὑψωθήσεται.	14g	Será exaltado.

Logo após o texto apresentar a oração de súplica do publicano, Jesus realiza a conclusão da parábola; conclusão esta que pode ser dividida em 2 partes: o juízo de Jesus sobre a cena descrita (14abc) e a máxima que dá sentido à parábola, ou seja, a moral da história (14defg).

Quando Jesus utiliza a expressão λέγω ὑμῖν, pode-se dizer que sua voz representa a divindade<sup>190</sup> dando a entender que o que Ele disse é o juízo do próprio Deus<sup>191</sup>. O termo οὗτος torna-se importante e decisivo, já que é “este”, o publicano, o que volta justificado para casa e não voltará a ela com era antes, mas de outra forma: transformado por Deus.<sup>192</sup>

O particípio perfeito passivo δεδικαιωμένος<sup>193</sup> é um *hapax legomena* no evangelho de Lucas e também nos outros Evangelhos, dando a entender que o publicano foi justificado, ou seja, Deus lhe concedeu o que ele pediu em sua oração por pura misericórdia diante da atitude humilde do pedinte; foi propício a ele, o que o permitiu voltar para casa perdoado, justificado. É uma ação realizada por Deus, aquela que justifica o publicano.<sup>194</sup>

<sup>189</sup> Numa ação comparativa, encontramos o termo de comparação precedido da preposição παρά (BLASS, F.; DEBRUNNER, A., §185<sup>3</sup>). O comparativo indica, algumas vezes, no Novo Testamento, não uma diferença de grau, mas uma oposição. Cf. BLASS, F.; DEBRUNNE §246<sup>5</sup>, §236<sup>4</sup>. Usado somente duas vezes no NT em relação com o οὗτος. Cf. §291<sup>2</sup>.

<sup>190</sup> Cf. BOVON, F. *op. cit.* p. 267.

<sup>191</sup> Cf. VERGARA, J.L. *op.cit.* p. 185.

<sup>192</sup> *Idem*, p. 266.

<sup>193</sup> Cf. SCHRENK, G. δικαίω. in KITTEL, G. (org) *GLNT*. BRESCIA: Paideia, 1974, vol. II, col. 1289-1312.

<sup>194</sup> Cf. BAILEY, K. *op. cit.* p. 240.

A tradução comum do termo δεικνυμενος<sup>195</sup> é “justificado”, significado que deve ser esclarecido de acordo com o campo semântico da parábola, já que no contexto da parábola este poder ser traduzido como a gratuita aceitação de Deus (ou algo similar) ou pode ter uma clara referência com o ensinamento paulino sobre a Justificação, já que a temática com os judeus e com os judaizantes pode ser aqui evocada.<sup>196</sup> Temos aqui um termo bastante comum na teologia paulina que o utiliza no contexto da justificação pela fé e Lucas o utiliza no contexto da propiciação pelos pecados. Temáticas que parecem diferentes em um primeiro momento, mas que têm grande semelhança entre si (assunto a ser tratado em um outro momento ou trabalho).

Para os contemporâneos de Jesus, parecia impossível que o publicano pudesse obter a misericórdia e o perdão de Deus, pois se pensava que ele deveria abandonar sua profissão e devolver tudo o que havia roubado mais uma quinta parte.<sup>197</sup>

O fariseu não volta justificado exatamente pela atitude de exacerbada confiança em si mesmo e em sua própria justiça. Lucas mostra também outros supostos erros que possa ter o fariseu: Tem uma ideia falsa de Deus; ora acreditando que as obras são o suficiente para agradar a Deus e considera que se chega a Deus na oração com o desprezo aos outros.<sup>198</sup>

A expressão pronunciada por Jesus (ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται) encontra-se também em 14, 11 e em Mt 23, 12. Esta expressão tem o caráter de sentença ou declaração de tipo geral<sup>199</sup>. Torna-se então um pouco difícil precisar seu contexto na missão de Jesus. No agrupamento dos ditos anteriores sobre o Reino de Deus, parece ser uma advertência para acolher o Reino de Deus a partir da posição dos humildes e não a partir da posição dos poderosos, já que o acontecimento do Reino de Deus implica a inversão das posições atuais.<sup>200</sup>

<sup>195</sup> Δικαίω: tornar-se justo, submeter-se à justiça, julgar, considerar como justo.” Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachete, 1950, p. 510. “Sustentar como justo, aprovar como justo, fazer justiça, ser objeto de justiça, justificar.” Cf. LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *Dizionario Greco-Italiano*. Firenze: Le Monier, 1987, p. 320.

<sup>196</sup> Cf. VERGARA, *op. cit.* p. 187.

<sup>197</sup> *Idem*, p. 195.

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>199</sup> Os participios não têm, na sua origem, alguma função temporal, mas indicam somente a qualidade da ação. A função temporal se revela com o contexto. Cf. BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997, § 339<sup>7</sup>.

<sup>200</sup> CF. VIDAL, S. *La fuente Q*. Madrid: Sal Terrae, 2011, p. 90.

Levando em consideração que esta expressão aparece em Lucas e Mateus e que a principal hipótese sobre as tradições de Lucas é o Evangelho de Marcos e a Fonte Q, e levando em conta que não aparece em Marcos, podemos deduzir que a sentença pertence à Fonte Q e que Lucas pode tê-la tomado deste documento.<sup>201</sup> Parece ser que esta expressão faça referência a Ez. 21, 31.<sup>202</sup>

Na parábola encontramos uma atitude de humildade por parte do publicano, pois todos os seus gestos e palavras expressam humildade, diferente do fariseu que quer impedir o direito que tem o publicano de dirigir-se a Deus.<sup>203</sup> Isso demonstra que a confiança em si mesmo que tinha o fariseu não conduz à verdadeira justiça, que só provém de Deus.<sup>204</sup> Não depende do homem ser justificado, isso depende de Deus. O que depende do homem é este reconhecimento e a atitude de pedir.

Esta sentença é de vital importância para entendermos toda a força da parábola. Até aqui Jesus nos apresentou duas orações. Agora temos como que um veredito que vai muito mais além do que somente dizer que uma ação foi melhor do que a outra.

No entanto, como saber se um está ou não justificado? Baseando-se em uma simples análise semântica do verbo aqui utilizado (o particípio perfeito passivo), podemos concluir que o autor dessa justificação é alguém exterior a si próprio: Deus. O recurso narrativo, onde Jesus se coloca no lugar de Deus, tem uma importância transcendental pois revela o ser de Deus: nos mostra como acolhe Deus a oração. Portanto, a voz importante é a de Jesus.<sup>205</sup> O publicano, sem aparentemente realizar obras boas, faz o que é agradável a Deus: seu arrependimento, pois *Deus não quer a morte do pecador, mas sim que este se converta e viva*<sup>206</sup>.

A ação principal, no contexto da parábola, é a de que os dois vão ao templo orar juntos. No entanto, é nas ações secundárias onde encontramos a trama do relato: a forma das orações dos sujeitos, cujo objetivo é, de início, o

<sup>201</sup> *Idem*, p. 90.

<sup>202</sup> “(...) o que é baixo será elevado, o que é alto, será rebaixado” (ἐταπεινώσας τὸ ὑψηλὸν καὶ τὸ ταπεινὸν ὑψώσας).

<sup>203</sup> Cf. Sal. 51.

<sup>204</sup> Cf. VERGARA, J.L. *op. cit.* p. 187.

<sup>205</sup> Cf. CABALLERO, J.L. *op. cit.* p. 47.

<sup>206</sup> CF. BOVON, F. *op. cit.* p. 267.

mesmo, mas sabemos, graças à análise semântica, que não é assim. Parece também que ambos têm o mesmo destinatário: Deus. A diferença está nos argumentos e na posição de cada orante. O publicano fala a Deus; o fariseu fala consigo mesmo, com uma atitude, que pode ser considerada como que de orgulho.

Podemos então perceber que as palavras mais importantes da perícope são exaltar-se e humilhar-se, porque contém a mensagem central da parábola e todas as outras ações da parábola se explicam a partir delas. Aqui toma o lugar da ação δεδικαιωμένος (justificação presente) por uma elevação/exaltação que, segundo o descrito, se realizará no futuro: ὑψωθήσεται<sup>207</sup>.

O verbo ὑψώω<sup>208</sup> aparece no Evangelho de Lucas por 6 vezes e tem as seguintes acepções, com sentidos positivos e negativos:

- Lc 1, 52: καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς (aoristo ativo, sentido positivo).
- Lc. 10, 15: καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως τοῦ ἄδου καταβήσῃ (futuro passivo, sentido positivo).
- Lc. 14, 11: ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται (particípio presente ativo - sentido negativo- e futuro passivo – sentido positivo).
- Lc. 18, 14: ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται (particípio presente ativo - sentido negativo- e futuro passivo – sentido positivo, passiva Divina).

O verbo ταπεινῶω<sup>209</sup> aparece 5 vezes no Evangelho de Lucas e também com significados positivos (submissão voluntária) e negativos (ser rebaixado involuntariamente por):

- Lc 3, 5: πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται (...) (futuro indicativo passivo, sentido negativo).

<sup>207</sup>Cf. BOVON, F. *op. cit.* p. 267.

<sup>208</sup> “elevar, erguer, levantar, melhorar, exaltar, glorificar”. Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachete, 1950, p. 2047. “Levantar, exaltar, ser exaltado, glorifica-se, exaltar-se.” Cf. LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *Dizionario Greco-Italiano*. Firenze: Le Monier, 1987, p. 1350. Cf. BERTRAM, G. ὑψώω. in KITTEL, G. (org) *GLNT*. BRESCIA: Paideia, 1974, vol. XIV, col. 793-811.

<sup>209</sup> “abaixar, diminuir, reduzir-se a menos, humilhar, tornar-se humilde” Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachete, 1950, p. 1897; “abaixar, diminuir, humilhar, tornar-se humilde”. Cf. LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *Dizionario Greco-Italiano*. Firenze: Le Monier, 1987, p. 1260. Cf. GRUNDMANN, W. ταπεινῶω. in KITTEL, G. (org) *GLNT*. BRESCIA: Paideia, 1974, vol. XIII, col. 887.

- Lc 14, 11: ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται (futuro passivo, sentido negativo; particípio presente, sentido positivo).

- Lc 18, 14: ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται (futuro passivo, sentido negativo; particípio presente, sentido positivo).

Complementando o que foi dito anteriormente, Lucas quer mostrar que, se por um lado o que se humilha (presente) será exaltado (por outro, no caso Deus<sup>210</sup>), por outro, o que se exalta a si mesmo (presente) será humilhado (por outro, no caso também Deus). Esta máxima de Jesus aparece por 2 vezes no Evangelho de Lucas de maneira idêntica, onde encontramos a mesma mensagem dentro de parábolas diferentes.

Devemos assinalar que, a partir do uso das palavras na perícopes, devemos destacar que as ações de exaltar-se e humilhar-se em voz ativa e no tempo presente, têm implicações contrárias no tempo futuro: ser humilhado ou exaltado por outro, respectivamente. Este futuro pode ver-se como um futuro escatológico e divino, em relação à ação de Deus em relação ao homem, mas também envolve um futuro imediato que indica que a ação de Deus começa a partir do momento seguinte à ação presente.

Concluindo, podemos dizer que a parábola tem uma função parenética, onde busca-se expor qual deve ser a atitude do homem ante Deus, dando a entender a razão pela qual Lucas acrescentou esta expressão exortativa.<sup>211</sup>

Apresentam-se então 3 supostas linhas interpretativas para a perícopes:

- 1) A humildade como condição essencial para a reconciliação com Deus.
- 2) O caminho da justificação não depende das obras da carne, mas da liberalidade Divina.
- 3) A parábola como modelo de conduta para o cristão ao colocar-se em postura de oração.

<sup>210</sup> Cf. BAILEY, K. *op. cit.* p. 240: Aqui o autor mostra que Deus é o único que pode enaltecer e exaltar o homem.

<sup>211</sup> Cf. VERGARA, *op. cit.* p. 189.

## 4

### Contribuições de Lc 18, 9-14 para a Teologia

Uma exegese feita sem a devida análise teológica corre o perigo de separar o texto em estudo da riqueza evangélica apresentada pelo conjunto da Escritura, sem cuja visão poderia facilmente incorrer em juízos arbitrários ou parciais<sup>212</sup>.

A exegese não se limita a compreender o texto em seu momento original<sup>213</sup>. Ela busca ainda oferecer elementos para interpretá-lo, fazendo com que o texto bíblico reproduza na vida pessoal do ouvinte ou na comunidade de fé a experiência original da palavra proclamada. E mais ainda: por se tratar de uma palavra viva, ela adquire novos significados, de acordo com o contexto concreto daquele que a lê ou da comunidade que a recebe<sup>214</sup>. É como construir uma ponte entre o significado do texto no passado e sua relevância para os dias atuais.<sup>215</sup>

Partindo dos pressupostos acima enunciados, é proposta uma aproximação entre os elementos tirados da exegese de Lc 18, 9-14 e alguns segmentos próprios da Teologia e de outras ciências.

---

<sup>212</sup> WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento – Manual de Metodologia*. p. 297.

<sup>213</sup> LIMA, M.L.C. *Exegese Bíblica – Teoria e Prática*. p. 168.

<sup>214</sup> MARTÍNEZ, J. M. *Hermenéutica Bíblica*. Barcelona: Clié, 1984, p. 216

<sup>215</sup> “A exegese não pode se contentar em meramente extrair o significado verbal preciso do texto, mas ir mais além para descobrir a teologia que informa o texto. É uma exegese que busca descobrir não meramente o que a antiga Lei exigia, mas também a teologia expressa na Lei; não somente os abusos atacados por Amós, mas a teologia que o induziu a condená-los; não somente as diretrizes dadas por Paulo a esta ou aquela Igreja, mas a teologia que o impelia a dá-las. Todos os textos bíblicos expressam teologia no sentido de que todos estão animados, mesmo que às vezes indiretamente, por uma preocupação teológica. Cabe ao intérprete tratar de descobrir qual era esta intenção. Fazer isso é a consumação da tarefa exegética”. WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 310.

#### 4.1

#### Contribuições para a Teologia Bíblica:

O NT é testemunha de uma salutar pluralidade de teologias mantendo uma fundamental unidade de mensagem. Até recentemente nos estudos críticos, se insistiu na unidade teológica dos textos canônicos. Da tendência à unificação é testemunha o trabalho de copistas que, em muitas variantes textuais, procuram uma harmonização dos sinóticos. Embora a tensão tenha sido incômoda ao longo da história, Irineu de Lyon fala da necessidade de manter o “quadriforme evangelho”<sup>216</sup>, sem ceder à tentação de reconstruir uma unidade que colocasse a perder a salutar diversidade dos testemunhos sobre os eventos fundantes do Cristianismo.

Nos últimos dois séculos, com a contribuição dos estudos exegéticos, há identificação de pluralidade de teologias ao interno do NT: teologia de Mateus, teologia de Marcos, teologia de Lucas, teologia de João, teologia de Paulo e outras de acordo com o autor ou livro. Este fato é uma conquista do estudo científico.

Nesta etapa do trabalho propõe-se dar um passo no caminho percorrido pelos estudos exegéticos que seccionou os livros e os separou do cânon. Sem retorno à visão pré-crítica da busca de harmonização textual e teológica, propor veios de comunicação de textos de *corpora* distintos. No caso concreto, fazer dialogar o texto de Lc 18, 9-14 com textos de Paulo, em especial o texto da Carta aos Romanos, no que se refere à temática da Justificação, já que o publicado κατέβη δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ<sup>217</sup> e que um dos temas centrais da carta aos Romanos é exatamente este : δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.<sup>218</sup> O diálogo não se dá por nenhuma dependência textual, mas pela relação semântica e teológica.

Não há pretensão de elaborar uma consideração exaustiva, mas somente apontar caminhos que podem ser desenvolvidos em estudos e trabalhos posteriores.

Antes de mais nada, vale apontar e considerar a utilização do termo δικαιόω no contexto dos sinóticos e no contexto do EvLc. Nos sinóticos, tal expressão

<sup>216</sup> LYON, Irineu de. *Adversus Haereses*, 3, 2, 8-9. São Paulo: Paulus, 2013.

<sup>217</sup> Lc 18, 14b.

<sup>218</sup> Rom 1, 23.

aparece 2x vezes em Mateus, 0 vezes em Marcos e 5x vez em Lucas, e não pode ser considerado um *hapax* na obra Lucana.

Mas, se consideramos tal termo à luz da teologia Paulina<sup>219</sup>, e partindo das hipóteses de que Lucas teria sido companheiro de Paulo em suas viagens e missões, partindo do fato de que as cartas de Paulo já eram tidas como escritos das comunidades no momento da redação do texto, da presença de Paulo em todas as grandes Igrejas da Ásia, fazendo com que dificilmente suas ideias não tivessem influência na literatura e na pregação desta época<sup>220</sup>, pode ser possível fazer uma ligação entre o termo aqui utilizado e seu sentido na teologia paulina.

O publicano, como personagem principal da narrativa parabólica, pode ser apresentado como paradigma do homem justificado. Mesmo que alguns autores opinem que tal fato seria inadequado, pois o processo de justificação Paulino exige o mistério da cruz, e que o relato descrito seria anterior a este, seguimos a opinião de Fitzmyer<sup>221</sup> de que encontramos neste termo utilizado em Lucas o germen da justificação.

Além do mais, vale a pena considerar que todo relato evangélico é um relato que está perpassado pelo mistério pascal. Embora a realidade cronológica interna dos relatos seja anterior ao acontecimento paixão/morte/ressurreição do Senhor, a redação dos evangelhos é feita posteriormente ao fato, como amplamente afirmado pelos mais renomados autores em suas introduções ao Novo Testamento.

<sup>219</sup> “ Paulo pertence ao grupo de cristãos que viram como parte de sua vocação articular a sua fé por escrito e instruir os outros na sua fé comum, e dedicaram parte de sua vida a fazê-lo. E com relação a nós hoje, Paulo foi efetivamente o primeiro cristão a dedicar-se a essa tarefa. Outros funcionaram teologicamente desde o início. Houve muitos apóstolos, profetas, doutores e pastores nas primitivas igrejas cristãs. Mas da primeira geração temos somente um testemunho de primeira mão, a teologização de apenas um homem, Paulo o apóstolo, que fora Saulo o fariseu. Só pelas cartas de Paulo podemos ter a plena confiança de que estamos em contato com a primeira geração do cristianismo e a primeira teologização cristã como tal. Isso, naturalmente, não significa negar que as memórias do ensinamento e do ministério de Jesus já foram submetidas a considerável reflexão teológica durante a primeira geração do cristianismo. Mas não está, de forma alguma, claro quem fez a teologia quem eram os teólogos. E se os outros escritos do Novo Testamento são tão antigos quanto as cartas de Paulo, dificilmente terão sido tão importantes como as cartas de Paulo”. DUNN, J.D.G. *A Teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 26.

<sup>220</sup> Vale a pena ressaltar a citação de II Pe 3, 15-16: “Considerai a longanimidade de Nosso Senhor como a nossa salvação, conforme também o nosso amado irmão Paulo vos escreveu, segundo a sabedoria que lhe foi dada. Isto mesmo faz ele em todas as suas cartas, ao falar nelas desse tema. É verdade que em suas cartas se encontram alguns pontos difíceis de entender, que ignorantes e vacilantes torcem, como fazem com as demais escrituras, para a própria perdição”. É mais uma forma de mostrar que já havia conhecimento e influência das cartas e do pensamento paulino na vida das comunidades primitivas e que poderiam também influenciar os escritos contemporâneos.

<sup>221</sup> FITZMYER, J. *op. cit.* Vol III, p. 858



A Teologia ocidental chama de justificação à reconciliação com Deus e com sua justiça<sup>222</sup>. A Carta aos Romanos apresenta a justificação como um processo de pura iniciativa Divina, onde o que se espera do ser humano é que este se reconheça necessitado desta justificação. Dizendo em outras palavras, a justificação como um processo poderia ser também chamada e considerada como o processo da salvação de cada indivíduo, trazendo assim a questão de maneira mais clara: somos nós quem nos salvamos (e aqui onde entraria o papel da iniciativa e graça divina) ou a salvação nos é dada (qual seria então a função e o papel das obras na vida daquele que crê)?

A tese fundamental da carta, apresentada logo no início, <sup>16</sup>Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι.<sup>17</sup> δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.<sup>223</sup> O motivo em questão é o valor da Lei Mosaica. Paulo esclarece que o homem se salva ou justifica pela adesão a Cristo, não pelas obras da Lei Judaica.

O Fariseu descrito em nosso relato, pelo fato de ser fariseu (estrito observador da Lei) e pelo testemunho apresentado em sua oração<sup>224</sup>, é apresentado como alguém que quer barganhar com Deus. Ele nada pede em sua oração nem dá graças pelo que Deus faz nele. Dá graças pelo que ele é. Mas não é o homem quem se justifica. É Deus quem elege, chama e salva.

O publicano apresenta um “ser negativo” ante Deus<sup>225</sup>: ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ<sup>226</sup>. Apresenta o “não-ser” para que Deus possa ser nele. Essa é a atitude primeira que se espera do homem ante o processo da justificação: <sup>23</sup> πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ <sup>24</sup> δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.<sup>227</sup>

Ambos precisam da justificação segundo a tese apresentada na carta aos romanos, já que a justiça de Deus se estabelece para todos, judeus e pagãos/pecadores. Mas a atitude do publicano é a de alguém que está disposto a

<sup>222</sup> LORDA, J.L. *La Gracia de Dios*. Madrid: Palabra, 2005, p. 142.

<sup>223</sup> Rom 1, 16-17.

<sup>224</sup> Lc 18, 12.

<sup>225</sup> CABALLERO, J.L. *El fariseo y El Publicano (Lc 18, 9-14) Escritura y tradición. Um ejemplo*. In Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia, XXXVIII. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, p. 41.

<sup>226</sup> Lc 18, 13e

<sup>227</sup> Rom 3, 23-24.

receber esta justificação, ao apresentar o seu eu verdadeiro diante de Deus e a necessidade de ser perdoado/justificado.

A mera letra da Lei torna-se insuficiente para salvar os homens, como vemos nos capítulos 5—7 (Rm). Além disso, esta Lei faz patente o pecado. Especialmente no cap. 7, com paradoxos e belas expressões, reflete a luta entre a Lei de Deus e a Lei do Pecado, que tem lugar no interior do homem<sup>228</sup>.

Isso nos levaria a um trabalho exaustivo sobre a carta aos romanos e sua comparação com os personagens paradigmáticos apresentados dentro da parábola, algo que não é conveniente no momento e que poderá ser desenvolvido num trabalho posterior.

O até aqui apresentado em poucas linhas é apenas o direcionamento de uma questão importante que parece ainda não ter sido suficientemente abordada.

Ainda dentro da temática da Teologia Bíblica, fariseu e publicano nos recordam um outro tema, bastante exemplificado no contexto da Sagrada Escritura: a teologia da escolha de Deus; ou, dizendo de outra forma, como Deus, ao longo da história da salvação, apresenta sua predileção por aqueles que aos olhos humanos e dos esquemas religiosos são considerados desprezados.

A escolha de Israel como um povo começa mostrando essa realidade. Em meio a tantos povos avançados econômica e culturalmente, Deus escolhe se revelar a Israel.

A promessa feita a Abraão se dá de uma maneira que escapa aos esquemas humanos: ambos são de idade avançada, mas estes são os escolhidos, para que assim fique claro que a ação vem de Deus, não dos esquemas e desejos dos homens.

O episódio de Esaú e Jacó também mostram para nós esse fato de que a escolha de Deus não obedece aos critérios estabelecidos pelos homens. Escolhe o mais novo e ainda de uma maneira comumente aceita como irregular.

A figura de José, desprezado e vendido pelos irmãos, e que agora é o garante da sobrevivência não só de Israel, mas também do Egito, mostra mais uma vez o modo de agir Deus.

A figura de Moisés, tanto na descrição de seu nascimento como na apresentação de sua função são também modelos do que estamos enunciando. De

---

<sup>228</sup> Rom 7, 14-25.

uma maneira providencial vai parar na corte do Faraó, sendo criado com um dos filhos deste e futuramente tem a função de enfrentar essa figura que não tem comparação a ele na esfera de poder, e na esfera de tamanho de exército. Mas aí Deus faz sua escolha.

A figura de uma prostituta chama a atenção entre os colaboradores humanos para que os planos de Deus se realizem. Rahab, que também se torna uma das protagonistas da história da salvação, ao ter ajudado na conquista de Jericó e ao ter seu nome citado na genealogia de Jesus, mostra mais uma vez a escolha de Deus pelos desprezados pelos homens.

Passando agora para a época dos juízes, tomando-os num sentido amplo, nem todos eles foram exemplo morais (Sansão) ou modelos culturalmente aceitáveis em um primeiro momento (as mulheres) para que o planos de Deus segundo as conveniências religiosas fosse realizado. Além disso, o milagroso nascimento de Sansão vai aparecer como enunciado da ação de Deus que escolhe os desprezados pelos homens, com ações que se repetirão no AT e no NT: a concepção em idade avançada.

A figura de Ana e o nascimento de Samuel entram também na lógica da escolha divina que perpassa e ultrapassa a lógica e o entendimento dos homens: um dos escolhidos de Deus que vem ao mundo por um meio nada convencional ao pensar religioso de Israel.

Ainda tratando a figura da época dos juízes, se apresentam para nós as figuras de Rute e Noemí, que em sua simplicidade e necessidade, vão se tornar protagonistas na história da salvação.

A escolha do Rei Davi entra também como paradigma da lógica divina. É neste episódio que aparece a famosa sentença que vai iluminar parte da consideração que fazemos: os homens olham as aparências, mas Deus vê o coração <sup>229</sup>

Adentrando a literatura profética, tanto na escolha dos profetas como em sua mensagem, a teologia da escolha de Deus encontra modelos muito expressivos. Bastaria citar Amós, Jeremias, a própria Teofania em Isaías como modelos dessa escolha de Deus para com os pequenos. A mensagem profética de justiça social mostra também a predileção de Deus pelos desprezados deste mundo. Caberia

---

<sup>229</sup> 1Sam 16,7.

aqui colocar em evidência a figura dos *anawins*, o resto de Israel preferido por Deus, resto este que será o garante da promessa Divina.

Entrando no Universo dos sinóticos, Jesus é encontrado várias vezes entre os pecadores, comendo com eles, chamando-os, aproximando-se de pessoas de má vida. O EvLc é um exemplar especial deste modo de agir divino. Dentro desta nuvem de testemunhas que encontramos no AT e aqui no NT é que encaixamos também nossos personagens, onde a figura do publicano emerge como aquele que, desprezado aos olhos e segundo os esquemas religiosos da época, é considerado agradável aos olhos de Deus.

Cada passagem ou fato citados anteriormente poderia ser analisado de maneira separada e de maneira mais profunda. O objetivo de tê-los citado é exatamente para tentar mostrar que nossos personagens, em especial o publicano, se encaixam dentro da unidade da escritura e dentro desta lógica da Escolha Divina, que é uma das chaves de leitura para se entender todo o projeto de salvação.

## 4.2

### Contribuições para a Teologia Litúrgica

A Liturgia ocupa a primazia ontológica no ministério e na vida da Igreja<sup>230</sup>. Por isso, é a fonte primária e necessária em que os fiéis devem beber o espírito verdadeiramente cristão<sup>231</sup> e obter com a máxima eficácia a santificação que Deus lhes outorga em Cristo<sup>232</sup>, a fim de aperfeiçoar-se cada dia na união com Deus e entre si, por meio do Cristo Mediador, para que Deus chegue a ser tudo em todos<sup>233</sup>.

Agora bem, essa primazia e eficácia ontológicas chegam aos fiéis na medida em que estes participam na liturgia de maneira consciente, ativa e frutuosamente<sup>234</sup>. Sendo a *participação* uma dimensão essencial da liturgia, é conveniente perguntar-se sobre o que significa esta participação ativa (*actuosa participatio*).<sup>235</sup>

O presente inciso é uma tentativa de demonstrar e encontrar na atitude do publicano um paradigma de vivência desta *actuosa participatio* apresentada pelo concílio.

A expressão *actuosa participatio* rendeu e ainda rende diversos comentários sobre qual deveria ser seu real significado<sup>236</sup>. O foco das presentes considerações é mostrar que a adequada participação na liturgia não se dirige somente a ações externas, mas deve afetar e mudar as atitudes internas dos participantes, pois senão seria mera formalidade ritualística, ou cair na inadequada interpretação de que na ação Litúrgica, todos podem fazer todas as coisas.

A narrativa parabólica de Lc 18, 9-14 é de grade utilidade para a compreensão da adequada participação referida na constituição conciliar. Fariseu e publicano apresentam algumas atitudes semelhantes, exteriormente falando, mas que tem um significado totalmente diferente. A mera exterioridade não é critério para ser agradável a Deus, nem é critério de verdadeira, intensa e frutuosa participação na Liturgia.

<sup>230</sup> Cf. SC 10.

<sup>231</sup> SC 14.

<sup>232</sup> SC 10.

<sup>233</sup> SC 48.

<sup>234</sup> SC 11.

<sup>235</sup> ABAD IBÁÑEZ, J.A. *La celebración del misterio cristiano*. Pamplona: Euns, 2000, p. 101.

<sup>236</sup> TRIACCA, A. *Participación*, in *Nuevo Diccionario de Liturgia*. Madrid: Paulinas, 1987, p. 1.547.

A *actuosa participatio* pode ser definida como o espírito ou a disposição interior com que cada fiel se predispõe ante os ritos celebrados. Uma das grandezas do rito litúrgico é ter a capacidade de, em sua constituição, conjugar interioridade e exterioridade. Não supervaloriza nenhum dos dois, mas o equilíbrio entre um e outro é peça chave para a vivência do mistério, fazendo assim da ação litúrgica, ação divina, mas com constitutivos verdadeiramente humanos.

A ação exterior na vivência da Liturgia deve ser reflexo do espírito com que se celebra. Não um mero fazer, mas vivenciar interiormente o que se celebra, e assim deixar que esta manifestação exterior seja fruto, tenha sua gênese naquilo que, no ser humano é a esfera mais próxima de contato com o divino, a interioridade.

O Fariseu, ora como ora todo judeu, está de pé (σταθείς)<sup>237</sup>. Um olhar externo diria que ele está cumprindo suas obrigações piedosas, agindo exteriormente como qualquer judeu age ao se colocar em oração. Mas o narrador onisciente mostra a duplicidade da ação: exteriormente ora a Deus, ou pelo menos apresenta a postura de quem ora a Deus, mas o texto diz que na verdade πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσήχετο<sup>238</sup>. E o texto segue complementando a ação enunciada apresentando uma oração carregada de julgamento pelos demais homens (εὐχαριστῶ σοι ὅτι οὐκ εἰμι ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί)<sup>239</sup> e de desprezo pelo publicano presente no mesmo espaço que ele (ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης)<sup>240</sup>.

De que adiantam as posturas corriqueiras de alguém que aparentemente ora segundo as formalidade judaicas, mas tem no coração vanglória e julgamento? O fariseu mostra para nós que a mera exterioridade é inadequada para a vivência do mistério ante Deus.

Já o publicano apresenta para nós equilíbrio em sua maneira de estar participando daquela que, segundo alguns autores, e conforme já enunciado anteriormente, seria uma ação Litúrgica.<sup>241</sup> Há uma enorme congruência entre postura exterior, conteúdo da sua oração e adequação com o que está sendo celebrado. Partindo do pressuposto de que era hora dos sacrifícios de expiação, não sendo o publicano digno de participar deste momento, pede que estes frutos

<sup>237</sup> Lc 18, 11a.

<sup>238</sup> Lc 18, 11ab.

<sup>239</sup> Lc 18, 11cde.

<sup>240</sup> Lc. 18, 11f.

<sup>241</sup> A oração do sacrifício que se fazia todas as tardes no templo.

sejam a ele aplicados. Este alcançou os frutos da justificação, não por mérito ou por sua postura, mas por apresentar-se diante de Deus e diante do culto de maneira humana e inteira: colocando e conjugando de maneira equilibrada seu ser diante de Deus.

A figura dos personagens à luz da SC nos previne da tentação de celebrações vazias interiormente falando, de meros cumprimentos, de querer apegar-se a atitudes e de pouca espiritualidade nos ritos. Nos previne também de celebrações meramente emotivas, mas que não mudam a vida, que não edificam a si e aos outros. O mistério celebrado na ação litúrgica deve envolver toda a vida do ser humano. Que a contemplação dos personagens que nos acompanham possa reacender em nós o desejo de viver o que se celebra exteriormente.

### 4.3

#### Contribuições para a ação evangelizadora.

Com base na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* e na Bula *Misericordiae Vultus* do Papa Francisco, no documento de Aparecida e no documento 102 da CNBB (Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil) apresentamos algumas contribuições que a exegese de Lc 18, 9-14 pode oferecer para a pastoral e para a ação evangelizadora.

A primazia de Deus no mistério da salvação e justificação do ser humano, a primazia da graça é descrita como uma das características principais da presença do Reino Inaugurado por Jesus<sup>242</sup>.

A parábola em questão apresenta-se como um exemplo de primazia da ação da graça na vida do ser humano. Deus já está à espera do fariseu e do publicano<sup>243</sup>, já está disposto para acolher os dois naquela que é a sua casa<sup>244</sup>. Mas os dois têm atitudes diferentes ante o fato. O Fariseu em sua postura<sup>245</sup> e em sua oração<sup>246</sup> parece colocar em segundo plano a primazia de Deus e colocar a primazia em si, em seu agir: não dá graças pelo que Deus faz nele, mas pelo que ele é e pelo que ele faz, como que apresentando seus direitos diante de Deus: como sou assim e faço isso, tenho o direito de ser abençoado.

Já o publicano, tanto em sua postura<sup>247</sup> como em sua oração<sup>248</sup>, manifesta o mesmo tempo a primazia de Deus e demonstra exteriormente aquilo que vive em sua interioridade: não ousa olhar para Deus em pé de igualdade, pede e não

<sup>242</sup>Considerando o fato de que a evangelização é o anúncio de uma eterna novidade, papa Francisco afirma: “o primado é sempre de Deus, que quis chamar-nos para cooperar com Ele e impelir-nos com a força do seu Espírito. A verdadeira novidade é aquela que o próprio Deus misteriosamente quer produzir, aquela que Ele inspira, aquela que Ele provoca, aquela que Ele orienta e acompanha de mil e uma maneiras. Em toda a vida da Igreja, deve-se sempre manifestar que a iniciativa pertence a Deus, «porque Ele nos amou primeiro» (1 Jo 4, 19) e é «só Deus que faz crescer» (1 Cor 3, 7)”. Cf. FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus, 2013, nº 12.

<sup>243</sup> Sendo o Templo lugar de encontro com Deus, fariseu e publicano sobem para estar na presença de alguém que já os espera. Cf. Lc 18, 10a.

<sup>244</sup> 2 Sam 7, 5.

<sup>245</sup> De pé e consigo mesmo 18, 11a

<sup>246</sup> “Ó Deus, eu te agradeço porque não sou como o restante dos homens, ladrões, injustos, adúlteros, e nem como este cobrador de impostos. Jejuo duas vezes na semana e dou o dízimo de todas as coisas que possuo” 18, 11c-12b

<sup>247</sup> “Permanecendo à distância, não desejava nem mesmo levantar os olhos para o céu, mas golpeava o peito(...)” 18, 13a-13d

<sup>248</sup> “Ó Deus. Sê propício a mim, pecador”. 18, 13e



apresenta-se como merecedor nem portador de nada que aos olhos dos homens seja agradável ou admirável, mas sim sua real condição<sup>249</sup>.

A ação pastoral deve visar Cristo, levar para Cristo. Caso contrário, ela torna caminho para promover-se a si mesmo, como faz o fariseu em sua postura diante de Deus.<sup>250</sup>

Esta primazia e o todo da ação de Jesus sempre foram causa de admiração, espanto e até escândalo por parte de muitos.<sup>251</sup> Aliás, a lógica de Deus, a sabedoria de Deus, é sempre uma lógica que confunde os esquemas dos homens<sup>252</sup>.

Na parábola analisada, a figura de *Deus que desfaz os planos dos homens*<sup>253</sup> aparece mais uma vez de maneira clara: o relato joga com a expectativa dos leitores, surpreendendo em seus resultados. Pela fama e pelas aparentes atitudes apresentadas, o fariseu parecia gozar de todo reconhecimento diante de Deus. Mas, se os homens olham as aparências e Deus vê o coração; acontece uma inversão de expectativas: aquele que era apontado como pecador, é considerado como justo diante de Deus<sup>254</sup>.

Por isso, a atitude da Igreja em um primeiro momento, deve ser sempre a de acolher, sem julgar os estereótipos<sup>255</sup>, sendo a casa onde se vive sem limites a acolhida de Cristo, que encontrava-se entre publicanos e pecadores<sup>256</sup> e que foi tido como amigo de tais<sup>257</sup>

<sup>249</sup> Ao apresentar-se como mero “pecador”, 18, 13e.

<sup>250</sup> “Constata-se, em algumas comunidades, situações que interpelam a ação evangelizadora: (...) o mundanismo sob vestes espirituais e pastorais, em vez de uma efetiva conversão; sinais de apegos a vantagens e privilégios mais do que espírito de serviço; celebrações litúrgicas que tendem mais à exaltação da subjetividade do que a comunhão com o mistério, (...) sente-se a necessidade de encontrar uma nova figura de comunidade eclesial, acolhedora e missionária. Cf. CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil 2015-2019*. Brasília: Edições CNBB, 2015, nº 26.

<sup>251</sup> “Seu reinado significa sua atuação salvadora e sua proximidade paterna e misericordiosa para com todos, especialmente para os pobres, marginalizados, e sofredores de todo o tipo. Por isso, a pregação e a conduta de Jesus suscitam surpresa, fascínio e entusiasmo...mas também suspeitas, fechamentos, escândalos e ódio”. DGAE, nº 5.

<sup>252</sup> “Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e o que é fraco no mundo, Deus o escolheu para confundir os fortes”. 1 Cor 1,27.

<sup>253</sup> Cf. Sal. 33, 10.

<sup>254</sup> Este voltou para casa justificado, o outro não.

<sup>255</sup> “o serviço à vida começa pelo respeito à dignidade da pessoa humana, através de iniciativas como: (...) tratar o ser humano sem preconceito nem discriminação, acolhendo, perdendo, recuperando a vida e a liberdade de cada pessoa(...). Cf. DGAE, nº 110.

<sup>256</sup> “(...) implica estruturas eclesiais apropriadas nos mais diversos lugares e ambientes, sempre disponível a acolher, apresentar Jesus Cristo e dar razões de sua esperança”. Cf. DGAE, nº 45.

<sup>257</sup> “Veio o filho do homem que come e bebe e dizem: Eis aí um glutão e bebedor, amigo de publicanos e pecadores” Mt 11, 19.

a) A atitude com a periferia existencial

Esta expressão, comumente utilizada pelo Papa Francisco, e que tanto tem inquietado setores da vida eclesial, encontra na atitude de Deus para com o publicano, um modelo a ser citado e considerado. Já apresentamos anteriormente como a figura do publicano era considerada no ambiente de Jerusalém. Por diversas vezes estes são apresentados nos evangelhos junto com os pecadores. Pois a estes se dirige Jesus e a estes a ação evangelizadora deve se dirigir primeiramente, pois são marginalizados não somente pela sociedade, mas infelizmente são marginalizados pela própria igreja, que ao invés de se tornar o grande hospital das almas, tem-se tornado muitas vezes refúgio de mentalidades moralmente fundamentalistas, cátaras e jansênicas.

A grande opção da Igreja pelos pobres e marginalizados não deveria ser considerada uma afronta ou uma novidade; primeiro porque foi esta a atitude de Jesus em todo o seu proceder. E em um segundo momento, por mais que alguém acumule títulos em sua caminhada de fé ou tenha tempo nesta caminhada....todos somos pecadores, que podemos estar frequentemente tentados a viver a atitude do fariseu. Todos trazemos o fariseu dentro de nós. Mas cabe a nós a atitude de aceitar isso, pois só assim passaremos do estado de fariseus ao estado do publicano, e assim voltar para casa justificados.

b) A atitude de misericórdia

O ano jubilar encontra também em nossos personagens um modelo que pode auxiliar em sua reflexão. Este foi instituído pelo papa Francisco com o objetivo de, numa época marcada pelo relativismo em todas as esferas e um acentuado fundamentalismo religioso, a Igreja possa, nesse ambiente de “confusão” sobre a imagem de Deus, voltar àquilo que é o essencial da Revelação: O rosto de Deus é um rosto de Misericórdia<sup>258</sup>. O publicano se

---

<sup>258</sup> “Jesus Cristo é o rosto da misericórdia do Pai. O mistério da fé cristã parece encontrar nestas palavras a sua síntese. Tal misericórdia tornou-se viva, visível e atingiu o seu clímax em Jesus de Nazaré. O Pai, “rico em misericórdia” (Ef 2, 4), depois de ter revelado o seu nome a Moisés como “Deus misericordioso e clemente, vagaroso na ira, cheio de bondade e fidelidade” (Ex 34, 6), não cessou de dar a conhecer, de vários modos e em muitos momentos da história, a sua

apresenta ante Deus como paradigma daquilo que todo homem, mesmo sem saber, pede a Deus: ser aceito como se é e que seja Deus a segurança e a resposta que este não pode dar por si mesmo. A misericórdia será sempre maior do que qualquer pecado<sup>259</sup>. Deus dá maior prova de seu poder quando perdoa<sup>260</sup>. A misericórdia que justifica não é contrária à Justiça, mas exprime o comportamento de Deus para com o pecador, oferecendo a possibilidade de se arrepender, converter e acreditar. A atitude de Deus que acolhe tanto o publicano como o fariseu, mostra uma vez mais a possibilidade de, sempre e em qualquer circunstância, poder aproximar-se de sua presença, e que não seremos olhados segundo nossas aparências, mas segundo a sinceridade de nossas ações, segundo as intenções de nosso coração. Deus misericordioso vê o interior do fariseu e do publicano, acolhe os dois, mas derrama a graça de sua justiça àquele que sinceramente busca sua presença.

---

natureza divina. Na “ plenitude do tempo” (Gl 4, 4), quando tudo estava pronto segundo o seu plano de salvação, mandou o seu Filho, nascido da Virgem Maria, para nos revelar, de modo definitivo, o seu amor. Quem O vê, vê o Pai (cf. Jo 14, 9). Com a sua palavra, os seus gestos e toda a sua pessoa, Jesus de Nazaré revela a misericórdia de Deus”. FRANCISCO. *Misericordia vultus: Bula de proclamação do Jubileu extraordinário da misericórdia*. São Paulo: Paulinas, p.2.

<sup>259</sup> FRANCISCO, *ibid.* p. 3.

<sup>260</sup> *Loc. Cit.*, p. 3.

#### 4.4

#### Contribuição para a filosofia da religião.

A Filosofia da religião é uma disciplina, fruto do iluminismo europeu, que se caracteriza pela pretensão de alcançar um estudo crítico e rigoroso do fenômeno religioso, englobando toda reflexão racional que tenha por objeto o fenômeno religioso.<sup>261</sup> Considerando a religião como uma disposição fundamental que cria no homem a relação com o Divino ou como um sistema de crenças e práticas relativas às coisas sagradas<sup>262</sup>

Dentre as abordagens que são feitas por esta, uma delas é a de apresentar quais são as atitudes fundamentais do ser humano ante o divino. A partir dessas considerações, queremos apresentar a figura do publicano como paradigma do homem religioso, ao contrário do fariseu.

O homem enquanto ser religioso, percebendo diante de si a presença e a realidade do sagrado, responde a esta com 3 atitudes fundamentais: reconhecimento, amor e temor.

O **reconhecimento** consiste em deixar-se possuir pelo mistério, consistindo numa resposta a uma interpelação que procede de uma potência superior. Essa atitude mostra que o centro promotor da relação não está no homem, mas no ser supremo; o homem aí se descentra, sair de si, numa atitude que independe dos desejos, esforços e vontade do homem em procurá-lo.

A segunda atitude que caracteriza, a partir da filosofia, o agir do homem assim dito religioso, é a de **temor reverencial**. Esse temor é caracterizado por gestos externos como o ajoelhar-se, curvar-se, golpear o peito, que são a expressão de uma reverência mais profunda. São atitudes que estão inspiradas no reconhecimento da grandeza da divindade, do caráter de sacralidade desta, de sua dependência em relação ao Divino e da consciência de seu pecado ou de sua inconsistência interior ante a sacralidade do Divino.

A terceira atitude é a assim chamada amor confiado. Tal atitude consiste em perceber a divindade como valor supremo e fonte de todo o bem, e a partir daí, tê-la como vontade salvífica benevolente e misericordiosa. A constatação

<sup>261</sup> NEUSCH, M. *Filosofia de la religión*. In. POUPARD, P. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder, 1987, p.1505.

<sup>262</sup> DESPLANT, M.. *Religión*. In. POUPARD, P. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder, 1987, p.1498.

deste dado gera no crente a atitude de amor ante a divindade: amor este que se demonstra numa atitude de confiança, esperança e proximidade ante o ser divino, levando o homem religioso a não ter medo de aproximar-se do divino, com a consciência de que será acolhido e compreendido por este.

Aqui podemos confrontar a figura de nossos personagens com tais noções. O fariseu, que era pessoalmente e socialmente tido como modelo de homem religioso, não apresenta uma adequada atitude religiosa.

Quanto à atitude de reconhecimento, o fariseu não se descentra nem mostra que o centro de sua relação está fora de si, mas dentro de si. Ele passa a se considerar o centro da relação. Prece e postura são um apresentar-se ante Deus, quase que se colocando em pé de igualdade ante um ser que seria somente um respaldador universal de seu agir.

Já o publicano, socialmente considerado como figura avessa ao adequado proceder religioso, apresenta aqui uma verdadeira atitude de reconhecimento ante Deus. Começa sair de si ao dirigir-se ao Templo, enfrentando os olhares sociais condenatórios sobre ele (no contexto religioso do templo), mas dirige-se àquele lugar movido pela certeza de que alguém maior do que os que o condenam e maior do que sua própria condição está a esperá-lo. Sua postura e palavras dirigidas a Deus são um esvaziar-se de si, ao apresentar aquela partícula presente no interior de cada homem e que não é fácil para este aceitá-la: sua condição pecadora. O publicano tem uma verdadeiro ato de fé, que consiste em saber quem é Deus e quem ele é; em reconhecer o que Deus pode e o que ele pode.

Quanto à atitude de temor reverencial a atitude do fariseu passa a ser mensurada pelo personagem de comparação que é o publicano. Em si, a postura exterior adquirida pelo fariseu, vem em consonância com a maneira com que um judeu ora: de pé. Mas, a indicação do *πρός ἑαυτόν*, parece indicar uma postura de um inadequado temor. O fariseu apresenta suas seguranças ante o Divino, seguranças estas que tem como pano de fundo seu ser irrepreensível. Não há o que temer porque tem plena consciência de conseguir dominar, até com certa facilidade, o que lhe é proposto pela Lei.

Já o publicano é descrito com detalhes que mostram sua atitude de um temor que é fruto de reconhecimento de sua indignidade. Um temor que indica respeito ante a grandeza do Divino (distância e não ousar elevar os olhos aos

céus), mas que vem também carregado de certo medo, por saber-se indigno do lugar e da presença ali encontrada (batia no peito dizia).

Quanto à atitude do assim chamado amor confiado, que é consequência das duas posturas apresentadas acima, não encontrou no fariseu uma adequada atitude de reconhecimento na divindade como fonte de todo bem. Ao fazer as coisas diante de si, ao somente agradecer pelo que é, ao cumprir mais do que a lei pedia ao apresentar o que faz e ao desprezar um pecador mostra ter a divindade somente como um legislador moral exigente e punitivo.

Já o publicano, corre ao templo mostrando que por si não pode ser propício a Deus (ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι) , e mesmo pecador, lança-se sem medo ante Deus. Sabe que pode ali encontrar bondade e misericórdia em forma elevada. Tem sua confiança naquele que o conhece, sabe de sua limitação, e que é o único que pode livrá-lo destas. Vê primeiramente em Deus alguém que o ama.

O Publicano então pode ser considerado como modelo da pessoa que crê, pois as características inicialmente apresentadas, são encontradas nele e em seu modo de relacionar-se com Deus.

## 4.5

### Contribuição para a psicologia analítica

A psicologia analítica, também conhecida como psicologia junguiana ou psicologia complexa, é um ramo de conhecimento e prática da [Psicologia](#), iniciado por [Carl Gustav Jung](#) o qual se distingue da [psicanálise](#), iniciada por [Freud](#), por uma noção mais alargada da [libido](#) e pela introdução dos [conceitos](#) de [inconsciente coletivo](#), [sincronicidade](#) e [individuação](#).

O conceito que aqui mais nos interessa é primeiramente o conceito de inconsciente coletivo e logo depois o de arquétipos, conceitos que logo à primeira vista, propõem possibilidade de diálogo com o texto aqui analisado.

O inconsciente coletivo é a camada mais profunda da psique. Ele é constituído pelos materiais que foram herdados e é nele que residem os traços fundamentais, tais como imagens virtuais, que seriam comuns a todos os seres humanos. O inconsciente coletivo também tem sido compreendido como arcabouço de arquétipos cujas influências se expandem para além da psique humana<sup>263</sup>.

Arquétipo, na psicologia analítica, significa a forma imaterial à qual fenômenos psíquicos tendem a se moldar. Jung usou o termo para se referir a estruturas inatas que servem de matriz para a expressão e desenvolvimento da psique. É uma espécie de imagem apriorística incrustada profundamente no inconsciente coletivo da humanidade projetando-se em diversos aspectos da vida humana, como sonhos e até mesmo narrativas. Jung explica que “no que concerne aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos, primordiais, imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos”.<sup>264</sup>

A noção de arquétipo, postulando a existência de uma base psíquica comum a todos os homens, permite compreender por que em lugares e épocas diferentes aparecem temas idênticos transmitidos com diferentes roupagens nos contos de fada, na poesia, nos mitos, na filosofia, dogmas e religiões.<sup>265</sup>

A partir da noção de arquétipos queremos estabelecer a relação dos personagens da parábola analisada no presente trabalho com alguns arquétipos principais apontados na psicologia Junguiana.

<sup>263</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 51.

<sup>264</sup> JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 16.

<sup>265</sup> SILVEIRA, N. *Jung – Vida e Obra*. São Paulo: Paz e Terra, 1986, p. 78.

Dentre os inúmeros arquétipos identificados no inconsciente coletivo, aqui tomaremos dois dentre eles, quem podem ser colocados em relação direta com nossos personagens: o arquétipo da *persona* (ou arquétipo de conformidade) e o arquétipo da sombra.

O arquétipo de *persona* se caracteriza como o sistema da adaptação ou estilo de nossa relação com o mundo<sup>266</sup>, adaptação à realidade exterior, aos costumes e valores morais com que somos criados. Pode-se afirmar que à *persona* concernem os papéis que desempenhamos no grande palco da vida.<sup>267</sup> A *persona* tem aspectos tanto positivos quanto negativos.

Uma *persona* dominante pode abafar o indivíduo e aqueles que se identificam com sua *persona* tendem a se ver apenas nos termos superficiais de seus papéis sociais e de sua fachada. Jung chamou também a *persona* de "arquétipo da conformidade", ou seja, é capaz de anular e esconder a própria individualidade e apresentar-se ante si e ante o mundo não segundo aquilo que se é, mas segundo o personagem que forjou para si ou que forjaram para ele e que escolheu assumi-lo. A tentação de ser o que se aparenta é grande, porque a *persona* frequentemente recebe sua recompensa de imediato.<sup>268</sup>

O arquétipo da *sombra* pode ser caracterizado como a parte da personalidade que foi reprimida em benefício do ego ideal. A sombra representa o que consideramos indesejável em nós ou aquilo que não temos consciência dentro de nós. Inclui aquelas tendências, desejos, memórias e experiências que são rejeitadas pelo indivíduo como incompatíveis com a *persona* e contrárias aos padrões e ideais sociais. Quanto mais forte for nossa *persona*, e quanto mais nos identificarmos com ela, mais repudiaremos outras partes de nós mesmos<sup>269</sup>.

A sombra representa aquilo que consideramos inferior em nossa personalidade e também aquilo que negligenciamos e nunca desenvolvemos em nós mesmos. Através da identificação com a sombra podemos verificar sua bipolaridade, passando a reintegrá-la para o desenvolvimento como também

<sup>266</sup> JUNG, C.G. *op. cit.* p. 30.

<sup>267</sup> VILLAS BOAS, F. L. *Agora eu era o herói: estudos dos arquétipos Junguianos*. Rio de Janeiro: Aichimae, 2010, p. 63.

<sup>268</sup> JUNG, C.G. *op.cit.* p. 128.

<sup>269</sup> JUNG, C.G. *op. cit.* p. 31.



procurando confrontá-la, pois ela também pode guardar nossas melhores qualidades.<sup>270</sup>

Tais arquétipos identificados no inconsciente coletivo, mas também na literatura, na arte, na música, etc, encontram um paradigma qualificado nos personagens de nosso relato.

Ao arquétipo da *persona*, ou o da conformidade, podemos comparar a figura do Fariseu. Este é apresentado segundo todas as exigências formais esperadas de um fariseu. Mais ainda: identifica-se tanto com esta persona que chega a fazer mais do que deveria, segundo nos apresenta o relato ( jejua duas vezes por semana....etc).

Diante de si, diante dos outros e o mais grave, diante de Deus, assume a *persona* de alguém que já está salvo, irrepreensível. Antes os 3 expectadores principais da vida: ele próprio, os outros e Deus faz questão de, por gestos e palavras, mostrar sua adequação. É tão emprenhado do papel de fariseu que acaba tornando-se cego para sua real condição e para como age (vangloria na oração e desprezo pelo outro). O final do relato deixa claro para nós o aspecto de *persona* existente no fariseu, já que aos olhos de Deus sua real condição aparece. Aparentava algo, mas o interior era algo bastante divergente do que apresentava.

Já na figura do publicano, segundo as características que lhe são dadas pelo autor do terceiro evangelho, parece representar adequadamente a figura da sombra. Ante a figura do religioso ideal e digno de estar no Templo, o publicano é reprovado em todos os quesitos. Seu comportamento é contrário aos padrões religiosos do judaísmo e também aos padrões sociais da Jerusalém da época, por sua suposta associação com os romanos.<sup>271</sup>

Sua figura fica mais evidente no contraste com apresentado com a figura do fariseu e, nos termos psicológicos aqui referidos, no contraste com a ideia de *persona*.

Reconhecer e aceitar a existência da sombra torna-se caminho necessário para um adequado e sadio desenvolvimento de toda a pessoa. É da aceitação da sombra que surge a possibilidade de recuperar um caminho que antes parecia impedido por ela mesma.

<sup>270</sup> VILLAS BOAS, F.L. *op.cit.* p. 65.

<sup>271</sup> Para as questões descritivas da figura e atitudes do publicano, vide cap 3 do presente trabalho.

Passar pela sombra, olhar para a sombra torna-se um meio necessário para que só assim o(os) aspecto(s) da existência, que antes estavam obscurecidos nela e por ela, possam, a partir de agora, integrar o conjunto harmônico de positivities da vida humana.

Quem não aceita ou não reconhece a sombra e prefere consumir sua existência conformando-se ao aspecto da *persona*, imposto externa ou internamente, terá grandes possibilidades de não alcançar vida plena ou autêntica, nesse tempo e com essas possibilidades que lhe são dadas para dar sentido e cumprir sua missão vital.

A todo ser humano é dada a capacidade de viver de acordo com a *persona* ou reconciliar-se com as suas sombras. O caminho do Evangelho e a ideia de conversão seguem o modelo do reconciliar-se com a sombra. Essa foi a atitude aprovada por Deus na perícopes.

A *persona*, a existência hipócrita e inautêntica foi rejeitada. A apresentação da sombra, o reconhecimento e a acolhida dessa tornam-se caminho seguro para a justificação. “*Por isto, eu me comprazo nas fraquezas, nos opróbrios, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por causa de Cristo. Pois quando sou fraco, então é que sou forte.*”<sup>272</sup>

---

<sup>272</sup> II Cor. 12, 10.

## 5

### Considerações finais

Um dos objetivos deste trabalho foi o de deixar o texto “falar”, não olhando para ele com um ou alguns vieses, mas a partir da semântica dele, poder tirar conclusões e novas aproximações a ele.

Partindo desse desejo, 3 grandes linhas interpretativas podem ser apontadas a partir da exegese do texto: as duas primeiras já bastante trabalhadas ao longo da tradição viva da Igreja e na maioria dos comentários e uma terceira, que parece ter a mesma força interpretativa das anteriores e quiçá maior que elas.

A primeira grade linha interpretativa viu na parábola (no caso, tomada como narrativa parabólica), um modelo sobre a oração. Os motivos? A parábola precedente (o juiz e a viúva) trata sobre a oração; os dois personagens em um ambiente de oração (o Templo), a fala dos personagens ser basicamente uma oração; e esta fala que traz consequência para ambos: um volta justificado e outro não. A parábola então seria um modelo de como deve orar o homem, não com uma atitude de jactância, mas como alguém que depende inteiramente da complacência divina.

A abordagem parece interessante e rica de significado. Mas seria somente um modelo de oração? Parece que o significado da parábola, embora não descarte esse, é algo mais abrangente do que somente mostrar como deve comportar-se o homem em sua oração.

A segunda grande linha interpretativa vem também baseada no fato de que temos por diante uma narrativa parabólica. Só que agora, o relato tem como objetivo ser modelo de um elemento imprescindível para entrar no mistério do Reino. Ante a atitude do fariseu, soberbo, e a do publicano, que invoca sobre si os frutos da expiação, e que volta para casa justificado, é colocada como o motivo central da narrativa, sendo então considerada uma parábola sobre a humildade.

Por fim, uma linha interpretativa que vem ganhando forças na atualidade e que é a linha que está de base no trabalho que foi apresentado: a presença da doutrina da justificação, mesmo que de modo primário, no cânon do Novo Testamento.

Falamos que está presente de modo primário pelo fato de que uma das objeções feitas a esta linha interpretativa foi a de que a teologia da justificação supõe o mistério da cruz, segundo a apresentação paulina. Mas vale observar que o texto dos Evangelhos é um texto pós pascal, que embora indique relatos acontecidos antes deste evento, sua composição nasce em um ambiente já marcado pelo mistério da Paixão/Morte/ Ressurreição de Cristo.

Tal noção não exclui as anteriores, mas as abarca e as coloca em um horizonte mais amplo de significado. A iniciativa da ação de Deus fica colocada em evidência. O homem não se justifica, ele é justificado. Não queremos aqui, de forma alguma, colocar em cheque a doutrina do mérito, mas olhar pra ela em seu real significado e encontrar a fonte bíblica que essa tenha.

O mérito<sup>273</sup> está em apresentar sua real condição e suas reais motivações ante Deus, não o mero cumprimento de preceitos que podem ser suporte de vaidade ou vanglória, sabendo que a iniciativa na ordem da Graça sempre vem de Deus.

Ao início do trabalho, o leitor foi convidado a colocar-se como um personagem a mais, subir ao Templo para orar e deparar-se com os dois personagens que ali estavam e deixar que eles nos falassem. Chegando ao final deste trabalho, nos damos conta de que esses personagens somos nós. Pode-se dizer que somos publicanos, mas temos uma acentuada tendência a viver como o fariseu, em nossa maneira de pensar, ver o mundo e julgar.

Parece que o grande desafio de todo aquele que abraça a fé está exatamente em viver o equilíbrio entre o fariseu e o publicano. Primeiro reconhecer que trazemos os dois dentro de nós. Depois reconhecer que é muito mais fácil esconder-se atrás da máscara do fariseu, pois ela nos “ajuda” ante o

---

<sup>273</sup> “Em relação a Deus, não há, da parte do homem, mérito no sentido dum direito estrito. Entre Ele e nós, a desigualdade é sem medida, pois nós tudo recebemos d'Ele, nosso Criador. O mérito do homem perante Deus, na vida cristã, provém do fato de que *Deus dispôs livremente associar o homem à obra da sua graça*. A ação paterna de Deus é primeira, pelo seu impulso, e o livre agir do homem é segundo, na sua colaboração; de modo que os méritos das obras devem ser atribuídos à graça de Deus, primeiro, e depois ao fiel. Aliás, o próprio mérito do homem depende de Deus, porque as suas boas ações procedem, em Cristo, das predisposições e ajudas do Espírito Santo”. CCE, 2007.

grande drama que a liberdade pode apresentar ao homem, pois o caminho do cumprimento parece suprimir a “angústia” da escolha.

O zelo do fariseu e a disposição interior do publicano parecem ser as marcas daquele que foi justificado por um Outro. O agir da fé há de ser um agir na ordem da Graça, onde o que fazemos, o fazemos porque primeiramente Deus fez em nós.

## 6

### Referências Bibliográficas

AAVV. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ABAD IBAÑEZ, J. A. *La celebración del misterio Cristiano*. Pamplona: EUNSA, 2000.

ALONSO SCHÖKEL, L. *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid: TROTTA, 1994.

BACHMANN, H.; SLABY, W.A. *Concordance to the Novum Testamentum Graece*. 3. ed. Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1987.

BAILEY, K. *As parábolas de Lucas*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*. 16. ed. Paris: Librairie Hachette, 1950.

BALAGUER, V. *Los evangelios sinópticos*. Pamplona: Eunsas, 2005.

\_\_\_\_\_. *Comprender los evangelios*. Pamplona: Eunsas, 2004.

BARBER, E.A. *A Greek-English Lexicon. Revised Supplement*. Oxford, Clarendon Press, 1968.

BAUER, W.; ARNDT, W.F.; DANKER, F.W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: Chigado Press, 1979.

BERGER, K. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.

BERTRAM, G. ὑπόω. in KITTEL, G. (org) *GLNT*. Brescia: Paideia, 1974, vol. XIV.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997 (original alemão de 1976).

BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*. Salamanca: Sígueme, 2002.

\_\_\_\_\_. *L'oeuvre de Luc: Études d'exégèse et de théologie*. Paris: Cerf, 1987.

BRAWLEY, R.L. *Luke-Acts and the Jews Conflict, Apology and Conciliation*. Atlanta: Scholars Press, 1987.

BROWN, F. (org). *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*. Massachusets: Hendrickson, 1979.

BROWN, G.; YULE, G. *Analisis del discurso*. Bologna: Il Mulino, 1986.

BULLTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Cristologia do Novo Testamento*. In: *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, pp.103-120 (original alemão de 1933).

\_\_\_\_\_. *Novo Testamento e mitologia*. In: Idem. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, pp.135-149. (original alemão de 1941).

\_\_\_\_\_. περίθω. in KITTEL, G. *GLNT*. Brescia.: Paideia, 1974, vol. IX.

CABALLERO, J. L. *El fariseo e el publican (Lc 18, 9-14): escriptura y tradición. Un ejemplo*. In.: *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, XXXVIII. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

CADBURY, H.J. *The Making of Luke-Acts*. London: Macmillan, 1927.

CONZELMANN, H. *The theology of St. Luke*. London: Macmillan, 1930.

\_\_\_\_\_. εὐχαριστέω. In: KITELL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. XV

DESPLANT, M. *Religión*. In: POUPARD, P. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder, 1987.

DISCINI, N. *Comunicação nos textos*. São Paulo: Contexto, 2005.

DODD, C.H. *La prédication apostolique et ses développements*. Paris: Ed. Universitaires, 1964. (original inglês de 1936).

DUBOIS, J. *et alii. Dicionário de Linguística*. São Paulo: Cultrix, 1999.

DUNN, J.D.G. *A Teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2008

ECO, U. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 1995 (original italiano de 1990).

EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 1994.

EVANS, G. A. *Luke*. Massachussetts, Peabody, 1993.

FIORIN, J.L. *Para entender o texto*. São Paulo: Ática, 2002.

FITZMYER, J. A. *Abba and Jesus' relation to God*. In: *À cause de l'Évangile: études sur les Synoptiques et les Actes*. Paris: Cerf, 1985.

\_\_\_\_\_. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *El Evangelio según San Lucas, vol.III*. Madrid: Cristianidad, 1986.

\_\_\_\_\_. *Luke the theologian*. New York: Paulist, 1989.

\_\_\_\_\_. *St. Luke: Theologian of redemptive history*. Philadelphia: Fortress, 1967.

\_\_\_\_\_. *The Gospel according to Luke, X—XXIV*. In: *The Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1985.

FLAVIO JOSEFO. *Uma Testemunha do tempo dos apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986

FRANCISCO, P. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_. *Misericordiae Vultus*. São Paulo: Paulus, 2015.

FREEDMAN, D.N. et als.(orgs). *Anchor Bible Dictionary*. New York/London/Toronto/Sidney/Auckand: Doubleday, 1992.

GELDENHUYS, N. *Commentary on the Gospel of Luke*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1988.



GUEDES, J.O.O. *A gênese do discípulo: uma relação semântica e teológica de Paulo e João a partir de Fil 3, 1-16 e Jo 8, 1-8*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PUC, 2012.

GOURGES, M. *As Parábolas de Lucas*. São Paulo: Loyola, 2005.

GREEVEN, H. προσεύχομαι. in KITTEL, G. (org.) *GLNT*. Brescia: Paideia, 1974, vol. III.

GREIMAS, A.J.; COURTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Contexto, 2008 (original francês de 2006).

GRUN, A. *Jesus, imagen de los hombres. El Evangelio de Lucas*. Estella: Verbo Divino, 2003.

GRUNDMANN, W. ταπεινός. in KITTEL, G. (org) *GLNT*. Brescia: Paideia, 1974, vol. XIII.

HAUCK, F. παραβολή. in KITTEL, G. (org) *GLNT*. Brescia: Paideia, 1974, vol. IX.

HERRMANN, J. ἰλάσκομαι. In: KITELL, R. (org). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. IV

JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1980.

JOHNSON, L.T. *The Gospel of Luke*. Minnesota: Harrington, 1991.

JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Grande lessico del Nuovo Testamento*. 16 vol. Brescia: Paidea, 1965-1992.

KRUGER, R. *El desmascaramiento de un despreciador prestigioso: lectura semiótica de la parábola de fariseo y el publicano – Lc 18, 9-14*. Revue Biblique, ano 49, 1987.

LAGRANGE, M. *Évangélie selon Saint Luc*. Paris: Librairie Lecoffre, 1948.

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

\_\_\_\_\_. *Dizionario Greco-Italiano*. Firenze: Le Monier, 1987.

LIMA, M.L.C. *Exegese Bíblica – Teoria e Prática*. São Paulo: Paulinas, 2014.

LOCKMANN, P.T.O. *O interlucano: a narrativa da viagem a Jerusalém em Lc 9,51-19,14*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC, 2009.

LORDA, JL. *La gracia de Dios*. Madrid: Palabra, 2005.

LYON, Irineu de. *Adversus Haereses*, 3, 2, 8-9. São Paulo: Paulus, 2013.

MARCHAL, L. *Judéo Chrétien*. In: *Dictionnaire de Theologie Catolique*. Paris: Letouzey et Ané, 1924.

MARSHALL, I.H. *The Gospel of Luke*. Exeter: Paternoster, 1978.

MARTINEZ, J. M. *Hermenêutica Bíblica*. Barcelona: Clié, 1984.

MAZZAROLO, L. *Lucas: a antropologia da Salvação*. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2013.

MENDONÇA, J. T. *A leitura infinita: a Bíblia e sua interpretação*. São Paulo: Paulinas, 2015.

MEYER, R. Φαρισαῖος . In: KITELL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. XIV.

MEYNET, R. *Avez-vous lu saint Luc?* Paris: Cerf, 1990.

METZGER, B.M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.

MICHEL, O. τελώνης. In: KITELL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. XIII,

- MONTANARI, F. *Vocabolario della lingua greca*. Torino: Loescher, 2000.
- MOULTON, W. F; GEDEN, A. S. *A concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T&T Clarck, 1996.
- NEIRYNCK, F. *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*. Gemblux: J. Duculot, 1973.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NEUSCH, M. *Filosofia de la religión*. In: POUPARD, P. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder, 1987.
- PAZ, M.; GRILLI, M.; DILLMANN, R. *Lectura pragmatolinguística de la Biblia. Teoría e aplicación*. Navarra: Verbo Divino, 1999.
- PCB. *Enchiridion Biblicum*. Roma: PCB, 1961.
- PIKAZA, J. *A Teologia de Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- PERETTO, E. *Judaizantes*. In: *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas 1994.
- PLÜMACHER, E. *Luke*. In: *The Anchor Bible Dictionary*, v. 4. New York: Doubleday, 1992.
- RENGSTORF, K. ἀμαρτωλός. In: KITELL, R. (org). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. I.
- RICOEUR, P. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. (original francês de 2000).
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*. São Paulo, 2004. (original francês de 2000)

- RIUS-CAMPS, J. *O Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 273.
- SANDERS, J.T. *The Jews in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- SAULNIER, C; ROLLAND, B. *Palestina en tiempos de Jesus*. Navarra: Verbo Divino, 1988.
- SCHIMIDT, J. *El Evangelio según San Lucas*. Barcelona: Herder, 1968.
- SCHNEIDER, Gerhard. *Das Evangelium nach Lukas: Kapitel 11-24*. Würzburg: Echter, 1977.
- SCHRENK, G. δίκαιος. in KITTEL, G.(org) *GLNT*. Brescia: Paideia, 1974, vol. II.
- \_\_\_\_\_. δικαιόω. in KITTEL, G. (org) *GLNT*. BRESCIA: Paideia, 1974, vol. II.
- \_\_\_\_\_. τὸ ἱερὸν In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1975, v. IV.
- SCHWEIZER, E. *The good news according to Luke*. Atlanta: Knox, 1984.
- SILVEIRA, N. *Jung – vida e obra*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.
- STEGEMANN, E. W. *Historia social del cristianismo primitivo*. Navarra: Verbo Divino, 1995.
- THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus Histórico*. São Paulo: Loyola, 2002.
- TIEDE, D.L. *Luke*. Minneapolis: Augsburg P. House, 1988.
- TOEWS, W. *Book of Luke-Acts*. In: *The Anchor Bible Dictionary*, v. 4. New York: Doubleday, 1992.
- TRIACCA, A. *Participación*. In: *Nuevo Dicciónario de Liturgia*. Madrid: Paulinas, 1987.
- VARO, F. *Rabí Jesus de Nazaré*. BAC, Madrid, 2005

VERGARA, J. L. *Señor, enséñanos a orar: las parábolas de la oración propias del tercer Evangelio, contenidas en la sección central como paradigma de la relación con Dios*. Estella: Verbo Divino, 2011.

VIDAL, S. *La fuente Q*. Madrid: Sal Terrae, 2011.

VILLAS BOAS, F. L. *Agora eu era o herói: estudos dos arquétipos junguianos*. Rio de Janeiro: Aichimaé, 2010.

WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento*. Manual de Metodologia.

ZERWICK, M. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. 4. ed. Roma: PIB, 1984.

\_\_\_\_\_. *El griego del Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 1997 (original latino de 1966).

\_\_\_\_\_.; GROSVENOR, M. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*. Roma, 1981 .

ZORRELL, F. *Lexicon Graecum Novi Testamenti*. Paris: P. Lethielleux, 1931.