

Victor da Silva Almeida Filho

O fariseu e o coletor de impostos diante da oração: estudo exegético de Lc 18,9-14 a partir da análise pragmático-linguística

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Waldecir Gonzaga

Rio de Janeiro Fevereiro 2024



Victor da Silva Almeida Filho

O fariseu e o coletor de impostos diante da oração: estudo exegético de Lc 18,9-14 a partir da análise pragmático-linguística

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor 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.

Waldecir Gonzaga Orientador PUC-Rio

Heitor Carlos Santos Utrini PUC-Rio

Fabio da Silveira Siqueira PUC-Rio

Jane Maria Furghestti Lima Pesquisadora autônoma

> Doaldo Ferreira Belem FIBE

Rio de Janeiro, 7 de fevereiro de 2024

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

Victor da Silva Almeida Filho

Graduado Filosofia pela Pontificia em Universidade Católica de Campinas em 2004. Mestre Teologia pela Pontificia em Universidade Católica de São Paulo (2017). É professor da Faculdade de Teologia da Pontificia Universidade Católica de Campinas na área das Sagradas Escrituras e administrador paroquial da Paróquia de Santa Catarina de Alexandria em Campinas / SP.

Ficha Catalográfica

Almeida Filho, Victor da Silva

O fariseu e o coletor de impostos diante da oração: estudo exegético de Lc 18,9-14 a partir da análise pragmático-linguística / Victor da Silva Almeida Filho; orientador: Waldecir Gonzaga. – 2024.

295 f.; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2024.

Inclui bibliografia

Teologia – Teses. 2. Justificação. 3.
 Análise pragmático-linguística. 4. Casa. 5.
 Templo. 6. Misericórdia. I. Gonzaga,
 Waldecir. II. Pontifícia Universidade
 Católica do Rio de Janeiro. Departamento
 de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

Em primeiro lugar a Deus, pelo dom da vida, pelo entusiasmo, pelo despertar da curiosidade acadêmica e pelo amor à pesquisa bíblica. Deus nunca me deixou titubear e, quando alguma dúvida surgia, era Ele mesmo quem me tranquilizava o coração. Sabia que o grande motivador de eu percorrer o caminho da exegese bíblica era Ele mesmo, o grande fundamento de minha vocação e razão da busca pelo conhecimento científico.

À minha família, pelo incentivo e compreensão.

Ao meu orientador Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga, por ser instrumento de Deus ao me acolher como seu orientando e aceitar prontamente minha transferência à PUC-Rio, vindo do curso de Teologia Bíblica da Universidade Gregoriana de Roma. Agradeço todo apoio e o tenho como profundo amante da pesquisa e produção acadêmica bíblica, visando o Reino de Deus e a Igreja. Sua força, alegria, entusiasmo, esmero e apoio neste itinerário de pesquisa foram fundamentais para que este trabalho pudesse chegar até aqui. Agradeço-o profundamente e de todo coração.

À Igreja de Campinas, que incentivou minhas atividades de pós-graduação, desde Dom Airton José dos Santos, o qual propiciou minha ida a Roma para a primeira fase de meus estudos de doutoramento, a Dom João Inácio, que autorizou a continuidade da pesquisa a ser desenvolvida na PUC-Rio.

À Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, pela bolsa concedida, pelas contribuições oferecidas, sem as quais não seria possível realizar este trabalho de pesquisa. Assim como a todos os professores do Departamento de Teologia desta universidade e aos colegas da pós-graduação e aos colegas do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblico Semita, pela troca de saberes e por propiciar a ampliação do conhecimento por meio da pesquisa bíblica. O carinho da acolhida nesse grupo possibilita sonhar o desejo de Jesus, de "que todos sejam um" (Jo 17,21).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de Financiamento 001.

À Isabel, por todo incentivo no exercício de meu ministério, seja na academia, seja na atividade pastoral. Sua gentileza é sempre motivadora a abrir novos horizontes eclesiais e de pesquisa. Aos amigos Alexandre Moura, André Bordignon e Celso Almeida, que compartilham do mesmo sonho de uma Igreja "em saída", solidificada no Concílio Vaticano II.

Enfim, minha gratidão a todos que de alguma forma contribuíram direta ou indiretamente para que este estudo chegasse até aqui. A todos que me incentivaram, apoiaram e estimularam nos piores momentos.

Ao chegar a este ponto um só sentimento me toma: Gratidão! Pois sem nenhum merecimento, e, de modo incondicional, o amor se manifestou de forma desconcertante sobre este pecador. "Εὐχαριστῶ/Dar Graças!" (Lc 18,11).

Resumo

Almeida Filho, Victor da Silva; Gonzaga, Waldecir. **O fariseu e o coletor de impostos diante da oração: estudo exegético de Lc 18,9-14 a partir da análise pragmático-linguística**. Rio de Janeiro, 2024. 295p. Tese de Doutorado — Departamento de Teologia, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A pesquisa é realizada sobre o texto de Lc 18,9-14 com uma aproximação da análise pragmático-linguística. O estudo parte do exame do termo "δεδικαιωμένος/justificado" (Lc 18,14). A justificação, conforme propõe o autor sagrado, é uma consequência que Deus atribui ao homem a partir de fora. É acontecimento salvífico, o qual ocorre sem a participação desse sujeito. Para demonstrar isso, o presente estudo faz um recorte entre as personagens componentes do relato lucano: um coletor de impostos e um fariseu, ambos situados num templo a rezar. O fariseu, figura representativa do judeu observante das prescrições religiosas e por sua interpretação formalista da lei. A figura do coletor de impostos é frequentemente associada à categoria social dos pecadores. Merece destaque a utilização do termo "εὐχαριστῶ/dar graças" (Lc 18,11) pelo hagiógrafo lucano, verbalizado pelo fariseu por razões discutíveis: "Porque não sou como os outros homens: gananciosos, injustos, adúlteros; e nem como este coletor de impostos" (Lc 18,11d-e). Já o coletor de impostos ao se reconhecer pecador e sem apresentar qualidades que pudessem comprar sua justificação, confia apenas na graciosa misericórdia de Deus. Tendo como auxílio a análise pragmáticolinguística, a justificação acontece de um modo imerecido, incondicionado, desmedido, incomensurável da parte de Deus que conhece a precariedade e falência humanas. A apreciação valoriza o estudo diacrônico, fazendo uma interface com os estudos sincrônicos análises intertextuais. Ao empregar o verbo "δεδικαιωμένος/justificado", o autor o faz de modo consciente e coerente para com os que se encontram em situação de fragilidade, o que demonstra um estilo narrativo próprio.

Palavras-chave

Justificação; "Δεδικαιωμένος/justificado"; Análise pragmático-linguística; Fariseu; Coletor de impostos; Casa; Templo; Misericórdia; Lucas; Exegese.

Abstract

Almeida Filho, Victor da Silva; Gonzaga, Waldecir. The pharisee and the tax collector before prayer: exegetical study of Lc 18,9-14 based on pragmatic-linguistic analysis. Rio de Janeiro, 2024. 295p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The research is carried out on the text of Lc 18,9-14 with an approach to pragmatic-linguistic analysis. The study begins by examining the term "δεδικαιωμένος/justified" (Luke 18,14). Justification, as proposed by the sacred author, is a consequence that God attributes to man from outside. It is a salvific event, which occurs without the participation of this subject. To demonstrate this, the present study takes a look at the characters that make up the Lucan story: a tax collector and a Pharisee, both situated in a temple praying. The Pharisee, representative figure of the Jew observing religious prescriptions and for his formalistic interpretation of the law. The figure of the tax collector is often associated with the social category of sinners. The use of the term "εὐχαριστῶ/giving thanks" (Luke 18,11) by the Lucan hagiographer, verbalized by the Pharisee for debatable reasons, is worth highlighting: "For I am not like other men: greedy, unjust, adulterers; nor like this tax collector" (Luke 18,11d-e). The tax collector, on the other hand, recognizing himself as a sinner and without presenting qualities that could buy his justification, trusts only in the gracious mercy of God. Using pragmatic-linguistic analysis as an aid, justification occurs in an undeserved, unconditioned, disproportionate, immeasurable way on the part of God who knows human precariousness and failure. Appreciation values diachronic study, making an interface with synchronic studies and intertextual analyses. When using the verb "δεδικαιωμένος/justified", the author does so in a conscious and coherent way towards those who find themselves in a fragile situation, which demonstrates his own narrative style.

Keywords

Justification; "Δεδικαιωμένος/justified"; Pragmatic-linguistic analysis; Pharisee; Tax collector; House; Temple; Compassion; Luke; Exegesis.

Sumário

1 Introdução	13
2 Texto e contexto da perícope de Lucas 18,9-14	22
2.1 Autoria de Lucas	22
2.1.1 Estilo literário lucano	24
2.1.2 Estrutura literária e os objetivos do Evangelho segundo Lucas	30
2.2 Destinatários	34
2.3 A obra lucana	36
2.3.1 Características de Lucas e Atos	38
2.3.2 A oração em Lucas	41 45
2.3.2.1 O fariseu em oração 2.3.2.2 O coletor de impostos em oração	54 54
2.3.3 O templo na obra lucana	61
2.3.4 O contraste Templo X Casa (οἶκός) na obra lucana	73
2.4 Status Quaestionis	76
3 Análise da perícope de Lc 18,9-14	99
3.1 Tradução, segmentação e notas	99
3.2 Delimitação	102
3.3 Contexto imediato	106
3.4 Análise semântica	110
3.5 Gênero literário	136
3.6 Crítica textual	143
3.7 Crítica literária	149
3.7.1 Unidade literária	156
3.7.2 Unidade redacional	158
3.8 Crítica da forma	159
3.8.1 Análise sintática	159
3.8.2 Formas verbais de Lc 18,9-14 3.8.3 Análise estilística	160 162
3.8.4 A estruturação do texto	164
3.9 Análise narrativa	170
3.10 Análise pragmático-linguística de Lc 18,9-14	178
3.10.1 Teoria dos Atos de fala	182
3.10.2 Carnap e Peirce	184
3.10.3 Sentido e função própria da perícope no projeto lucano ad	
Theophilum e seu impacto e relevância para as comunidades cristãs 3.10.4 Tríade: autor, texto e leitor modelo e alguns modelos de	187
comunicação	195
3.10.5 Pragmática: um modelo comunicativo	203
4 Comentário exegético de Lc 18,9-14 4.1 Coletor de impostos <i>versus</i> Fariseus, um contraste entre dois	207
tipos de atitudes (v.9): os δίκαιοι que desprezavam os outros	207

4.2 A relação de Jesus com coletores de impostos	217
4.3 O significado de sentar-se à mesa (tomar refeição)	227
4.4 Paralelo entre δεδικαιωμένος e os ταπεινόω (v.14): um olhar a	
partir da pragmático-linguística	246
4.5 A declaração de Jesus: "porque todo o que se exalta será	
humilhado; mas o que se humilha será exaltado" (v.14)	249
4.6 Articulação das palavras δικαιόω e ταπεινόω (v.14) para a	
realidade teológica hodierna	252
4.7 Subida a Jerusalém hoje	256
4.8 Coletor de impostos de hoje: Disposições de enaltecimento em	
nossa época	261
4.9 Compromissos que refletem práticas justificadoras	265
4.10 Ação divina enquanto ação justificadora	269
4.11 Articulação dos temas da vida e morte com o Reino de Deus	272
5 Conclusão	276
6 Referências bibliográficas	281

Siglas e abreviaturas

1Cor = 1^a Carta de Paulo aos Coríntios

4Esd = 4° Livro de Esdras

1Hen = 1° Livro de Henoc

1Mc = 1º Livro dos Macabeus

2Mc = 2º Livro dos Macabeus

1Rs = 1° Livro dos Reis

2SM = 2° Livro de Samuel

1Tm = 1ª Carta a Timóteo

1QH = Rolo dos hinos ligados à Comunidade de Qumrám (hodayot)

1QpHab = Midrash Pesher de Habacuc

1QS = Regra da comunidade (textos de Qumrám)

AAS = Actas Santae Sedis

ACF = Almeida Corrigida e Fiel

ACNUR = Alto-Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados

AL = Exortação Apostólica pós-sinodal Amoris Laetitia

Ant. = Livro Antiguidades (Justino)

ARA = Almeida Revista e Atualizada

At = Livro de Atos dos Apóstolos

Ap = Livro do Apocalípse

BJ = Bíblia de Jerusalém

BP = Bíblia Pastoral

CEI = A Bíblia Sagrada da Conferência Episcopal Italiana

COPs = Conferência das Partes (COP) é o encontro da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, realizado anualmente por representantes de vários países com objetivo de debater as mudanças climáticas.

DAp = Documento da V Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano e do Caribe (CELAM) ocorrido na cidade de Aparecida em 2007.

DD = Carta Apostólica Desiderio Desideravi

Did = Didaché

DM = Carta Encíclica Dives in Misericordia

Dn = Livro de Daniel

Dt = Livro do Deuteronômio

Eclo = Livro do Eclesiástico

EG = Exortação Apostólica Evangelii Gaudium

Ez = Profecia de Ezequiel

Ex = Livro do Êxodo

FI = Carta de Paulo aos Filipenses

GI = Livro de Paulo aos Gálatas

Gn = Livro do Gênesis

Is = Profecia de Isaías

Jo = Evangelho segundo João

Jó = Livro de Jó

Jr = Profecia de Jeremias

KJV = King James Version. Versão da Bíblia em inglês, chamada King James.

L = Fonte particular lucana, segundo a qual se respalda a redação do Evangelho segundo Lucas.

Lc = Evangelho segundo Lucas

LG = Concílio Ecumênico Vaticano II, Constituição dogmática Lumen gentium.

LS = Laudato Si

Lv = Livro do Levítico

LXX = Tradução grega dos 70 sábios do texto hebraico para o grego em Alexandria, denominada "Setenta".

Mc = Evangelho segundo Marcos

Mt = Evangelho segundo Mateus

Mq = Profecia de Miqueias

Nm = Livro de Números

ONU = Organização das Nações Unidas

Os = Profecia de Oséias

PER = Bíblia do Peregrino

"Q" = Quelle. Fonte Q seria uma fonte redacional perdida, segundo a qual seria a base redacional dos chamados Evangelhos sinóticos (Mc, Mt e Lc).

Rm = Carta de Paulo aos Romanos

RN = Rerum Novarum (Encíclica social)

Sb = Livro da Sabedoria

SI = Livro dos Salmos

T.Dan = Testamento de Daniel

Tb = Tobias

Tg = Epístola de Tiago

Tt = Carta a Tito

VD = Verbum Domini

VUL = Versão do texto latino da Bíblia (Vulgata)

1 Introdução

A Palavra de Deus pode nos ajudar a compreender nossa própria situação, pois ela é "luz que ilumina os passos" (Sl 118,105), isto é, o modo de viver e proceder.

A arte da narrativa bíblica, ao apresentar traços essenciais de um determinado personagem, envolve o leitor/ouvinte na representação do protagonista da ação. Por esta interação texto-leitor/ouvinte o "dito" e o "não dito" são igualmente importantes. O "não dito", cuidadosamente descoberto pelo leitor/ouvinte, é parte do texto. Essa interação faz com que o texto evolua e cresça continuamente e não importa em que tempo e lugar. Esse movimento hermenêutico permite ao leitor, sob o influxo do Espírito Santo, para quem crê, fazer a experiência de que o texto é seu contemporâneo.

Segundo o primeiro relato da Criação, tudo foi criado pela palavra. A palavra precede tudo, inclusive o ser humano. Exprime o desejo de Deus de que tudo tenha existência. De certa forma, se pode dizer que a Palavra de Deus está presente em toda a obra da Criação e exprime o desejo de Deus de que tudo tenha vida. Deus deu ao ser humano a palavra para que ele possa ser seu interlocutor. Quem tem a palavra tem o poder de "animar", de dar a vida aos seres. Ao criar o homem e a mulher à sua imagem e semelhança, o autor sagrado do trecho do livro do Gênesis relata que é o dom da palavra que permite ao homem dizer: "Esta sim é osso dos meus ossos e carne da minha carne" (Gn 2,23).

Ao ser humano, Deus deu o poder de nomear todos os animais: as aves do céu e as feras selvagens (Gn 2,20). A palavra é um dom inerente à criação do ser humano. Segundo o Livro do Eclesiástico, "o homem louva a Deus narrando a grandeza de suas obras" (Eclo 17,10); narrar é dizer. No prólogo do Evangelho segundo João, se lê: "No princípio era o *Lógos* e o *Lógos* estava com Deus e o *Lógos* era Deus. No princípio ele estava com Deus" (Jo 1,1-2). Este versículo do Evangelho, no prólogo da Primeira Carta de João, (1Jo 1,1-4), é relido e ampliado: "O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com nossos olhos, o que contemplamos e o que nossas mãos apalparam do Verbo da Vida — porque a vida se

manifestou: nós a vimos e dela vos damos testemunho e vos anunciamos esta Vida eterna, que estava voltada para o Pai e que apareceu (...)" (1Jo 1,1-2).

Ao se ouvir "princípio", automaticamente se remete à primeira página da Sagrada Escritura, Gn 1,1 que diz: "No princípio, quando Deus começou a criar o céu e a terra...". Em João, se encontra a afirmação de uma existência que precede a esse começo. Desde esse começo havia ou existia o *Lógos*. Desde antes da Criação o *Lógos* lá estava. Na Carta aos Colossenses, é afirmado o quanto segue: "Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste" (Cl 1,17). Trata-se aqui da declaração da préexistência do *Lógos*. A Palavra precede tudo. A tradução melhor para *Lógos* é "Palavra", isto é, a comunicação que Deus faz de si mesmo. A afirmação de Hebreus ajuda a nos esclarecer: "Muitas vezes e de muitos modos falou Deus, outrora, aos nossos pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos. É ele o esplendor de sua glória e a expressão do seu ser; sustenta o universo com o poder de sua palavra (Hb 1,1-4). "E o *Lógos* estava com Deus, e Ele era Deus" (Jo 1,1-2).

Há aqui duas declarações importantes: 1ª) entre o *Lógos* e Deus há uma diferença; 2ª) o *Lógos* é Deus. O *Lógos* e Deus são dois e um. Os dois estão em comunhão, embora sejam distintos. É digno de nota que não se diz "Deus está junto do *Lógos*", mas que "o *Lógos* está junto de Deus". O teor de Jo 1,2 sublinha que o *Lógos* está unido intimamente a Deus. Ora, na vida de comunhão com Deus, a conversação é comunicação de si mesmo e parte do processo de quem deseja progredir na união com Deus. Nesse sentido, há dois tipos de conversação espiritual: a espontânea e a dirigida, em que se oferece e se recebe um nível sereno e profundo de escuta, em que os que participam são conscientes de que aqui e agora o mais importante é a palavra que flui e se pronuncia¹.

Porém, nem toda palavra é percebida, nem toda comunicação alcançada. Nesse sentido, este trabalho de pesquisa não tem a pretensão de tratar o texto de Lc 18,9-14 em todos os seus detalhes, mas este estudo se coloca como mais um aporte

¹ CASTRO, J. G., La voz de su tu saludo, p. 131; para este autor, na conversação espiritual se respira como que um aroma de profundo respeito pela intervenção do outro, que, falando, nos oferece a sua vida. É a confiança entre os interlocutores que possibilita descer às áreas mais pessoais, e, portanto, menos frequentadas mais habitualmente. É uma conversação semeada na liberdade, na qual não é necessário medir nem pensar demasiado as palavras que escolhe, porque elas emergem espontaneamente do coração, pois se sabe que neste lugar ninguém se sente ameaçado ou julgado.

elementar da construção de uma compreensão de tal narrativa. Apenas mais uma contribuição no vasto mar da pesquisa hermenêutica bíblica. Ao considerar o texto em seu contexto, se busca a intencionalidade do autor bíblico. De fato, todo trabalho da exegese de um texto, bíblico ou não, busca escavar até chegar à profundidade da obra e descobrir a mensagem que o autor quer transmitir com seu texto. É esse trabalho de paciência e cuidado com o texto que nos permitirá conhecer a Escritura como obra mais próxima de nós do que imaginamos. Esse esforço dispensa qualquer trabalho de atualização. Não somos nós que atualizamos o texto, pois é ele que nos atualiza.

A análise desenvolvida por este estudo parte do pressuposto do termo "δεδικαιωμένος/justificado" (Lc 18,14), a partir do texto de Lc 18,9-14. Essa justificação, como se perceberá, é um efeito que Deus imputa ao homem a partir de fora. É evento salvífico, sem a participação desse sujeito. Paulo, anterior aos textos dos Evangelhos, já havia desenvolvido o conceito de justificação. A vida cristã se configura, na concepção paulina, como uma existência na qual todas as ações dos crentes são orientadas para aquilo que Deus fez por nós em Jesus. A nova vida do fiel deve ser considerada como uma verdadeira apropriação na fé daquilo que Deus já nos deu pela graça. Por meio do ser em relação com Deus, o indivíduo pode tomar consciência da sua condição pecaminosa, e sobretudo de ter sido redimido através de Cristo.

Dessa forma, a fé consiste na simples escuta desta graça comunicada por Deus através da sua palavra e, na consequente passagem do antigo modo de ser ao novo, conforme será manifestado no texto de Lc 18,9-14, através do termo "δεδικαιωμένος/justificado". Para isso, o presente estudo parte no segundo capítulo dos seguintes temas: autoria – um assunto que ainda provoca muitos questionamentos por conta de sua indefinição – e dentro deste item, o estilo literário, a estrutura literária e os objetivos do Evangelho segundo Lucas. Na sequência do capítulo, busca-se entender quem são os destinatários do texto evangélico, a partir das características literárias e com os personagens presentes na construção literária do hagiógrafo lucano, sejam eles protagonistas ou não.

O estudo busca compreender a obra lucana no seu todo, as características literárias de Lucas e Atos. A pesquisa faz um recorte entre a oração do fariseu e a do coletor de impostos. Busca desenvolver o sentido, a importância e como o Templo funciona como uma "engrenagem" fundamental na "mecânica" social

judaica. Na sequência, há um comparativo entre o Templo e a casa, enquanto οἶκός na obra lucana. O οἶκός se torna um local importante na compreensão da obra lucana, pois será o sítio em que se ocorre a resistência e onde há lugar também aos pecadores e outros marginalizados que não poderiam frequentar o Templo devido à sua condição de impureza. O quarto item do capítulo desenvolve o *status quaestionis* do termo "δεδικαιωμένος/*justificado*". O vocábulo é oriundo de "δίκαιος/*justo*" ou, ainda, "δικαιοσύνη/*justiça*"; por isso, se busca pelo trabalho traçado ao longo da história e como foi compreendido o termo pelos vários estudiosos da Escritura.

Depois das abordagens diacrônicas, o terceiro capítulo desenvolve as análises a partir da sincronia do texto. No primeiro caso, os exames da perícope são tratados a partir do que se desenvolveu ao longo ou através do tempo (δ í α = através de; $\chi p\'ovo\zeta = tempo$). No segundo caso, a sincronia se refere às apreciações feitas considerando as situações da contemporaneidade do texto ($\sigma\'ov$ = junto, com; $\chi p\'ovo\zeta = tempo$). Para demonstrar isso, o segundo capítulo deste estudo trata da tradução, segmentação e notas que auxiliam a compreensão das opções tomadas na língua de chegada, ou notas que explicam a complexidade de determinados termos na língua original. Na sequência do capítulo, se desenvolve o trabalho de busca pela delimitação do texto em estudo. Esta investigação é importante, pois, além de saber onde se estabelecem os limites de uma narrativa, também se entende o contexto situacional de uma perícope, o que a antecede e o que a sucede.

A pesquisa continua a ser desenvolvida com a análise semântica, etapa que busca pelo sentido que foi dado a determinados termos (os principais) quando utilizados pelo hagiógrafo, e pela análise do gênero literário, que é a investigação pelo tipo de organização de elementos linguísticos de um texto, ou seja, é a busca pelo reconhecimento da forma como um emissor exerce sua atividade comunicativa. Isso permite ao receptor de um determinado conteúdo entender melhor o significado do que é transmitido. A seguir, discorre-se a crítica textual que é o exame dos diversos testemunhos ou *variantes*, buscando saber as diferenças ou as variações textuais existentes para um mesmo texto bíblico. Uma das primeiras tarefas da crítica textual é assegurar que o texto do qual se dispõe concorde com aquele que provavelmente foi compilado pelo autor sagrado.

O terceiro capítulo avança apresentando o item da crítica literária que visa analisar se uma dada unidade textual foi composta de uma vez ou é produto de intervenções redacionais. Nesse sentido, os textos bíblicos são, por vezes, fruto de um processo redacional mais ou menos longo, no qual o autor sagrado pode se valer de várias fontes e protótipos para escrever sua obra. Mais do que detalhar o processo de composição e redação de um texto, a crítica literária busca entendê-lo em seu aspecto final. Na segunda metade do terceiro capítulo, a pesquisa apresenta a crítica da forma que busca analisar todos os elementos linguísticos, nos âmbitos sintático, lexicográfico, estilístico. A crítica da forma não se preocupa com o texto em sua hipotética formulação oral, mas com o estudo do texto em sua configuração final.

A parte final deste terceiro capítulo trata da análise narrativa que é estruturada sobre cinco elementos principais: personagens, espaço, narrador, tempo e enredo. O objetivo da análise narrativa é estudar as estratégias usadas no relato percebendo as modalidades que o narrador empregou para realizar sua comunicação com um destinatário/receptor, seja esse real ou ideal na transmissão de sua mensagem. Na conclusão do terceiro capítulo, se tem a análise pragmático-linguística, que quando aplicada às ciências bíblicas será a leitura que examina, por meio de perguntas, as intenções do autor sagrado quando da redação de tais textos, bem como qual o escopo que almejava que seus ouvintes assumissem. A pragmático-linguística indaga a finalidade comunicativa pela função dinâmica dos textos e, consequentemente, pelas ações deles derivadas.

O quarto capítulo busca traçar um comparativo entre o coletor de impostos e o fariseu. Bem como a relação que o Jesus do Terceiro Evangelho tem com os coletores de impostos e outros pecadores. Se investiga a significação simbólica do gesto de sentar-se à mesa na situação histórica do primeiro século. Traça-se um paralelo entre os termos "δεδικαιωμένος/justificado" e "ταπεινόω/humilhar" (Lc 18,14) e suas respectivas funções linguísticas na perícope em estudo e também na realidade hodierna.

Para demonstrar isso, o estudo inicia fazendo um recorte entre o coletor de impostos *versus* o fariseu para evidenciar o contraste trazido na narrativa entre dois tipos de atitudes. O fariseu é uma figura representativa do judeu observante, escrupulosamente fiel às prescrições da Lei mosaica. Se distinguia particularmente por sua estrita observância das prescrições religiosas e por sua interpretação formalista da lei. A figura do coletor de impostos é frequentemente associada à categoria social dos pecadores. Para um fariseu, o pecador é, antes de mais nada, alguém que não respeita os ordenamentos farisaicos de uma vida "separada" de

quanto, física ou moralmente, pode ser dito impuro. Chama a atenção a utilização do termo "εὐχαριστῶ/dor graças" pelo hagiógrafo lucano, colocado na boca do fariseu por razões discutíveis: "Porque não sou como os outros homens: gananciosos, injustos, adúlteros; e nem como este coletor de impostos" (Lc 18,11d-e).

A sequência apresenta o item sobre a relação que Jesus tinha com os coletores de impostos e outros pecadores, na finalidade de exemplificar a proximidade e o acolhimento de Jesus para com os coletores de impostos e pecadores. Na mesma linha do texto de Lc 18,9-14, o termo "δεδικαιωμένος/justificado" aparece de modo implícito no relato lucano de Zaqueu quando proclama sua justificação: Jesus anuncia que a salvação chegou "a esta casa", porque vê que Zaqueu é inocente e verdadeiro "filho de Abraão", apesar da sua profissão, o que tenderia a estigmatizálo (Lc 19,1-10). Esta narrativa elucida não apenas a cercania e a acolhida de Jesus por aqueles que não tinham salvação na concepção da época, mas o profundo desejo de Jesus de se relacionar, conviver, ir ao encontro e oferecer a redenção àqueles que eram considerados sem esta graça.

Na continuação do capítulo, a pesquisa desenvolve o significado de sentar-se à mesa. O NT é repleto de textos que relatam refeições. O hagiógrafo lucano não foge à regra. Comer, colocar-se no mesmo nível do outro para assimilar uma refeição, comporta uma simbólica mensagem: participar da vida do outro, comungar de seus ideais de vida. Jesus rompe o *apartheid* religioso e "come" com pecadores, sem se importar com a mentalidade religiosa de fariseus (cuja denominação significa "os separados") e escribas. Sem contar os outros significados subjacentes como: afinidade e comunhão de vida. Ou seja, estar à mesa traz implícita a ideia de comungar, consumir, assimilar (ideais) do outro. Nesse sentido, é de vital importância a questão do memorial da eucaristia no mandato deixado por Jesus: "Fazei isto em minha memória!" (Lc 22,19).

O estudo avança com paralelo entre vocábulos os "δεδικαιωμένος/justificado" "ταπεινόω/humildade", "simplicidade", e "esvaziamento" (Lc 18,14), um olhar feito a partir da pragmalinguística. A pesquisa aponta que a utilização do verbo "δικαιω/justificar" no texto passa de uma categoria religiosa para uma categoria jurídica. O autor sagrado traça como estratégia um paralelo entre os termos δεδικαιωμένος (v.14b) e ταπεινόω (v.14cd), ou seja, a arte de estruturar um texto feita pelo autor é levar o ouvinte/leitor a assumir esses valores da simplicidade, esvaziamento, doação, aniquilamento etc., e todos os valores depositados na expressão ταπεινόω. Amparado pela pragmática, parece que a estratégia do autor sagrado é levar o ouvinte/leitor a assumir esses valores da humildade, esvaziamento e da entrega oblativa.

O quarto capítulo avança com o item sobre a declaração de Jesus feita pelo hagiógrafo lucano: "porque todo o que se exalta será humilhado; mas o que se humilha será exaltado" (v.14cd). É uma consideração teológica de ordem que expressa a conclusão de um discurso. A afirmação pertence a uma das tradições bíblicas que está ancorada na consciência hebraica². O v.14cd consegue conjugar uma ética e uma doutrina, além de funcionar como um oráculo profético e uma constatação sapiencial à comunidade leitora/ouvinte. Por esta mesma ótica, o item subsequente apresenta uma articulação das palavras δικαιόω e ταπεινόω (v.14) para a realidade teológica hodierna. A teologia lucana indica uma abertura à humildade e ao esvaziamento, atitudes, segundo o autor sagrado, com as quais se atinge a justificação.

A parte final do quarto capítulo busca uma atualização pastoral, desenvolvendo um estudo sobre a seção do Evangelho segundo Lucas que trata da subida de Jesus a Jerusalém situada, em Lc 9,51–19,27, considerando as situações de nossa contemporaneidade. Jesus, assim como em outro tempo, Ezequiel (Ez 21,7), toma a decisão irrevogável de enfrentar a instituição judaica simbolizada aqui pelo termo sacro "Jerusalém". Esta subida não é apenas um deslocamento geográfico, mas um itinerário teológico o qual culminará na sua entrega em Jerusalém. O Papa Francisco tem indicado³ que a Igreja também deve fazer seu caminho dessa forma, atualizando a subida a Jerusalém. O Pontífice se vale de algumas expressões emblemáticas que dão o tom desta jornada: "Igreja em saída", "periferias existenciais", "Igreja samaritana" e Igreja como "hospital de campanha".

A análise avança fazendo uma apreciação sobre o coletor de impostos de hoje: disposições em nossa época. A atitude do coletor de impostos se torna uma disposição para uma integração na totalidade: consigo, com o outro e com o Outro.

-

² Ez 17,24; 21,31; Jó 22,29; Eclo 3,18-21; Mt 11,23; 18,4; 23,12; Lc 1,52; 10,15; 16,15; 18,14; 22,26-27; 2Cor 11,7; Tg 4,6.10; 1Pd 5,5-6.

³ Essas principais indicações de Francisco ocorrem nas Exortações Apostólicas *Evangelii Gaudium*, *Gaudete et Exsultate*, das Exortações Apostólicas pós-sinodais *Amoris Laetitia*, Querida Amazônia, *Christus Vivit* e da Carta Encíclica *Fratelli Tutti*.

Pois, no total esvaziamento, o publicano se reconhece ciente de não agrupar elementos constitutivos para sua autojustificação, tal como faz o fariseu da narrativa em análise. O Papa Francisco tem indicado para a coletividade da Igreja as mesmas disposições. Tem apontado que deseja, além de uma Igreja "em saída", uma Igreja que seja sinodal. Para Francisco, a Igreja nada mais é do que este "caminhar juntos", dentro dela ninguém pode ser "elevado" acima dos outros. Pelo contrário, na Igreja, é necessária disposição do "abaixar-se, humilhar-se", pondo-se ao serviço dos irmãos ao longo do caminho.

Como compromissos que refletem práticas justificadoras, uma das pautas que mais intensamente tomam a contemporaneidade é a questão da preservação do meio ambiente e da sustentabilidade visando as futuras gerações. Para demonstrar isso, o presente trabalho se vale da Carta Encíclica *Laudato Si'*. O Papa Francisco faz um apelo à reflexão lançando luzes sobre a responsabilidade humana no cuidado de cada qual consigo mesmo e com a casa comum. O escopo da Encíclica não trata apenas das questões de ordem ecológica, mas faz uma abordagem social integradora com vistas a garantir a justiça em todas as dimensões sociais.

O penúltimo item deste estudo apresenta as ações divinas enquanto ações justificadoras. Assim como a ação justificadora acontece sobre o coletor de impostos da narrativa em estudo de um modo imerecido e surpreendente sobre alguém considerado como escória da sociedade de seu tempo, da mesma forma, o Magistério da Igreja, por meio do Papa Francisco, tem feito indicações pastorais que atuam como ações justificadoras para o agir da Igreja de nossa época: aproximar-se das pessoas, tomar a iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados, ir às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Todas essas ações justificadoras podem ser resumidas num único neologismo: *primeirear*. Essa ocorrência advém quando ela sai de coração aberto em direção às periferias humanas para encontrar, acompanhar, discernir e integrar. Esse deve ser, segundo Francisco, o *modus vivendi* e o *modus operandi* da Igreja contemporânea.

A articulação dos temas da vida e morte com o Reino de Deus concluem este estudo fazendo uma interface com as problemáticas de nossa época com as questões de ordem escatológica. É com sinalizadores de vida que o Reino de Deus está acontecendo em nossa realidade, preferencialmente com aquelas que estão a viver em situação de vulnerabilidade.

Portanto, o estudo do termo "δεδικαιωμένος/justificado" na perícope do fariseu e do coletor de impostos diante da oração em Lc 18,9-14 permite aproximar das motivações que o autor sagrado tinha na compilação desta narrativa. Com a diversidade das fontes observadas, foi possível estabelecer um itinerário de estudo bíblico-teológico e atingir uma redação que sistematizasse a verificação realizada. Tendo por auxílio a análise pragmalinguística, a justificação acontece de um modo imerecido, incondicional, desmedido, incomensurável da parte de Deus que conhece a precariedade e falência humanas. Essa ação justificadora pode também ser proposta para uma Igreja nova, que se revê e se abre ao novo, que assume um modo diferente, que se *rebaixa*, pois sabe que aqueles que se humilham serão exaltados (Lc 18,14d).

Antes de adentrar o texto da perícope do fariseu e do coletor de impostos, é importante abordar o Evangelho segundo Lucas, pontuando suas características principais. Em um primeiro momento, os atributos gerais do Evangelho lucano são desenvolvidos abordando as questões sobre a autoria, o estilo, a estrutura literária e os objetivos gerais do Evangelho; em um segundo momento, pretende-se uma aproximação da narrativa, assim como o seu contexto situacional: análise linguístico-literária, delimitação, segmentação, tradução, formas verbais, gênero literário, crítica textual e sua respectiva análise semântica. Desta forma, pretende-se atingir uma melhor aproximação e entendimento da narrativa, assim como de todo Evangelho lucano, considerado o Evangelho da misericórdia.

2.1 Autoria de Lucas

Entre os autores do Novo Testamento (NT), Lucas pode ser definido como o melhor narrador por ser rico em sensibilidade literária⁴. O Terceiro Evangelho⁵ foi

⁴ CASALEGNO, A., Lucas a caminho com Jesus missionário, p. 209.

⁵ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 81-91. Segundo CASALEGNO, A., Lucas a caminho com Jesus missionário, p. 235, Lucas é o único evangelista que, bem no começo do Evangelho e com muita discrição, faz menção à sua identidade de escritor. Com efeito, em Lc 1,3, lê-se: "ἔδοξεν κἀμοί, παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε/pareceume também conveniente, após acurada investigação [...] escrever-te de modo ordenado, ilustre Teófilo, para que verifiques a solidez dos ensinamentos que recebestes". A referência à sua pessoa aparece provavelmente também nas "seções nós" dos Atos dos Apóstolos, onde o autor usa o verbo no plural para indicar sua participação nos acontecimentos vividos por Paulo e pelos outros missionários, embora nem todos os exegetas concordem com essa perspectiva. Em 16,11, frisa, por exemplo: "Tendo embarcado em Trôade, navegamos diretamente para Samotrácia, e no dia seguinte, para Neápolis". Todavia, não sabemos com certeza quem de fato é o autor do Evangelho. Tradicionalmente, a autoria é atribuída a um médico cristão, companheiro de Paulo, chamado Lucas. Entretanto, é controverso definir a autoria de um evangelho a uma única pessoa. Não se supõe necessariamente que o redator do evangelho seja quem leva seu título, já que a autoria desses escritos pode se dar por um coletivo. Contudo, essa certeza também não temos. A questão pode parecer irrelevante, pois sabemos que o valor de um texto revelado está na sua mensagem. Não devemos esquecer, porém, que a revelação bíblica tem uma dimensão histórica. Daí que procurar identificar o autor de um livro do NT e a situação em que ele escreveu não carece de sentido. Antes, ajuda a compreender melhor a história do cristianismo primitivo e conhecer as personalidades religiosas que atuaram na Igreja do primeiro século. Para GEORGE, A., Leitura do Evangelho segundo Lucas, p. 11-12, o Terceiro Evangelho é anônimo, mas infere-se que seu autor é um homem culto do mundo helenístico, um artista delicado, um historiador atento aos seus personagens, a Jesus principalmente, mas também aos apóstolos, sobretudo, a Paulo. Este cita Lucas três vezes entre seus companheiros de prisão (Cl 4,14; Fm 24; 2Tm 4,11). Segundo Cl 4,10-11, Lucas não é judeu e, em 4,14, é chamado de "caro médico". Daí em diante, esta atribuição é constante e indiscutida: em Roma, pela mesma

escrito fora da Palestina, provavelmente em Roma, entre os anos 80 e 856. O livro foi destinado a um cristão chamado Teófilo: "ἴνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν/para verificar a solidez dos ensinamentos recebidos" (Lc 1,4). Lucas é visto, por muitos, como "iconoclasta", isto é, alguém que, possuindo o domínio da língua grega, consegue transmitir, em seu Evangelho, sua mensagem teológica em imagens, pois ele, inclusive, se dirige a leitores da cultura grega. Notase em seus textos, também, a qualidade de sua prosa, mais clara e elegante que a dos outros autores neotestamentários, visto que o evangelista procurou compor vários relatos sem repetições8. Foi exato em enfocar personagens e, em diversas vezes, realçou o contexto em que se desenvolveram certos acontecimentos narrados. Em sua originalidade técnica, com talento de escritor e formação cultural, Lucas introduziu, gradativamente, os atores de suas descrições, eliminou relatos semelhantes e deslocou episódios do contexto da tradição para o lugar mais oportuno da obra9.

Para Fitzmyer, o Terceiro Evangelho é uma obra anônima. O relato não apresenta a mínima indicação sobre a identidade do autor e nem algum indício textual que nos permita deduzi-la. Da narração evangélica em si, se deduz que o

época (cânon de Muratori), no século III, na África romana (Tertuliano) e em Alexandria (Orígenes). No século IV, os primeiros historiadores da Igreja, Eusébio de Cesareia e Jerônimo, trazem alguns dados suplementares sobre as origens de Lucas em Antioquia e sobre o seu fim na Grécia.

⁶ MARGUERAT, D., Novo Testamento: história, escritura e teologia, p. 126. Afirmam a mesma datação: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos II, 1992, p. 22; AGUIRRE, M. R.; CARMONA, A. R., Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 17; PAGOLA, J. A., O caminho aberto por Jesus: Lucas, p. 13. Segundo MCKENZIE, J. L., Dicionário bíblico, p. 556-559, não há uma tradição segura sobre a data nem sobre o local da redação. Irineu dizia que Lc foi escrito antes da morte de Paulo; Jerônimo, baseado em Eusébio, situa-o depois da morte de Paulo. Alguns críticos modernos defendem uma data por volta de 63, ou entre 63 e 70; a maioria prefere uma data posterior ao ano 70, mas existe pouca probabilidade para a corrente que afirma ter sido escrito depois do ano 90. Porém, não há divergência quanto aos destinatários; as características literárias e as perspectivas teológicas de Lc mostram, sem sombra de dúvidas, que sua obra é a de um gentio-cristão que escreve para cristãos de origem gentílica.

⁷ Segundo KARRIS, R. J., O Evangelho segundo Lucas, p. 218, dentre os muitos talentos de Lucas, como artista e teólogo, inclui-se o domínio da língua grega. Sabia escrever perfeitamente tanto o grego elegante de 1,1-4 como da LXX de 1,5–2,52. Adaptava formas literárias gregas para transmitir sua mensagem, como, por exemplo, o gênero de banquete em 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24; e o gênero de discurso de despedida em 22,14-38 (e At 20,17-38).

⁸ CASALEGNO, A., Lucas a caminho com Jesus missionário, p. 209; GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 247.

⁹ CASALEGNO, A., Lucas a caminho com Jesus missionário, p. 209. Para PIKAZA, J., A Teologia de Lucas, p. 10, Lucas, contudo, não abandona a tradição. Ao contrário, situa-se conscientemente na linha que se apoia nas testemunhas oculares e ministros da palavra. Além disso, adverte que outros autores traçaram relatos dos fatos ocorridos (Lc 1,1). Com isso refere-se, ao que parece, a Marcos e ao chamado documento Q, no qual, segundo uma hipótese provável, se exprimiam sentenças de Jesus que Mateus também conheceu. Nada impede que Lucas tenha consultado outros escritos, talvez alguns deles contivessem detalhes da história da Igreja palestinense ou das viagens de Paulo.

autor não foi testemunha ocular do ministério de Jesus, antes, depende daqueles que conviveram diretamente com Jesus (Lc 1,2). Ele é um cristão de segunda ou terceira geração. Por outro lado, ele dificilmente pode ser considerado nativo da Palestina, pois seu escasso conhecimento da geografia e dos costumes locais é uma prova clara de sua origem estrangeira¹⁰.

Segundo Grilli, é necessário criar uma unidade entre o "Lucas histórico" e o "Lucas teólogo", porque, se é verdade que o autor lucano é atento à reconstrução histórica dos acontecimentos relativos a Jesus e às origens cristãs, também é verdade que esse autor sagrado lê Jesus e o cristianismo primitivo à luz das Escrituras e da fé pascal. Sua intenção é, certamente, inserir o evento de Jesus no quadro de uma história profana, a qual Ele veio para iluminar e salvar. Na ótica deste hagiógrafo, Jesus oferece um sentido à história de cada homem e de toda a humanidade. Este é o ponto de convergência, o sustentáculo no qual está inserida a concepção histórico-salvífica do autor lucano, ao mesmo tempo historiador e teólogo¹¹.

2.1.1 Estilo literário lucano

Fabris sublinha que o projeto teológico lucano é bem preciso. Suas características são de autonomia, clareza, ordem, liberdade e sensibilidade artística. Como citado antes, diferentemente de Marcos, Lucas evita repetições¹², frases duras

¹⁰ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 71; FITZMYER, J., Luca teólogo, p. 9-98; MARCONCINI, B., Os Evangelhos Sinóticos, p. 148; HENDRIKSEN, W., Introdução ao Evangelho segundo Lucas, p. 19-22. Para LOHSE, E., Introduccion al Nuevo Testamento, p. 160-161 e GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 251, na dupla obra lucana há pontos de apoio para concluir que Lucas foi médico e durante algum tempo colaborador de Paulo (Fl 24; Cl 4,14; 2Tm 4,11), e autor do Terceiro Evangelho. BROWN, R., Introduzione al Nuovo Testamento, p. 448, apresenta com precisão a questão do autor do Terceiro Evangelho e dos Atos dos Apóstolos, e a possibilidade de que o autor da obra fosse um companheiro de Paulo em algumas de suas viagens. Porém, não há como ter certeza de que foi Lucas, como afirma uma tradição do século II; porém, também não há nenhuma razão séria para propor um candidato diferente. Segundo VAN DER WALL, C., The temple in the Gospel according to Luke, p. 56, o Evangelho foi elaborado por algum estudioso autocrático, o esforço sério de um escritor capaz.

¹¹ GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 491-492.

¹² Segundo CASALEGNO, A., Lucas a caminho com Jesus missionário, p. 210, o evangelista não gosta de repetições. Por isso, evita narrar episódios parecidos com outros já mencionados. Em Lc 7,36-50, apresenta a perícope da pecadora que se encontra na casa de Simão, o fariseu. Em consequência desse episódio, o autor elimina o trecho quase paralelo da unção de Betânia, que em Mc 14,3-9 e Mt 26,6-13 acontece na casa de Simão, o leproso. No relato da tempestade acalmada, no qual Jesus, levantando-se, conjura "severamente o vento e o tumulto das ondas" (Mt 8,24), para evitar repetições, elimina a perícope de Mc 6,45-52, que apresenta Jesus, que caminha sobre as águas, enquanto os discípulos se cansam de "remar, pois o vento lhes era contrário". Em 9,10-17, o

e de conteúdo popularesco. Ele tenta elaborar um livro com dignidade, peso e crédito para permanecer entre as obras de caráter histórico e literário de seu tempo¹³. O evangelista tem a habilidade de relatar acontecimentos e apresentar ensinamentos de Jesus, indicando o contexto e a ocasião em que ocorreram¹⁴. Além disso, percebe-se que ele é uma pessoa culta, um bom escritor, familiarizado com as tradições literárias do Antigo Testamento (AT) — especialmente quando se apresenta na tradução grega da Bíblia (LXX)¹⁵. A primeira referência feita pela Tradição parece ser a do Cânon Muratoriano¹⁶, que é normalmente datado entre os

evangelista narra só uma multiplicação dos pães, à diferença de Mc (6,30-44; 8,1-10) e de Mt (14,13-21; 15,32-39), que apresentam duas narrações do mesmo acontecimento: a primeira alicerçada em uma tradição hebraico-cristã e a segunda, em uma tradição étnico-cristã. Com toda probabilidade, historicamente houve um só milagre. O evangelista menciona a figueira só na parábola de Lc 13,6-9 para estimular a conversão e falar da paciência de Deus, tirando o relato da sua maldição por ocasião da purificação (Mc 11,12-14.20-25; Mt 21,18-22). Obedecendo à mesma lógica e maior conformidade com o verdadeiro desenvolvimento dos acontecimentos, o autor menciona, no processo contra Jesus, uma única convocação do sinédrio de manhã, "quando se fez dia" (Lc 22,66-71). Diferencia-se, assim, de Mc (14,55-65; 15,1) e de Mt (26,57-68; 27,1), que relatam duas reuniões da grande Assembleia.

¹³ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos II, p. 21. Segundo KARRIS, R. J., O Evangelho segundo Lucas, p. 219, em seu Evangelho, Lucas apresenta um Jesus que, embora às vezes deixe as prescrições da lei de lado, é um defensor da validade da lei, por exemplo, 16,17: "É mais fácil acabar o Céu e a Terra do que cair uma só vírgula da lei". Da mesma forma, em Atos, Paulo é apresentado por Lucas como aquele que se defende contra acusações de que estaria pregando contra a lei e o Templo. Para o Paulo lucano, o cristianismo se situa na melhor tradição do judaísmo, a do farisaísmo (observar os discursos apologéticos de Paulo em At 21–26). O judaísmo tinha uma longa tradição de oração. Jesus e a comunidade que segue seu caminho se situam nessa tradição. Ao narrar o estabelecimento do Israel reconstituído por Deus, Lucas diz como Jesus selecionou os Doze (Lc 6,12-16) e como o grupo foi reconstituído após a morte de Judas (At 1,15-26). O Evangelho começa em Jerusalém e no Templo. At 1–3 detalha as origens do Israel reconstituído em Jerusalém e no Templo. A partir de Jerusalém, a Palavra de Deus se dirige a todas as nações (At 1,8).

¹⁴ CASALEGNO, A., Lucas a caminho com Jesus missionário, p. 211, destaca os principais: o chamado de Pedro acontece logo após o milagre da pesca milagrosa (Lc 5,1-11). Também a parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37), que se situa numa posição concreta da vida de Jesus, representa uma resposta a uma questão levantada por um doutor da lei que pede a Jesus que responda à pergunta: "Quem é meu próximo?" (v.29). Lucas destaca, também, que as três parábolas da misericórdia (Lc 15,1-32) são contadas por Jesus quando os fariseus e os publicanos fazem murmurações contra ele, não entendendo por que "recebe os pecadores e come com eles". Jesus lhes manifesta que sua atitude é parecida com a de Deus, que acolhe os desviados e todos aqueles que precisam de seu perdão; SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 13.

¹⁵ Para FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 71, sua diferença com os outros evangelistas consiste essencialmente em sua intenção de relacionar a vida de Jesus não apenas com o ambiente e cultura contemporâneos, mas também com a expansão e desenvolvimento da Igreja Cristã nascente; KÜMMEL, W., Introdução ao Novo Testamento, p. 186-187. Segundo GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 493, a eclesiologia lucana depende da riqueza da cristologia. Uma vez que a palavra de Deus está ligada, de acordo com Lucas, a eventos reais na história passada sobre Jesus de Nazaré, é natural que as testemunhas tenham um papel fundamental. O grupo dos Doze Apóstolos (Lc 6,12-16) assume, assim, uma função fundadora e normativa "ὑμεῖς μάρτυρες τούτων/destas coisas sois vós testemunhas" (Lc 24,48). Nos Atos dos Apóstolos, Pedro é o fiador e o defensor da missão aos pagãos que Paulo cumpre, como instrumento indispensável da obra divina. Desta forma, a eclesiologia lucana também manifesta um caráter "dinâmico", no espaço e no tempo. ¹⁶ Maiores detalhes sobre o Cânon do *Fragmentum Muratorianum* em: GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 28-40.

anos 170-180 de nossa era. Outro testemunho, do final do século II, tem-se na obra de Irineu *Adversus haereses*¹⁷.

Desde a época patrística, considera-se o grego de Lucas, como o da carta aos Hebreus, como o de maior cuidado e o mais elegante de todo o NT. Emprega com correção literária a *koiné*, de forma superior ao uso vulgar do povo e ao de muitos escritos bíblicos, mas sem chegar a ser um estilo classista. Seu domínio do idioma aparece nos diversos tipos do grego utilizados em sua dupla obra, onde se encontram, por uma parte, o grego literário aticista do prólogo do Evangelho e, por outra, os vários tipos de grego semelhantes aos da LXX, o semitizante do Evangelho da infância, no texto que flui no restante do Evangelho, semelhante ao texto de Mc, mas o melhorando, e ao de Atos dos Apóstolos, no qual escreve com maior liberdade. Essa diversidade de estilos tem sido causa de acusação de versatilidade e inconsistência. Não se trata, porém, de um fenômeno de inconsistência, mas, sim, de esforço para acomodar a língua ao material narrado. Por isso, em toda a sua obra, quer o emprego de linguagem sagrada, semelhante à que fora utilizada pela LXX, para narrar a obra de Jesus e da primeira geração cristã¹⁸.

Na maioria das vezes, o evangelista utiliza o grego da *koiné*, dos autores profanos helenísticos. Esse idioma corresponde mais ao hábito do povo com o qual quer se comunicar. Procura, porém, evitar expressões menos convenientes para um relato religioso. Não usa, por exemplo, o termo "sêmen", em grego σπέρμα, para indicar a descendência (20,29), e, com certo pudor, qualifica a prostituta que procura Jesus na casa do fariseu com a expressão "γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῆ πόλει/*uma mulher pecadora da cidade*" (Lc 7,37). Não coloca na boca de Jesus a frase mais popular "é mais fácil um camelo passar pelo fundo da agulha do que um rico entrar

¹⁷ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, 74-75. Na obra de Irineu (*Adversus haereses* 3.1,1) é feita a seguinte referência: "Também Lucas, o companheiro (*akolouthos, sectator*) de Paulo, escreveu em um livro o evangelho, como ele (Paulo) o pregava". De acordo com LOHSE, E., Introduccion al Nuevo Testamento, p. 24-25, e MARCONCINI, B., Os Evangelhos Sinóticos, p. 149, Irineu, oriundo da Ásia Menor e que trabalhou como presbítero no sul da França, conhece e utiliza os quatro Evangelhos, chega a filosofar sobre o número quatro como uma dada magnitude, e associa os quatro evangelistas às quatro figuras de animais que aparecem em Ez 1,10 e no Ap 4,7. Ele também usa os Atos dos Apóstolos e todas as cartas paulinas (exceto Filêmon); entre as Epístolas católicas menciona 1Pd e 1 e 2Jo. Faltam, pois, 2Pd, 3Jo, Jd, Tg e Hb. Em vez disso, ele conhece o Apocalipse. Portanto, o catálogo das Epístolas Católicas ainda não havia sido totalmente corrigido. ¹⁸ Para MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R., Evangelho sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 273-274, quem escreveu o prólogo podia ter escrito toda a sua obra com estilo semelhante. Se não o fez, foi porque quis imitar outro tipo de linguagem e porque quis respeitar suas fontes. O autor lucano é um verdadeiro historiador helenista menor, às vezes elegante, às vezes vulgar, que não chega a alcançar a altura dos grandes autores de sua época.

no reino de Deus", mas fala de "τρήματος βελόνης/buraco de uma agulha" (Lc 18,25; Mc 10,25)¹⁹.

Para Léon-Dufour, Lucas usa suas fontes de forma criativa: vale-se do paralelismo como nos anúncios do nascimento de João Batista e de Jesus e é habilidoso no emprego de dispositivos literários para conectar as tradições e as fontes²⁰. Os eventos preditos na narrativa acabam acontecendo, uma vez que Lucas usa o recurso literário da promessa e do cumprimento. Isso pode ser visto, por exemplo, na predição de Simeão, de que Jesus será motivo de seguimento e de queda de muitos em Israel (Lc 2,34). O evangelista gosta de *inclusios* literárias, isto é, de começar e terminar o Evangelho no Templo.

Na mesma linha do paralelismo, Jesus conclama os habitantes de Jerusalém a se arrependerem quando estiverem às portas da Cidade Santa. Uma leitura atenta dos 52 capítulos da obra lucana revela-nos mais paralelismos, como a relação entre a oração de Jesus, agonizando na cruz, para que seus inimigos fossem perdoados, e a de Estêvão. Lucas emprega um esquema geográfico dominante em seu relato querigmático: da Galileia, Jesus viaja para Jerusalém e para Deus; de Jerusalém, a Igreja, impulsionada pelo Espírito Santo prometido, viaja para os confins da terra (At 1,8). E, mesmo quando lida com a geografia teológica, ele mantém sua tendência ao paralelismo, ao mostrar que Paulo, em Atos, viaja para Jerusalém de acordo com a vontade de Deus, imitando Jesus, seu Senhor. Os temas de Lucas também juntam materiais outrora separados, como o tema da oração, por exemplo: a oração de louvor se irradia ao longo de Lc 1,5–2,52; o ministério de Jesus começa e termina com uma oração; o Espírito Santo prometido é derramado sobre a protocomunidade em oração²¹.

. .

¹⁹ CASALEGNO, A., Lucas a caminho com Jesus missionário, p. 214.

²⁰ LÉON-DUFOUR, X., Bulletin d'exegese du Nouveau Testament, p. 549-584. Lucas distinguindose de Mc, se esforça por evitar os latinismos; faz pouco uso da paráfrase característica do segundo evangelista ("καὶ... καὶ... καὶ... καὶν... e... e..."), utilizando mais a preposição subordinada, relacionando uma frase com a que a antecede, por meio de várias preposições gregas, como, "porém" (δὲ), "pois" (γὰρ), "portanto" (οὖν). Lucas conhece, também, o modo grego optativo, que indica desejo e manifesta uma disponibilidade, por exemplo, em 1,38, em relação a Maria: "Faça-se em mim segundo a tua palavra" (Lc 5,24; 10,17; 17,27; 24,19; 25,20; 27,12). Segundo MARCONCINI, B., Os Evangelhos Sinóticos, p. 154, e LOHSE, E., Introduccion al Nuevo Testamento, p. 156, o próprio Lucas revela ter feito pesquisas acuradas e, portanto, ter usado fontes. Por mais da metade do texto, Lc certamente segue Mc, mesmo na sequência, ora acrescentando, ora tirando; por mais de um terço é provável que chegue à Fonte Q reproduzida – ao que parece – com maior fidelidade do que em Mt; como material próprio resta outro terço do conteúdo (comumente denominado L) e sobre sua natureza (sendo escrito ou oral) há discussão.

²¹ Segundo KARRIS, R. J., O Evangelho segundo Lucas, p. 218, e SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 17, certamente o Espírito desempenha um papel proeminente na obra da Igreja. De fato, como

Em sua narrativa do ministério de Jesus, Lc usa Mc, a fonte de ditos Q, juntamente com seus materiais especiais, L²², e os coloca a serviço de sua teologia. Assim, enquanto adota cerca de 60% de Mc, omite suas redundâncias (por exemplo, utiliza somente um dos relatos de alimentação de Mc). Ele adapta o tema e a estrutura marcanos da jornada de Jesus a Jerusalém (Mc 8,27–10,52), combinando-os com materiais de Q e L, para moldar sua própria teologia incomparável da jornada de Jesus e dos cristãos a Deus (Lc 9,51–19,27). Na narrativa dos últimos dias de Jesus, Lc edita Mc e retoma muitos dos temas que desenvolveu em seu Evangelho (chamado Problema Sinótico)²³.

São vários os autores que argumentam o cuidado, a elegância e a precisão no estilo linguístico lucano. Em seus escritos, o autor se vale do grego da *koiné*, língua falada no primeiro século depois de Cristo em toda a bacia do Mediterrâneo. O Evangelho atualiza a história salvífica de Deus relatada no AT, todavia, a partir das ações de Jesus. A opção do hagiógrafo é intencional: ele quer mostrar que os acontecimentos referentes à Igreja primitiva dando continuidade às manifestações salvíficas de Deus estão vinculadas àquelas relatadas no AT. Sua obra é, pois, pensada como o prosseguimento da história da salvação veterotestamentária. Frisa-

indicado por GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 493, o Terceiro Evangelho menciona o Espírito com mais frequência do que os outros dois sinóticos; e juntamente Atos 1–12 constituem a parte do NT onde πνεῦμα, como espírito, aparece com mais frequência. O livro de Atos, porém, não fala de ocorrências de manifestações "entusiásticas", mas do acontecimento da Palavra estimulada e acompanhada pelo Espírito. Tanto a organização interna da comunidade como os esforços de evangelização são determinados pelo Espírito, com um impulso sempre novo e decisivo, mas nem o Espírito derramado no Pentecostes, nem a Igreja animada pelo Espírito substituem Jesus: são a forma como se concretiza o seu senhorio salvador.

²² Segundo MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R., Evangelho sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 345, com relação a L, ou o material particular de Lucas, constitui-se aproximadamente um terço do total, 548 versículos sobre 1.149. Há um acordo bastante geral sobre sua existência, mas não sobre sua natureza. A maioria acredita não se tratar de uma fonte escrita, elaborada, mas, graças às diferenças de conteúdo e de estilo, de tradições isoladas, orais e escritas, que Lucas enxertou em diversos lugares de sua obra, juntamente com outros fragmentos compostos por ele.

²³ KARRIS, R. J., O Evangelho segundo Lucas, p. 218. Para LOHSE, E., Introduccion al Nuevo Testamento, p. 157, o material próprio lucano, mais os materiais da Fonte Q constituem o chamado proto-Lucas (L), que seria a fonte primária do Evangelho segundo Lucas, enquanto Mc constituiria apenas a segunda fonte. Observa-se, entre outras coisas, que em Lc faltam uma série de perícopes de Mc para as quais em outros lugares existem paralelos tirados de outra tradição, como ocorre, por exemplo, com a pregação inicial de Jesus em Nazaré (Lc 4,16-30) em vez de Mc 6,1-6; a unção de Jesus (Lc 7,36-50) em vez de Mc 14,3-9; a pergunta sobre qual é o maior mandamento (Lc 10,25-37) em vez de Mc 12,28-31. Dessa forma, se explicaria a hipótese de que Lucas teve acesso, nada mais do que ao proto-Lucas. Nos casos em que aparecem duas redações diferentes da mesma perícope – uma em Lc e outra em Mc – supõe que o proto-Lucas teve preferência por omitir a versão do Evangelho segundo Marcos; RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 10.

se, assim, também, por meio da língua, a unidade do plano redentor de Deus que encontra seu cumprimento com a vinda do Cristo²⁴.

As formas de expressão e os termos utilizados no Evangelho segundo Lucas, particularmente Lc 1–2; 3–24 e At 1–28, denotam procedência do ambiente palestinense, caracterizado pelos semitismos e aramaísmos presentes na obra lucana. Como exemplo disso, falar em parábolas desperta o interesse das pessoas (o reino de Deus é semelhante... Lc 13,18-21), as parábolas são coligadas da maneira de agir das pessoas, dos seus comportamentos, como a solidariedade do bom samaritano (Lc 10,34) ou a astúcia do administrador infiel (Lc 16,4): há uma busca, um movimento, um crescimento para se chegar ao reino, às vezes apenas com a possibilidade de entrevê-lo. Prova disso é a originalidade da linguagem, a eficácia de imagens, como a dispersão aparentemente incompreensível da semente, o vocabulário próprio da língua semítica (hebraico e aramaico) subjacente à frase²⁵.

Há, ainda, em seus escritos, a tendência a conservar palavras de Jesus, dandolhes um teor arcaico (talvez por fidelidade às suas fontes). Uma obra de caráter
religioso como um evangelho devia inspirar-se em um modelo linguístico já
consagrado, como era, sem dúvida, a versão grega da Bíblia. O autor do Terceiro
Evangelho apresenta ao público um livro com dignidade e crédito entre outras obras
de caráter histórico e literário de seu tempo²⁶. Esse tema tem sido debatido por
vários autores e, segundo Nef Ulloa, a procura por respostas gerou, em suma, quatro
diferentes hipóteses: (1) Lucas produziu seu texto plagiando o texto grego da LXX;
(2) Lucas se valeu de uma fonte escrita em grego; (3) Lucas utilizou uma fonte
hebraica; ou (4) Lucas aproveitou uma escrita em aramaico²⁷.

²⁴ CASALEGNO, A., Lucas a caminho com Jesus missionário, p. 215.

²⁵ MARCONCINI, B., Os Evangelhos Sinóticos, p. 205-206; indica que desse modo Jesus entende apresentar a novidade do anúncio do reino e da sua pessoa de maneira a levar o ouvinte a uma tomada de decisão em relação a si mesmo. A parábola, por esse prisma, encerra certa ambiguidade: prepara para a aceitação do reino aqueles que estão dispostos para isso e torna obscuro o mistério para os duros de coração.

²⁶ FABRIS, R.; MAGGIONI, B. Os Evangelhos II, p. 21.

²⁷ LAURENTIN, R., Traces d'allusions étymologiques em Luc 1-2, p. 435-456; MUÑOZ IGLESIAS, S., Los evangelios de la infancia, I, p. 16-22. apud NEF ULLOA, B. A., A apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-39): o testemunho profético de Simeão e Ana como ícone da história da salvação, p. 47.

2.1.2 Estrutura literária e os objetivos do Evangelho segundo Lucas

Diversas são as possibilidades de divisão do Evangelho lucano. Entretanto, a opção aqui apresentada é a que propõe Fabris e se dá do seguinte modo: Evangelho da infância: Lc 1–2; atividade pública de Jesus na Galileia: Lc 3,1–9,50; caminhada de Jesus rumo a Jerusalém: Lc 9,51–19,28; última ida à cidade de Jerusalém: Lc 19,29–21,38; e paixão e ressurreição: Lc 22,1–24,53²⁸. Depois da Páscoa, Cristo permanece presente; o tempo pós-Pascal é o período em que o senhorio de Cristo se manifesta por meio da palavra dos mensageiros cristãos, do Espírito e da presença da Igreja, submetida ao seu Senhor. Neste plano de salvação de Deus, Jesus é o salvador (Lc 1,47; 2,30). Entre os evangelistas, Lucas aplica, acima de tudo para Jesus, o título de "σωτήρ/salvador"²⁹ (Lc 1,47; 2,11; At 5,31; 13,23). A obra lucana é circunscrita pela expressão "τὸ σωτήριόν/a salvação" (apenas o autor lucano), referiu-se a Jesus, como o salvador universal (Lc 2,30; 3,6 e At 28,28). A salvação trazida por Jesus distingue-se por uma série de elementos característicos³⁰.

A temática da universalidade da salvação ressoa desde o início do Terceiro Evangelho: "καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ/e toda carne verá a salvação de Deus" (Lc 3,6; 2,30-32; 3,4-6; 24,44-49; At 1,6-8). Não há nenhum livro bíblico que enfatize, com o mesmo vigor que Lucas, a participação de Israel e dos gentios no plano divino de salvação. Porém, deve-se enfatizar que esta não é uma abertura aos pagãos baseada na oposição a Israel. A difusão da Palavra entre os pagãos não é contra Israel, pelo contrário, está em continuidade com a história

²⁸ FABRIS, R.; MAGGIONI, B. Os Evangelhos II, p. 11-23; LOHSE, E., Introduccion al Nuevo Testamento, p. 154-155; CASALEGNO, A., Lucas a caminho com Jesus missionário, p.38. Para este último, porém, a única divergência é colocada na seção, entendida a partir de Lc19,45–21,38. Já L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 15-184 diverge na primeira parte, ficando: Lc 1,5–4,13; nas demais encontrou concordância conforme a proposta descrita. Para RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 12-13, o Evangelho segundo Lucas compõe-se de sete seções: 1^a) Lc 1,5–2,52; 2^a) Lc 3,1–4,44; 3^a) 5,1–6,11; 4^a) Lc 6,12–9,50; 5^a) Lc 9,51–19,46; 6^a) Lc 19,47–21,38; 7^a) Lc 22,1–24,53.

²⁹ De acordo com GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 492-493, Mc o utiliza 18 vezes, Mt tem 80 ocorrências e Jo 52. No Evangelho segundo Lucas o título "σωτήρ/salvador", aplicado a Jesus maciçamente: 103 vezes no Evangelho e 107 nos Atos dos Apóstolos, na maioria das vezes é marcado de conteúdo histórico-salvífico. Jesus é constituído Senhor com sua exaltação (ressurreição, ascensão) e senta-se à direita de Deus de acordo com as Escrituras (Sl 110 em At 2,36; 4,34; Lc 20,42-43), tornando-se, assim, o Senhor da história: aquele que a dirige e a conclui pelo Espírito.

³⁰ Segundo GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 492: a) há uma espessura concreta e visível (Lc 4, 18); b) uma caracterização messiânica-escatológica (Lc 19,9-10); c) dirigese principalmente aos pobres e pecadores (Lc 15); d) tem escopo universal.

da salvação vivida por Israel (Is 40,3-5). Para o autor lucano, a salvação é oferecida e anunciada antes de tudo a Israel, que precisa tanto quanto as nações gentílicas.³¹

Segundo Grilli, a ação salvífica de Deus está ligada à responsabilidade humana, porque o dom (At 5,31; 11,18) não é um objeto, mas uma relação que chama o homem à conversão. A salvação, portanto, é, ao mesmo tempo, alegria e chamado à conversão. Em primeiro lugar, um dom e, como tal, alegria e convite à alegria, como destacam os anúncios de salvação (Lc 1,14.28.41.44; 6,23) e a sua realização no advento do salvador (Lc 2,10), em seus milagres (Lc 10,17; 13,17; 19,37), na conversão que realiza a sua mensagem (Lc 15) e na sua ressurreição (Lc 24,52). Junto com o dom e a alegria, entretanto, Lucas enfatiza fortemente o aspecto moral da "μετάνοια/conversão" (Lc 5,32; 13,1-5; 19,1-10; At 3,19; et alli). Isso significa que Lucas articula, de forma decisiva, o tema da salvação ao âmbito da responsabilidade pessoal³².

A perícope escolhida para este trabalho se insere na chamada viagem para Jerusalém ou, como dito acima, caminhada rumo a Jerusalém. Trata-se de uma construção fictícia com uma topografia vaga; torna-se, assim, vã qualquer tentativa de reconstrução com exatidão do itinerário que Jesus percorreu. Seja qual for o trajeto, o evangelista indica várias vezes o nome da cidade: "tomou o caminho de Jerusalém" (Lc 9,51.53); "Jesus atravessava cidades e aldeias ensinando e encaminhando-se para Jerusalém" (Lc 13,22; 17,11); notando que Jesus está a caminho para a cidade, frisa que não é conveniente que um profeta morra "fora de

³¹ De acordo com GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 493-494, o hagiógrafo retoma algumas tradições judaico-cristãs de tendência centrípeta, que integram os pagãos na história do povo messiânico, tidos à luz do universalismo paulino, que desmascara as falsas barreiras de Israel para manter sua verdadeira identidade. O universalismo nasce da fé de Israel e é lido pelo autor lucano como uma dimensão profunda do plano salvífico de Deus, manifestado a Israel.

³² GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 494-495. Ainda de acordo com o mesmo autor, o arrependimento e a conversão são tarefas e responsabilidades da humanidade (Lc 13,1-5; 15; 16,30; 24,47): uma ação (ποιεῖν) entendida como fazer, prioritária que os envolve inteiramente em obras de verdadeira conversão (At 26,20). A conversão estabelece uma nova relação com Deus (Lc 12,2-12; 21,12-19, mas também com o ambiente comunitário, onde o arrependimento para com Deus e o perdão dos irmãos são vividos de maneira semelhante (Lc 17, 3-4). A mesma oração (o autor lucano constrói sua narrativa colocando Jesus em oração em nove ocorrências: Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18; 9,29; 10,21; 11,1; 22,32; 23,34) torna-se no Evangelho segundo Lucas uma assunção da responsabilidade e uma invocação a Deus, para tornar-se responsável pelas necessidades dos homens (Lc 18,1-8,9-14). A importância que o hagiógrafo dá ao tema da responsabilidade pessoal também é evidenciada pela urgência do anúncio da Palavra (tema essencial dos Atos dos Apóstolos) e da chave constantemente atual na qual o autor sagrado interpreta os fatos: há que discernir o momento presente (Lc 12,54), carregar a cruz todos os dias (Lc 9,23), agir com perseverança (Lc 8,15; 21,19). A salvação se torna a regra da vida diária.

Jerusalém" (Lc 13,33). No final da seção, nota, ainda, que Jesus está "subindo a Jerusalém" (Lc 18,31; 19,28), e que está próximo da cidade (19,11)³³.

A estrutura da unidade literária da seção apresenta um evidente caráter fragmentário. As perícopes, na maioria dos casos, estão relacionadas por meio de expressões genéricas como "μετὰ δὲ ταῦτα/depois disso" (Lc 10,1); Έν αὐτῆ τῆ ὅρᾳ/naquele momento" (Lc 10,21; 13,1); "ἐν αὐτῆ τῆ ὅρᾳ/na mesma hora" (Lc 13,31); "Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινι/Ε aconteceu que estando ele em certo lugar" (Lc 11,1); "Καὶ ἐγένετο ἐν τῷν σαββάτῳν/Ε aconteceu no sábado" (Lc 14,1). Também as frases: "εἶπεν πρὸς αὐτούς/disse-lhes também [ainda]" (Lc 11,5); "Ελεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις/Disse também às multidões" (Lc 12,54); "Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς/Ε dizia aos seus discípulos" (Lc 16,1; 17,1.22); "Εγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα/Ε enquanto ele dizia estas coisas" (Lc 11,27); "ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι/estando [ele] ainda a falar" (Lc 11,37); aqui são citados apenas alguns textos, os quais possuem a mesma função. Na seção, prevalecem as exortações aos fiéis, reduzindo-se a quatro milagres (Lc 13,14-17; 14,1-5; 17,12-19; 18,35-43). Embora haja núcleos temáticos, e as perícopes sejam colocadas em certa continuidade, não é fácil descobrir a relação que existe entre elas³4.

À luz do trabalho redacional, compreende-se porque algumas perícopes não foram colocadas num lugar mais adequado. Por exemplo, as invectivas contra as cidades de Corazim, Betsaida e Cafarnaum, localizadas à beira do lago da Galileia (Lc 10,13-15), aparecem no relato lucano depois de Jesus ter deixado essa região. Já as maldições contra Jerusalém (Lc 13,34-35) são relatadas, ao contrário, bem antes de Jesus chegar ao centro do judaísmo. Esses elementos mostram que a seção da viagem é mais um motivo literário do que uma trajetória de fato³⁵. Além disso, apesar de o contexto situacional de Jesus ser um meio rural, há certa insistência do

3

³³ CASALEGNO, A., Lucas a caminho com Jesus missionário, p. 129-130, revela que as indicações de movimento, apontando a cidade, contribuem para destacar que Jesus está sempre em viagem. O autor sagrado orienta sua construção literária para a cidade sagrada, quer a seção da infância (Lc 1–2), quer o relato das tentações (Lc 4,1-13). O verbo "πορεύεσθαν/andar", com seus derivados, se encontra várias vezes no início da narração (Lc 9,51.53.56.57), para ser retomado em vários momentos estratégicos (Lc 10,38; 13,31.33; 14,25; 17,11; 19,1), assim como o verbo "ἔρχεσθαν/ir" (Lc 10,1b; 14,1; 18,37; 19,1), junto com o termo "ὁδῷ/caminho" (Lc 9,57; 10,4). São esses os meios literários, utilizados por Lucas para dar unidade à seção.

³⁴ CASALEGNO, A., Lucas: a caminho com Jesus missionário, p. 131.

³⁵ CASALEGNO, A., Lucas: a caminho com Jesus missionário, p. 132, mostra que o autor sagrado parece destacar Jesus como um viajante, em contínuo movimento, pregando e anunciando a boa nova do Reino de Deus (Lc 8,1), realizando sua tarefa de pregador itinerante e de profeta, anunciada desde a pregação na sinagoga de Nazaré.

evangelista em fazer a repetição de algumas palavras que se tornam chave para entendermos seu Evangelho³⁶.

Para Casalegno, a extensão da seção põe o problema da sua organização. Infelizmente, não há estudos exaustivos sobre a questão. Ao considerar os sumários, as indicações de espaço e de tempo, a mudança dos personagens e o desenvolvimento das temáticas é possível oferecer um esquema de divisão. Os dois sumários frisando a motivação do caminho de Jesus para a Cidade Santa chamam a atenção. Em cada um, encontra-se o termo "Jerusalém" nunca mencionado até Lc 18,31, quando Jesus, deixando Jericó, começa verdadeiramente subir à cidade: "Καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱεροσόλυμα/[Jesus] atravessava cidades e aldeias, ensinando e encaminhando-se para Jerusalém" (Lc 13,22); "Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας/Ε como ele se encaminhasse para Jerusalém, passava através da Samaria e Galileia" (Lc 17,11)³⁷.

Em comparação com os outros Evangelhos, Lucas tem um bloco com cerca de 600 versículos próprios. Sua perspectiva teológica não é fruto de escolhas privadas ou preferências pessoais e, sim, reflete preocupações e questionamentos do ambiente cristão em que vive e atua. A história da Igreja primitiva é o espelho ideal para o hoje em que Lucas vive e para a vida de suas comunidades. Assim, é possível descobrir questões e preocupações, exigências e aspirações dos cristãos que estão ao redor de Lucas e para os quais ele redigiu seu Evangelho³⁸.

-

³⁶ MOSCONI, L., Evangelho de Jesus Cristo segundo Lucas: para ser discípulos missionários hoje, p. 30 indica que a palavra "cidade" aparece 40 vezes (em Mateus, 26 vezes; em Marcos, 8 vezes). É pelas cidades que Jesus anda muito: "Devo anunciar a Boa Notícia do Reino de Deus também às outras cidades…" (Lc 4,43). "E foi para as cidades que Jesus enviou seus 72 discípulos" (Lc 10,1). "Pessoas de todas as cidades iam até Jesus" (Lc 8,4). Conforme Lc 5,12, Jesus cura um leproso dentro de uma cidade; fato estranho, porque leprosos não podiam entrar nas cidades (Lv 13,45-46). Em Mt 8,1-4, o mesmo fato aconteceu quando Jesus descia da montanha, fora da cidade… Foi para a cidade de Jerusalém que Jesus tomou a firme decisão de ir (Lc 9,51); e é essa cidade que mata os profetas (Lc 13,34) e o maior dos profetas, Jesus de Nazaré (Lc 23,1-5).

³⁷ CASALEGNO, A., Lucas: a caminho com Jesus missionário, p. 137.

³⁸ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos II, p. 16. Já para SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 8, o autor sagrado desenvolve sua teologia à medida que avança no livro. Ao passo que desenvolve suas narrativas, ele consistentemente acrescenta mais compreensão à sua teologia. Este desenvolvimento progressivo da teologia lucana expõe temas contínuos em suas narrativas, que abordam questões, como: o Reino de Deus, a oração e a conversão. A consistência na implementação desses temas mostra que eles foram essenciais para seu propósito narrativo. Evidências dessas temáticas são encontradas em quase todas as partes da obra lucana. No entanto, alguns temas são mais evidentes e enfatizados por Lucas em diferentes momentos. Na parábola do fariseu e do coletor de impostos, os temas enfatizados são: a justificação, o julgamento e a oração. O tema principal é a justificação, todos os outros subtemas aparecem abaixo dele.

A queda de Jerusalém em 70 d.C. é marcante para entendermos a comunidade lucana e os objetivos da redação do Evangelho. Os conflitos com o judaísmo oficial ficaram para trás. Nas cidades helenizadas da bacia do Mediterrâneo oriental, o movimento cristão tinha autonomia. A separação do ambiente e da cultura judaica é ocasião para se repensar a própria identidade. É a ocasião de rever seu relacionamento com a tradição bíblica que alimenta a mensagem de Jesus e com a cultura subjacente a essa mensagem. As ocorrências do ano 70 provocaram amadurecimento histórico na experiência cristã, contribuindo para redimensionar alguns extremismos de matriz apocalíptica (At 1,6.11)³⁹.

O evangelista Lucas, por um lado, é sensível e atento a esta mudança cultural da experiência cristã e à nova situação das comunidades; por outro, tem viva consciência da continuidade histórica da mensagem transmitida pela primeira geração. Sua mensagem evangélica responde a esta exigência de fundo: uma retomada e um repensar da tradição na nova perspectiva cultural e histórica de sua Igreja. Pode-se tentar uma síntese desta mensagem teológica de Lucas percorrendo dois filões centrais de seu Evangelho num rápido corte: a figura de Cristo e o estilo de vida dos discípulos⁴⁰.

2.2 Destinatários

Captar a situação de uma igreja cristã nos últimos decênios do século I, no testemunho implícito do hagiógrafo, não é uma tarefa simples ou sem riscos. É um trabalho que deve ser feito com todo o cuidado, sem pretender, certamente, descrever uma igreja e sua vida, mas coletar — dentro da escrita lucana — todo material que traga à tona, ao menos, algumas características salientes pode ser um bom serviço exegético. Estudos recentes têm procurado identificar a Igreja para a qual o autor sagrado escreve seu Evangelho e sobre o qual, com probabilidade, é

³⁹ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos II, p. 16.

⁴⁰ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos II, p. 17. Para MARCONCINI, B., Os Evangelhos Sinóticos, p. 151, o autor lucano escreve o seu Evangelho em uma cidade helenista, por volta do ano 80 (com a possível diferença de alguns anos), mais provavelmente da Grécia, sem que, contudo, possa-se excluir Alexandria ou mesmo Cesareia. Inaceitáveis são tanto a data antiga (antes do ano 70), com base no final dos Atos dos Apóstolos, como a tardia (por volta do ano 95).

possível traçar alguns atributos inconfundíveis, deduzidos do próprio Evangelho lucano⁴¹.

Essa comunidade abranda fortemente a expectativa escatológica e corre o risco de uma volta ao paganismo. A Igreja, ao refletir sobre o passado, está em busca dos pontos de contato entre a sua geração e a apostólica, desejando também religar-se ao AT. Em suma, parece uma Igreja que necessita de conversão. Essa palavra, μετανοία em grego, está presente catorze vezes no Evangelho segundo Lucas e onze nos Atos dos Apóstolos. O bloco das parábolas dos capítulos 13–16 insiste no binômio "ἀπολωλώς-εύρέθη/perdido-encontrado" (assim ocorre nas parábolas da ovelha e da dracma perdidas e do pai misericordioso). A síntese do Evangelho parece consistir nesta frase: "ἦλθεν γὰρ ὁ υίὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός/o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido" ⁴².

Alguns estudiosos do passado acreditavam que Lucas havia escrito para destinatários não cristãos e que o texto tinha, portanto, um propósito missionário de conversão à fé em Cristo. Hoje prevalece, de longe, a convicção de que o evangelista se dirigia a uma comunidade constituída por cristãos vindos dos "gentios" ou de grupos judeu-helenistas convertidos ao cristianismo, que questionaram a recusa da fé em Jesus como Cristo pelas lideranças judaicas, e, de outro modo, a aceitação de sua mensagem pelos pagãos. Cristãos, portanto, que buscam aprofundar os fundamentos de sua fé em Jesus como Cristo. Este espelho da realidade é bem evidenciado pelo prólogo, dirigido ao ilustre Teófilo, que certamente foi uma pessoa notável no mundo greco-romano. O autor lucano, ao se

⁴¹ LACONI, M., San Luca e la sua Chiesa, p. 13-20. Para BOTHA, P. J. J., Community and conviction in Lucke-Acts, p. 151, a sociedade em que o hagiógrafo escreve se encontra em um tempo marcado pela "fluidez" de novas formações sociais em que mercadores, artesãos e libertos procuravam por patronos poderosos e eles mesmos se apresentavam como patronos. Embora alguns dos primeiros cristãos fossem relativamente ricos, é bastante improvável que eles derivassem dos grupos dominantes tradicionais. Em vez disso, os patronos e líderes do movimento de Jesus devem ser procurados entre aqueles cuja origem ou fonte de renda os condenou a uma existência restrita, mesmo que fossem ricos.

⁴² Para MARCONCINI, B., Os Evangelhos Sinóticos, p. 151-153, os aspectos e campos mais necessitados de conversão dizem respeito ao preocupante e progressivo enfraquecimento da fé, como resulta de uma enigmática pergunta ao final do episódio da viúva que pede com insistência a justiça ao juiz desonesto: "O Filho do Homem quando vier, será que encontrará a fé sobre a terra?" (Lc 18,8); o enfraquecimento do ímpeto pela procura do Reino (Lc 16,8); a superficialidade ao encarar as exigências da vocação cristã; a volta a um comportamento mundano, que torna a pessoa vítima de satanás, cujo domínio se torna cada vez maior (Lc 11,24-26); o pouco senso de responsabilidade dos líderes da comunidade, indicado no texto: "A quem muito foi dado, muito será pedido; a quem muito foi confiado, muito será exigido" (Lc 12,48).

dirigir a ele, se dirige a todos quantos pertencem aos "povos", como ele, para dar conta da sua fé através do vínculo com as profecias de Israel e da certeza da tradição transmitida⁴³.

Laconi e Conzelmann são concordes de que, quando compôs sua obra, o autor lucano reflete em sua trama textual uma Igreja que se revela pressionada entre duas posições opostas: por um lado, não se havia perdido o sentido da "iminência" da vinda escatológica de Cristo (a questão é: que tipo de iminência?) Mas, por outro lado, era claramente consciente de que o tempo passava e que deveriam viver o Evangelho fazendo "história". Os fatos são óbvios: o evangelista está em diálogo com uma igreja em sérios problemas e escreve para apoiá-la e ajudá-la na descoberta constante de sua autenticidade⁴⁴.

2.3 A obra lucana

O Evangelho segundo Lucas e o livro dos Atos dos Apóstolos não constituem duas obras independentes, destinadas a reunir dados sobre Jesus (Evangelho) e sobre a Igreja primitiva (Atos dos Apóstolos), na forma de uma crônica de fatos e ditos de personagens importantes, mas uma obra dupla (apenas mais recentemente se começou a falar nos meios exegéticos da "dupla obra lucana") destinada à edificação da sua comunidade de seguidores, escrita na forma de díptico: dois livros formando um único volume. Segundo Rius-Camps, a repetição dos mesmos temas no fim do Evangelho (Lc 24) e no começo dos Atos (At 1,3-14) liga os dois livros. O prólogo do Evangelho é válido para ambos, como demonstra o fato de que, no início do segundo livro, se faça referência aos conteúdos do "primeiro livro/πρῶτον λόγον" (At 1,1), referentes àquilo tudo "Ιησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν/que Jesus

⁴³ GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 251-252. Este mesmo autor (GRILLI, M., Vangeli sinottici e Atti degli apostoli, p. 253-254), ao considerar a pragmática linguística do texto aponta que o contexto comunicativo revela a questão sobre a compreensão de Jesus e sua obra nas comunidades judaico-helenistas da diáspora. São cristãos como Teófilo (Lc 1, 1-4 e At 1), vindos do judaísmo helenístico, que se perguntam qual é a identidade e a missão de Jesus à luz do mistério histórico-salvífico expresso no AT. Esta é uma questão fundamental para aqueles que abraçaram a fé em Jesus o Messias, indo além da rejeição expressa por muitos membros da população judaica (At 28,24-28). O contexto helenístico levanta questões específicas sobre a identidade de Jesus e sobre sua própria identidade, diferentes daquelas que poderiam concernir aos judeu-cristãos de Jerusalém ou aos palestinos. Por essa mesma perspectiva, RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 11 indica que os primeiros fiéis ao seguir o modelo de Jesus e ao refazer o processo que eles mesmos se viram obrigados a percorrer até chegar a compreender e assimilar sua mensagem.

⁴⁴ LACONI, M. San Luca e la sua Chiesa p. 22-23: CONZEL MANN, H. The Theology of St.

⁴⁴ LACONI, M., San Luca e la sua Chiesa, p. 22-23; CONZELMANN, H., The Theology of St. Luke, p. 95-97.

começou a fazer e a ensinar" e à "missão" encomendada por ele aos apóstolos, ao mesmo tempo que se repete o nome de "Teófilo45" como destinatário único da obra⁴⁶. Além disso, a estratégia, o estilo e as ideias teológicas do primeiro e do segundo livros estão em harmonia e as diferenças podem muito bem ser explicadas pela diversidade de fontes e circunstâncias de composição. É difícil entender uma das duas obras sem a outra. Marcos e, sobretudo, Mateus insistiram em continuar a obra de Jesus na missão dos discípulos, mas só Lucas mostra a realização dessa missão após a ascensão. É um elemento decisivo para compreender a conexão entre a história presente e a obra salvífica de Cristo. Graças a essa convergência, os escritos lucanos ocupam lugar de destaque no NT, não só por seu volume (Evangelho e Atos, juntos, contêm 2.157 versículos, enquanto Mateus tem 1.068 e Marcos 661), mas, também, por sua precisão linguística, abordagem peculiar e por sua profundidade teológica⁴⁷. Não se trata de uma simples exposição dos fatos, visando compor uma história de Jesus ou da Igreja. Trata-se, antes, do que, hoje, chamaríamos uma "catequese de adultos", destinada a aprofundar as questões relativas à fé/adesão a Jesus e a sua mensagem. Seu projeto é um discurso teológico que incide na vida das comunidades cristãs em seu compromisso concreto⁴⁸.

Uma das características mais notáveis da obra lucana é a elaborada concretização histórica, geográfica e social que dá as boas novas a respeito de Jesus como salvador dos perdidos e dos humildes, a Igreja emergente e os atos salvadores de Deus na história humana. Fornece detalhes sobre as pessoas, os grupos, as instituições, os lugares, as datas e os eventos em torno de Jesus e do movimento cristão primitivo, que aqui estão contidos mais do que em qualquer outro escrito do

⁴⁵ Para CHARPENTIER, E., Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles, p. 214, especula-se que possa ter sido um patrocinador da produção e difusão do texto, o que à época exigia muitos recursos.

⁴⁶ Segundo RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 9, atividade e o ensino de Jesus narrados no Evangelho permitem julgar, por analogia ou contraste, as tendências existentes no seio da Igreja primitiva que aparecem nos Atos. Para GRILLI, M., Vangeli sinottici e Atti degli apostoli, p. 231, desde o final do segundo século, a Tradição expressou a crença de que o Terceiro Evangelho e os Atos dos Apóstolos foram escritos pela mesma mão. O mesmo diz MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R., Evangelho sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 267.

⁴⁷ GRILLI, M., Vangeli sinottici e Atti degli apostoli, p. 231. Ainda em outra obra (Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 243-247), Grilli avalia a obra lucana como um homem em viagem. O tema do Caminho não é apenas um tema lucano, mas antropológico e primorosamente bíblico. Poderia muito bem ser uma definição lucana sobre o ser fiel a Cristo; Lucas também insiste nisso: de fato, em Atos 9,2, os crentes são definidos como "τινας εὕρη τῆς 'Οδοῦ/aqueles que pertencem ao Caminho". O caminho é um dos termos mais comuns da linguagem humana, tanto empírica quanto figurativa. Para Lucas existe uma terra e existe um futuro. A viagem tem uma meta! A obra lucana ensina o caminhante a andar nesta terra olhando para a meta.

⁴⁸ RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 11;

NT. A função desse detalhe, no entanto, não é simplesmente fornecer um pano de fundo "realista" para uma mensagem essencialmente independente, mas, sim, dar a essa mensagem um conteúdo e forma concretos no espaço, no tempo e na interação humana⁴⁹.

Entre os meios pelos quais Lucas escolheu para concretizar a mensagem e o significado das boas novas encontra-se a descrição de duas instituições básicas do judaísmo e do cristianismo primitivo: o Templo e a Casa (οἶκος). Quantitativamente, as referências de Lucas a essas instituições superam em número as de qualquer outro escrito do NT. Qualitativamente, Templo e Casa constituem elementos-chave no Evangelho segundo Lucas sobre o Reino de Deus na história humana. Embora este trabalho do autor lucano seja reconhecido, pouca atenção tem-se dado entre a oposição deliberadamente traçada entre o binômio Templo/Casa e as ramificações sociais e ideológicas desse contraste na narrativa de Lucas-Atos⁵⁰.

2.3.1 Características de Lucas e Atos

Sobre os atributos da obra lucana, graças às próprias fontes, o terceiro evangelista amplia as suas considerações sobre a vida de Jesus. No início, com a seção chamada de Evangelho da Infância (Lc 1–2), ao longo da vida, introduzindo muitos ensinamentos e, no final, com as aparições pascais (Lc 24,13-53). A novidade diz respeito à "Seção da viagem" (Lc 9,51–18,14), que amplia o lugar de atuação de Jesus à sua pregação na Samaria, além da pregação na Galileia (Lc 4–9) e em Jerusalém (Lc 9–24). O "elemento" Samaria, fora das fronteiras judaicas, tem uma característica missionária e de antecipação do destino universal da mensagem

⁴⁹ Segundo ELLIOT, J. H., Temple versus Household in Luke-Acts: A contrast in social institutions, p. 88-89, Lucas escreve tanto como historiógrafo quanto como teólogo. Seu objetivo teológico é convencer o público cristão da certeza das coisas que lhes foram ensinadas (Lc 1,1-4) para fortalecer a fé e o compromisso. Seu método para fazer isso é o de um historiador. "Διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων/*As ações que foram realizadas entre nós*" (Lc 1,1), recebem um perfil histórico, social e geográfico porque, para Lucas, o teólogo, Deus salva na e através da história humana, e para Lucas, o historiador, o árbitro final da verdade é o registro histórico e social. ⁵⁰ ELLIOT, J. H., Temple versus Household in Luke-Acts: A contrast in social institutions, p. 89; VAN AARDE, A. G., The most high God does live in houses, but not houses built by men..., p. 57, indicam que o autor se vale do termo *Household* para compor um contraponto ao Templo. Dessa forma, a utilização do termo não se restringe à Casa enquanto tal, mas faz referência ao aspecto de uma Igreja doméstica, talvez mais circunscrita à(s) família(s) que abraçavam o cristianismo nascente.

evangélica, o que se torna constantemente evidente nos Atos dos Apóstolos. Nesse texto, toda a narração volta-se para Jerusalém, de que fala o início (At 1,4-5) e o final do Evangelho (Lc 24,52), formando uma verdadeira inclusão, e da qual parte a evangelização após a experiência do Espírito (At 2,1)⁵¹.

O autor lucano não se contenta com a exposição ordenada dos fatos relativos a Jesus e decide compor um segundo livro com a finalidade de seguir o desenvolvimento interior da "boa notícia" nas primeiras comunidades. Segundo Rius-Camps, subjacente a esse propósito, adivinha-se a situação das comunidades "teófilas", a que o hagiógrafo dirige sua dupla obra, e seus problemas mais importantes⁵². Brown afirma que as diferenças teológicas entre Atos dos Apóstolos e as cartas paulinas poderiam encontrar explicação no repensar do evangelista sobre alguns acentos da teologia paulina, que – após a morte de Paulo – não respondia mais aos problemas da época⁵³. O autor lucano separa o Evangelho e Atos em seções literárias, mas seus temas teológicos percorrem todos os seus escritos. Além disso, começa-se a parábola aqui estudada fornecendo um panorama logo no versículo inicial (Lc 18,9)⁵⁴.

Geralmente é dito que Atos dos Apóstolos é um livro missionário e, dele, muitos exemplos missionários foram derivados. Não podemos, porém, negar o fato de que Atos dos Apóstolos nos mostra como o evangelho partiu de Jerusalém para convencer, primeiro, os judeus da Diáspora, junto com seus seguidores "tementes a Deus". Paulo se dedicou também à conversão de Israel e dos visitantes das sinagogas dos gentios. A Igreja mãe em Jerusalém permaneceu no centro do palco. Essa posição central de Jerusalém, a cidade do templo, é, como no Evangelho de

⁵¹ Segundo MARCONCINI, B., Os Evangelhos Sinóticos, p. 154-155, ao longo da viagem, o objetivo, atingir a Cidade Santa, é constantemente mantido (Lc 9,51; 13,22; 17,11; 18,31; 19,28), ao passo que perdem interesse ou até desaparecem cidades e localidades célebres nos dois primeiros sinóticos, como Tiro (Mc 7,24; Mt 15,21), Cesareia (Mc 8,27), Betânia (Mc 14,3). A existência de um plano transparece também em alguns temas recorrentes como a oração (Lc 3,21; 6,12; 9,18; 11,1; 18,1), a necessidade de conversão (Lc 7,36-50); 13,1-9; 19,1-10), a riqueza e a pobreza (Lc 6,20-24; 12,13-21; 16,9-14), a atenção voltada para os momentos de convívio (Lc 5,29-39; 11,37-54; 14,1-24; 22,14-30) recorrentes também após a ressurreição (Lc 24,30-39) e retomados nos Atos dos Apóstolos (At 1,4).

⁵² RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 12.

⁵³ BROWN, R., Introduzione al Nuovo Testamento, p. 448. Para LOHSE, E., Introducción al Nuevo Testamento, p. 161, no que diz respeito a Lc, não há sinais da teologia paulina. Nem a parábola do filho pródigo (Lc 15,11-32) nem a do fariseu e do publicano (Lc 18,9-14) nos dão uma conexão direta com a doutrina de Paulo sobre a justificação.

⁵⁴ SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 13.

Lucas, notável no início e no final do livro de Atos dos Apóstolos. Dessa forma, conclui-se que ambos os livros possuem uma composição uniforme⁵⁵.

Em Lc 9,51, o autor lucano dá um registro de viagem que termina em Lc 19,28, quando Jesus se prepara para entrar em Jerusalém. No livro de Atos dos Apóstolos, se lê como Paulo segue sua jornada a Jerusalém para entregar a coleção das igrejas do mundo helenístico (Lc 19, 21). No Evangelho, vê-se como a cidade do templo e os sacerdotes rejeitam Jesus, enquanto, em Atos, é mostrado repetidamente como o Templo e seus adeptos rejeitam o Evangelho (os apóstolos são presos no Templo At 4,3; 5,18). Estêvão é apedrejado até a morte por causa de suas palavras sobre o Templo (At 6,8–8,1a). Paulo é feito prisioneiro no Templo⁵⁶ (At 24,6). E, em todos os lugares da Diáspora, mesmo em Roma, a maioria dos judeus declara sua solidariedade a Jerusalém na rejeição do Evangelho. Lucas e Atos revelam a ampla rejeição do verdadeiro messias pelos líderes do povo judeu e a negação da legitimidade de seus mensageiros é enfatizada⁵⁷.

O Evangelho segundo Lucas é sempre comparado com o de Marcos e o de Mateus. Acredita-se que Lucas tenha trabalhado algum material e ideias deles em seu Evangelho, que então só pode ser considerado como um esforço para "desescatologizar" sua redação a fim de superar uma crise na Igreja sobre uma tão aguardada vinda de Jesus. Mas, considerado em seu contexto, o Evangelho também ensina um *Naherwartung*⁵⁸. Apenas Lucas relaciona esse *Naherwartung* com a expectativa da destruição de Jerusalém⁵⁹.

55

⁵⁵ VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 51.

⁵⁶ O item 2.3.3 deste capítulo é dedicado a este assunto na perspectiva do Terceiro Evangelho.

⁵⁷ VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 51 revela que a acusação de que Lucas nega a redenção pelo sangue de Cristo é infundada (At 20,28), mas é verdade que ele acentua a rejeição de Cristo Jesus pelos judeus. Diante do exposto, este fato se torna ainda mais evidente e claro. Lucas pinta um quadro bem definido da vinda do Messias e a atitude dos judeus em relação a ele. Igual similaridade a este respeito é demonstrada no Evangelho de João. Jesus veio ao seu próprio povo (Jo 1,11), ao templo e a casa dos seus Pais (Jo 2,16), mas nenhum destes o aceitou. Lucas mostra esses acontecimentos em detalhes (Lc 1,3) e, dessa forma, informa ao ilustre Teófilo sobre o curso dessas ocorrências.

⁵⁸ VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 56 aponta que o termo alemão significa "*Expectativa próxima*", para se referir a Segunda vinda de Jesus, aguardada pelo movimento cristão primitivo. Muita confiança tem sido dada à opinião de que os Evangelhos sinóticos falam do retorno antecipado de Cristo como seu retorno final. Nesse aspecto, apenas Lucas deveria ter atrasado a ação ao distinguir entre a destruição da cidade e do templo, por um lado; e um retorno posterior de Cristo, por outro. Desta forma, ele é saudado como tendo superado uma crise na Igreja e posto fim ao *Naherwartung* do Último Dia. É verdade que na história da Igreja nenhum traço pode ser encontrado de que tal crise tenha existido e isso por si só é suficiente para relegar esta teoria ao reino da fantasia.

⁵⁹ VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 56.

2.3.2 A oração em Lucas

O termo oração ocorre cerca de setenta vezes no texto evangélico e tem quarenta ocorrências nos Atos dos Apóstolos. O autor lucano ora mostra um Jesus orante, ora convida a comunidade a fazer-se orante. É simples descobrir como o terceiro evangelista, literariamente, cria um Jesus com uma forte inclinação à oração: no batismo (Lc 3,21), após o milagre (Lc 5,16), antes da eleição dos Doze (Lc 6,12) e da confissão de Pedro (Lc 9,18), no momento da Transfiguração (Lc 9,28-29), no Getsêmani (Lc 22,46). É o modelo perfeito de uma oração de adoração, agradecimento, petição e de oferecimento ao Pai, na alegria e no desamparo. Há a "δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν/necessidade de rezar sempre, sem nunca desistir" (Lc 18,1). A oração é para alcançar justiça, mas também a justificação, como acontece no episódio do coletor de impostos que voltou para a casa justificado (Lc 18,14). O hagiógrafo sugere a insistência, como o amigo inoportuno que tem necessidade de pôr à mesa um hóspede (Lc 11,5-8). Dessa forma, a uma Igreja enfraquecida e talvez frustrada, pela insistência sobre a oração, o autor faz entender que a salvação é mais obra de Deus do que do homem⁶⁰.

É igualmente significativo constatar que, em Lucas, numerosas personagens são apresentadas no ato de oração: Zacarias, porque vai ter um filho, e Maria, porque nela Deus operou excelentes maravilhas; Simeão, porque vê a esperada Salvação e os anjos do céu porque anunciam o evento bendito do Deus-conosco; os leprosos que desejam ser curados e os pecadores para serem perdoados. A oração constitui uma espécie de tecido narrativo de fundo, onde as várias narrações se vão inscrever, cruzar e tecer. Logo, que dois homens subam ao Templo para rezar não é um dado surpreendente. Nem sequer que um desses homens seja um fariseu⁶¹,

⁶⁰ MARCONCINI, B., Os Evangelhos Sinóticos, p. 167-168. Segundo MENDONÇA, J. T. C., O Outro que me torna Justo, p. 64, além disso, dos quatro Evangelhos, o texto lucano é o de maior insistência na temática da oração. Diferentemente, porém, entende SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 9: a introdução em Lc 18,9b enfoca o tema da justiça ao descrever as pessoas na audiência de Jesus como "convencidos em si mesmos que são [eram] justos". Mesmo que a oração seja significativa dentro da parábola, para este estudioso o tema central é a justiça. O problema que Lucas aborda é que as pessoas tinham uma perspectiva errada sobre a justiça. Pensavam que a justiça poderia ser alcançada por suas obras.

⁶¹ Para MENDONÇA, J. T. C., O Outro que me torna Justo, p. 65-66; MIRANDA, E. E; MALCA, J. M. S., Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça, p. 98; JEREMIAS, J., Jerusalém nos tempos de Jesus, p. 335, os fariseus, cujo nome corresponde a "os separados, os santos", tidos como a verdadeira comunidade de Israel, era um movimento constituído por leigos que buscavam uma prática perfeita da lei. Viviam em comunidades e davam a maior importância às prescrições relativas ao dízimo, à pureza legal, às horas fixadas para a oração, bem como a toda a espécie de *opera*

para quem a oração "era uma atividade quase de rotina". O que confere ao começo da parábola um caráter abrupto, propositadamente para "escandalizar os ouvintes", é a presença de um coletor de impostos⁶².

Assim como a parábola precedente, da viúva e do juiz injusto (Lc 18,1-8), a narrativa aqui em destaque também é retirada da fonte particular do evangelista, fonte "L". O que não está tão claro é se ambos os textos formavam uma unidade em "L" por uma coincidência na temática comum: a oração. De qualquer forma, não parece provável que esta segunda parábola seja entendida como um corretivo à precedente; isto é, os discípulos devem insistir acima de tudo em implorar a misericórdia de Deus, em vez de importuná-lo com seus pedidos. Além disso, esse recurso introdutório serve como instrumento para que seu leitor não caia em uma confusão interpretativa, funciona como um cenário hermenêutico que faz com que seu leitor absorva o significado preciso do desenvolvimento da parábola e apresenta todas as características das composições pessoais do autor lucano⁶³.

Para Gourgues, a parábola de Lc 18,1-8 exorta à persistência na oração no seio da provação e na espera de uma intervenção escatológica que tarda. A narração alegórica na qual o conjunto de elementos se aplica a qualquer oração; porém, mais especificamente Lc 18,6-8, estão de algum modo mais vinculados aos fiéis que, como a viúva, encontram-se mergulhados na injustiça. Assim, esse texto torna-se uma exortação à oração como manifestação da fé que se mantém em meio às

supererogationis (isto é, as boas obras que excediam a estrita determinação do dever). Comerciantes, artesãos e campesinos, pequenos plebeus que não tinham a formação dos escribas, mas suficientemente sérios e firmes para consagrar-se, os fariseus não raramente ostentavam um cerrado orgulho e votavam ao desprezo os 'ammê ha-`ares, que não observavam como eles certas prescrições religiosas.

⁶² MENDONÇA, J. T. C., O Outro que me torna Justo, p. 65.

⁶³ Para FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 854-855, os elementos de tradição que são reunidos em Lc 18, 10-14a parecem ter sofrido ligeiros retoques redacionais. O segmento do v.14cd é uma "duplicata" que reproduz quase ao pé da letra a mesma máxima de 14,11 sobre as boas maneiras em banquetes (Lc 14,7-14). O mesmo aforismo (Lc 14,11) tem seu paralelo em Mt 23,12 e igualmente uma certa relação - embora muito mais questionável - com Mt 18,4. Lucas tem uma tendência incoercível de dispensar todos os tipos de duplicatas. Portanto, é mais provável que o hagiógrafo não tenha feito nada mais do que preservar aqui a conclusão muito genérica que a parábola já tinha em "L", embora – isso sim – ligeiramente retocada para acomodar sua própria formulação em Lc 14,11. Alguns exegetas ainda consideram os segmentos do v.14cd como uma adição redacional do autor sagrado, outros ainda definem tais segmentos como uma "máxima sapiencial". Segundo JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 143, a parábola está ligada à parábola anterior (Lc 18,1-8). Quanto ao tema comum, ambos os relatos tratam basicamente das atitudes que os discípulos de Jesus deveriam ter ao orar, não simplesmente oração, mas importunação, oração insistente e humildade, embora o fariseu e o cobrador de impostos possam referir-se a qualquer tipo ensino, além da oração; SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 12.

dificuldades. A malha narrativa lucana – o Evangelho segundo Lucas é considerado o Evangelho da oração – indica a oração como sendo o "pano de fundo" do conjunto da missão de Jesus: "αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος/ele, porém, se retirava para lugares desertos e ali orava" (Lc 5,16). O autor lucano tem o cuidado, através da experiência de Jesus, de apresentar a oração como um hábito intrínseco de sua existência⁶⁴.

Dessa forma, na parábola do juiz e da viúva tem-se a se enfrentarem a malevolência e a iniquidade, mas quem é persistente termina por ser atendido. No fundo, a oração de súplica proclama sobre Deus a mesma coisa que a de louvor ou a de ação de graças. O aspecto de Deus que se manifesta em relevo na perícope de Lc 18,1-8 é o de um Deus vivo, que se manifesta na vida e na história dos seus. O que o louvor e a ação de graças proclamam, assim, sob o modo da memória, a oração de súplica proclama sob o modo da esperança. Porque o Deus que se manifestou agindo no passado continua agindo agora e sempre. Nesse sentido, pode-se voltar com confiança para um Deus que se conhece vivo e que permanece presente em nossa história⁶⁵.

⁶⁴ De acordo com GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 47-50, para confirmar esta característica basta pensar nos três cânticos de louvor que abrem o Evangelho segundo Lucas: Maria (Lc 1,46-55); Zacarias (Lc 1,68-79); Simeão (Lc 2,49-52). Pode-se pensar também na oração do próprio Jesus, ora ação de graças que sobe ao Pai (Lc 10,21), ora solicitação de perdão para os inimigos (Lc 23,24), e no final entrega confiante da vida nas mãos de Deus (Lc 23,46). Todas essas indicações tecem a "malha" do Evangelho segundo Lucas. Segundo SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 13, Lc 18,1-8 revela como um juiz não deve se parecer, e Lc 9-14 sugere como um juiz justo se parece. Além disso, ambas as passagens compartilham o interesse comum dos humilhados e oprimidos sendo justificados e elevados. O autor, conecta as duas passagens pelos temas que as percorrem, colocando-as em ordem consecutiva.

⁶⁵ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 50-51; SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 12 revelam que se percebe ainda um aspecto interessante na parábola do amigo inoportuno (Lc 11,5-13) e o Painosso lucano (Le 11,1-4): está presente a contestação da ideia de que a oração de súplica seja motivada por interesse. O Pai-nosso faz pedir, pura e simplesmente: "Pai, que teu nome seja santificado, que teu Reino venha a nós" (Lc 11,12). Na parábola, o homem que vem importunar seu amigo nada pede para si mesmo. Tudo o que pede é para o "amigo que acaba de chegar de improviso". De qualquer modo, é impressionante observar que o Pai-nosso precedente a esta parábola faz igualmente pedir para si o que se compromete a dar aos outros: "καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς άμαρτίας ήμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·/perdoa nossas dívidas assim como nós perdoamos a nossos devedores" (Lc 11,4a). É assim impressionante constatar que na aplicação que segue a parábola a dupla de termos: "pedir/dar" seja empregada a propósito de Deus e da oração: "αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν·/pedi, e vos será dado" (Lc 11,9). Ora, em Lc 6,30 a mesma dupla de termos é empregada a propósito da atitude a viver em relação aos outros: "Παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου/Dá a quem te pedir". O autor sagrado parece oferecer uma variante da "regra de ouro" que figura também na mesma passagem: "Καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως/O que quereis que Deus faça por vós, fazei também por eles" (Lc 6,31). É como se a oração de súplica, em lugar de ser puramente interessada, remetesse o leitor à sua responsabilidade, exigindo dele uma espécie de coerência. Porque perdoamos - faz-nos dizer o Pai-nosso - podemos pedir para ser perdoados; porque eu quero dar, argumenta o amigo importuno, peço que me dês.

A perícope da viúva e do juiz injusto indica que o autor lucano compreende que a oração deva ser feita de modo perseverante. Antes de ser escutada, há o momento em que a demanda se vê recusada, em que a porta fica fechada e o juiz persiste em ignorar a viúva. E esse período pode ser uma grande provação para a fé. Provação que chega ao ponto de fazer desistir, com o cansaço de esperar um Deus que não responde, cujas demoras e cujos silêncios fazem considerar irreais tanto Ele como suas intervenções: "Πλὴν ὁ υίὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὐρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς;/O Filho do Homem, quando vier, ainda encontrará fé sobre a terra?" (Lc 18,8b). Os fiéis serão tentados a reagir como o personagem de outra parábola lucana (Lc 12,45): "χρονίζει ὁ κύριός μου ἔρχεσθαι/meu senhor está demorando" constata o servo, o que significa: "ele não vai vir, desisto de esperar", e por isso, vou: "ἐσθίειν τε καὶ πίνειν καὶ μεθύσκεσθαι/comer, beber, embriagar-me" (Lc 12,45)⁶⁶.

O apontamento feito pela narrativa da viúva e do juiz injusto é nítido: perseverar na oração, certos de que Deus escuta e de que intervirá no tempo oportuno. "Προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν/*Orai, para não entrardes em tentação*", exortará Jesus no Getsêmani (Lc 22,40.46), no momento em que ele mesmo se encontra mergulhado na noite, enfrentando os horizontes fechados de sua paixão e a aparente ausência de Deus. A oração mantida nessas condições o tornará capaz de continuar e de enfrentar um destino que inicialmente tinha desejado evitar (Lc 22,42). Ao persistir na oração perante os desafios, o Jesus lucano torna-se modelo aos fiéis diante da tentação do desânimo, no desejo de nada mais esperar pelo que se suplica, da perda da fé frente aos silêncios de Deus. Expressão da fé, a oração é também um fator dela, por assim dizer. Lugar privilegiado em que a fé se conserva viva, em particular nos momentos difíceis em que, além da provação que atravessam, as comunidades têm de enfrentar o silêncio aparente de Deus⁶⁷.

-

⁶⁶ Além disso, segundo GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 51; SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 12, o próprio Jesus lucano previne (Lc 18,7) essa experiência dolorosa do silêncio de Deus que ainda poderá ocorrer, para os crentes e para as comunidades, em plena travessia de um tempo de provação, como a perseguição, em que se mostra particularmente difícil de viver a fé.

⁶⁷ De acordo com GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 51-53, a oração não deve ser concebida como uma campainha. Por pertencer ao registro das relações interpessoais, supõe uma capacidade de dar lugar ao outro. A fé e a confiança fazem esperar d'Ele o que há de melhor, ainda que isso não corresponda exatamente ao que foi pedido. Os fiéis batem, demandam, procuram, como o próprio Deus espera que façam. Mas, ao mesmo tempo, os crentes confiam e consentem em deixar a Deus sua margem de liberdade: "Seja feita a vossa vontade". Sem dúvida, essa demanda não figura na versão do Pai-nosso transmitida no Evangelho segundo Lucas (Lc 11,2-4). Encontra-se, porém, no coração da oração de Jesus no Getsêmani (Lc 22,42). Pelo que implica de confiança, de

Para Fitzmyer, Lc 18,9-14 reitera a mesma mensagem das três narrativas do capítulo 15, enquanto "parábola da misericórdia". Deus derrama sua compaixão, sua justiça sobre um coletor de impostos que parece arrependido e atônito ao reconhecer diante dele a maldade de seu comportamento. O contraste entre as duas figuras, decididamente antitéticas, não só por suas respectivas situações no Templo, mas principalmente pelos termos de sua oração, falam por si. Mesmo antes de chegar à conclusão (14a), o leitor percebe a mensagem da parábola. Segundo Fitzmyer, o texto não diz expressamente qual foi o pecado do fariseu ou em que consistiu a correção do coletor de impostos. Jesus deixa essas intimidades ao julgamento de Deus ou à fantasia do ouvinte. Ele se limita a declarar que um "desceu justificado para sua casa", e o outro não⁶⁸.

2.3.2.1 O fariseu em oração

Em sua oração, que é de ação de graças, o fariseu analisa as suas virtudes, e, com ar de complacência, vai desenvolvendo-a de forma comparativa. Ele não é como os outros homens: não é um ladrão, não é um injusto, não é um adúltero, não é, nem mesmo – e aqui chega ao ápice como acusador – um publicano (Lc 18,11de). Ele cumpre os seus jejuns e paga o dízimo, mesmo acima do prescrito (Lc 18,12ab). O coletor de impostos, pelo contrário, não se atreve a se aproximar ou a levantar os olhos para o céu; ele não dá graças, mas pede misericórdia, batendo no peito e reconhecendo-se um "ἀμαρτωλῷ/pecador" (Lc 18,13d). E é precisamente aí, na confissão do seu pecado, que o coletor de impostos encontra a restauração da sua justiça, a condição de "justo", que é exatamente o que pretendia o fariseu com sua rejeição de roubo, adultério, iniquidade com sua observância de jejuns e dízimos. A conduta do fariseu e sua atitude legalista resultam essencialmente fora de propósito, embora devido à sua condição social, ele nunca tenha estado envolvido em uma profissão tão abjeta como a de um coletor de impostos⁶⁹.

disponibilidade para comungar com a vontade de Deus e respeitar suas demoras, a verdadeira oração nada tem de regateio, mas supõe uma profunda relação na qual a pessoa mesma contribui para criar e manter.

⁶⁸ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 856.

⁶⁹ Segundo os autores FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 856-857; GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 193; JEREMIAS, J., As Parábolas de Jesus, p. 143, aos olhos de seus contemporâneos, o puritano fariseu, não é nem um miserável "coletor" nem um pecador depravado, mas no plano religioso, "aos olhos de Deus", não consegue a verdadeira "reabilitação" ou a "condição de justo" porque em sua compreensão, depende exclusivamente de si mesmo. No contexto

Na parábola de Lc 18,9-14, mais especificamente o v.11: "ὁ Φαρισαῖος σταθεὶς πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσηύχετο· ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὖτος ὁ τελώνης·/o fariseu, de pé, orava a si mesmo, estas coisas: 'Deus, dou-te graças; porque não sou como os outros homens: gananciosos, injustos, adúlteros; e nem como este coletor de impostos'". A oração introdutória do v.11 é, por ocasiões, interpretada como uma crítica ao fariseu, cuja postura seria de ostentação e orgulho enquanto rezava⁷⁰. O motivo maior da gratidão do fariseu é a diferenciação face aos outros, que são ladrões, adúlteros, injustos, e que são, sobretudo, como aquele cobrador de impostos que, como ele, subira até ao Templo. O fariseu é separado dessa multidão pecadora da qual o cobrador é o símbolo. Porque, em nome da obediência à pureza legal, ele não deve apenas evitar os defeitos da turba desprezível, mas deve evitar a própria turba, chegando a recusar até qualquer contato físico⁷¹.

da mentalidade judia da época, com seus esforços para alcançar um estado de retidão moral aos olhos de Deus, não é surpreendente que na referência de Jesus ao verdadeiro efeito da oração de ambos os personagens (Lc 18,14) o autor sagrado faz uma nota da doutrina da "justificação" na versão lucana. A parábola testemunha o pensamento de Jesus nesta busca ávida por sua própria justiça. A retidão moral autêntica, em sua dimensão religiosa, não se obtém por uma autocomplacência nas próprias realizações ou por uma vã confiança nas próprias possibilidades; nem a rejeição do proibido nem a observância do que foi ordenado – sejam as leis de Moisés ou as ridículas prescrições dos fariseus – dão direito a uma "justificação" que só pode vir da misericórdia de Deus.

⁷⁰ MENDONÇA, J. T. C., O Outro que me torna Justo, p. 49-86. SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 21-21; NOLLAND, J., Luke 9:21–18:34, p. 876; HENDRIKSEN, W., Lucas, p. 382, assim também parecem entender esta perícope. O hagiógrafo ao descrever "orando a Deus", o fariseu está nas cortes dos religiosos puros "πρὸς ἑαυτὸν προσηύχετο/orando sobre si mesmo". Além disso, o hagiógrafo parece valer-se do paralelismo literário, o mesmo paralelismo de "ὰνέβησαν/subiu" (Lc 18,10a) e "κατέβη/desceu" (Lc 18,14b), o autor continua a descrever paralelos e contrastes entre os dois personagens na parábola.
⁷¹ DEL VERME, M., Le decime del fariseo orante (Lc 18,11-12), p. 269 lembra que a parábola é

iniciada com uma declaração da finalidade em sua introdução, dando enfoque ao fariseu que logo é colocado em destaque na narrativa. FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 856 complementa que o fariseu, em primeiro lugar, agradece a Deus pelo que ele não faz, colocando o publicano em pé de igualdade com os vigaristas e adúlteros por meio da palavra de desprezo, "ὡς οὖτος ὁ τελώνης/como este coletor de impostos" (Lc 18,11e), e ele enumera o que ele faz, isto é, jejum e dízimo. Ele jejua duas vezes por semana e dá o dízimo de tudo o que ganha (Lc 18,12ab). O jejum foi prescrito apenas no Dia da Expiação (Lv 16,29-34; 23,27-32; Nm 29,7), e no dia do arrependimento nacional (Zc 7,3.5; 8,19), embora não esteja claro qual seria o dia para um jejum nacional tenha ficado estabelecido. Os fariseus jejuavam regularmente às segundas e quintas-feiras, duas vezes por semana, em conformidade com a prática da disciplina de piedade de seu grupo. Além disso, JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 149-150; JEREMIAS, J., As Parábolas de Jesus, p. 143 observam que o jejum era considerado não apenas um ato virtuoso e meritório com o propósito de penitência, luto e remorso, mas também como preparação para o serviço, comunhão com Deus e o Messias. Por outro lado, o dízimo era exigido dos produtos agrícolas (Dt 14,22-27; 24,22-23). O dízimo mais amplo, portanto, parece ter sido praticado na época de Jesus, embora seja incerto se o dízimo de todos os tipos de produtos era estritamente observado no judaísmo do primeiro século. De qualquer forma, o que é importante observar aqui é que o jejum e o dízimo do fariseu foram praticados além das exigências legais. O jejum e o dízimo devem ser considerados atos meritórios pelos pecados de Israel, não como um ato

Segundo L'Eplattenier, a prática da qual se ostenta o fariseu é certamente real. É ascética – "νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου/jejuo duas vezes por semana" (Lc 18,12a) – e escrupulosa – "ἀποδεκατῶ πάντα ὅσα κτῶμαι/dou o dízimo de todas as coisas que adquiro". Pela consciência que esse homem tem de si mesmo, ela o coloca como um rico orgulhoso de sua riqueza. A diferença com o rico "insensato" está mais na natureza do tesouro, daquela passagem, material; aqui, de valores religiosos. Assim, ele não pede nada... e não receberá nada! Pela apresentação feita, dá a entender que o Jesus lucano aponta essa "religião" de monoteísmo cerrado de cunho idolátrico, indicando um fariseu perto de adorar a si mesmo. É inegável que ele assume o lugar de Deus enquanto juiz. Com efeito, para realçar mais seus méritos, ele começa confessando complacentemente os pecados... dos outros⁷²!

Como destacado no texto, o fariseu da parábola oferecia um décimo de tudo o que ganhava, seja de algo que possuísse ou a ele fosse dado. A preocupação em cumprir esta norma aproximava-se à falta de bom senso, pois, quando um fariseu ia visitar uma casa e jantar com outras pessoas, ele não tinha certeza se seus anfitriões diziam o que ele estava comendo. Esta é outra razão pela qual os fariseus reclamavam contra Jesus quando ele recebia pecadores (Lc 5,30; 7,34; 15,1-2). O rigor do jejum e do dízimo faz parte da vida de um fariseu devoto. Essa mentalidade produziu uma suspeita na mente de um fariseu para que eles questionassem se sua comida era dízima. Se houvesse qualquer suspeita de que eles não fossem dizimados, o fariseu sempre estaria do lado da precaução⁷³.

-

de arrependimento por si mesmo, ou por causa de outros que não deram o dízimo ou não puderam, não para o próprio benefício do fariseu, que se faz observante do ensino da lei. Assim, percebe-se uma congruência verbal e temática entre a parábola e Dt 26. Enfim, sobre essa temática do jejum e do dízimo, quando o relato lucano é comparado ao marcano (Mc 2,18), SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 25 revela que a narrativa lucana é acrescida pela seguinte informação: "Jejuo duas vezes por semana" (Lc 18,12a), deixando em destaque a frequência da ação de jejum; assim como, a descrição da doação do dízimo "dou o dízimo de todas as coisas que adquiro." (Lc 18,12b). Dessa forma, menciona-se os fariseus como aqueles que frequentemente jejuam. O orgulho do fariseu neste ato, junto com o dízimo, é congruente com sua declaração de autojustificação de que ele não se associa com "outros homens" Para HENDRIKSEN, W., Lucas, p. 382, em parte alguma de sua oração o homem confessa seus pecados. Tão pouco pede a Deus que o perdoe pelo errado praticado. Se tivesse algum senso da presença divina, não deveria ter algum senso de culpa, conforme indicam os textos de Is 6,1-5; Lc 5,8.

⁷² Para L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 166, é essa rejeição, que despreza os pecadores e é o contrário da justiça, que o autor lucano destacou na introdução à parábola. Deve ter visto que foi isso que escandalizou mais profundamente a Jesus na espiritualidade farisaica.

⁷³ SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 26-27; NOLLAND, J., Luke 9:21–18:34, p. 877. Segundo o autor, é preciso considerar que os fariseus pensavam interpretar e praticar a lei do AT da melhor maneira que um humano poderia, mas devido à sua ignorância (At 3,17; 1Tm 1,14), Jesus foi seu crítico. O fariseu da narrativa em estudo vangloria de si mesmo e de seus atos de justiça por viver altamente sua vocação.

Mesmo que o fariseu diga ser grato a Deus, suas palavras a seguir simplesmente não mostram isso. Em vez disso, ele mostra sua dependência de si mesmo para ser justo. E esta é a finalidade da parábola: "πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἐαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι/para alguns convencidos em si mesmos que são justos" (Lc 18,9). Embora já tenha o coletor de impostos à vista, ele o descreve com três tipos diferentes de pecados. Os dois primeiros, "gananciosos" e "injustos", são termos óbvios que definem o que é um coletor de impostos. O autor lucano indica construir um texto irônico no qual o publicano é aquele que se torna justificado e não o fariseu, que o coloca no grupo dos "injustos". O hagiógrafo indica aos seus leitores que percebam o fariseu dependente de suas próprias ações para evitar que fosse injusto. Em outras palavras, a narrativa coloca um fariseu confiante não apenas em seus próprios atos, mas crente de que, ao exercê-los, impedia-se sua classificação no mesmo grupo de pecadores nos quais se enquadrava o coletor de impostos. Pode-se concluir que o fariseu não percebeu a necessidade de arrependimento como o cobrador⁷⁴.

Do ponto de vista do leitor, o fariseu está começando a se igualar ao modelo farisaico típico daquela época. A parábola continua à medida que as qualidades inerentes à pessoa do fariseu se dilatam. Quando ocorre a primeira comparação entre o fariseu e o coletor de impostos, o primeiro começa a se destacar como o líder moral entre os dois homens. A audiência provavelmente colocaria o fariseu em um pedestal mais alto do que o coletor. À medida que a história avança, o caráter interno do fariseu começa a vir à tona. O público que recebe a narrativa começaria a ver como a atitude do fariseu recai sobre si mesmo e os outros homens: "οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων/não sou como os outros homens" (Lc 18,11d) correspondem àqueles que estão ao seu redor. A autojustificação farisaica é o que os impede ver as necessidades espirituais dos pecadores. Sua atitude o afasta dos necessitados de perdão, colocando a perder qualquer chance de serviço a estes. O

-

⁷⁴ Segundo SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 23-24, o fariseu, depois de mencionar os três tipos de homens pecadores (gananciosos, injustos, adúlteros Lc 18,11d), continuou sua distinta oração para apontar abertamente o coletor de impostos. Com isso confirma-se o estereótipo farisaico de comparação com aos outros (Lc 6,26). Estão sempre buscando o melhor para si, mesmo às custas dos outros (Lc 11,43). A desaprovação do fariseu vem de seu próprio sistema de valores. Ele valoriza a aparência externa ao invés das motivações internas, e assim, a aparência pecaminosa do coletor de impostos resulta em desaprovação.

fariseu prefere manter sua dignidade e pureza intactas, rejeitando aqueles de *status* inferior, o que é completamente oposto ao que se propõe Jesus⁷⁵.

Embora alguns estudiosos, de alguma forma, procurem salvar o fariseu de tentar ser moralmente superior, vendo a sua oração como expressão de agradecimento, porém, a sua fala/oração nunca esconde o fato de que ele está a comparar-se aos outros de acordo com seus padrões. E ele, de fato, despreza aqueles que não cumpriram as exigências da lei, em particular o coletor de impostos que não ousava levantar os olhos aos céus, sinal da ciência de sua condição de pecador. Além disso, a sequência do texto indica uma intenção profunda: bater no peito, aponta para uma densa intenção, expressão de uma contrição. O coletor de impostos, ao contrário da oração do fariseu, implora a misericórdia de Deus, reconhecendo que ele é um pecador por meio do artigo definido no dativo masculino singular, τῷ ἀμαρτωλῷ (Lc 18,13d), refletindo sua condição desesperançada e débil⁷⁶.

A oração do fariseu não menciona, como outras bênçãos ou ações de graças presentes em Lucas, que o crente está consciente de dever graças e benefícios unicamente à graça de Deus. Por exemplo, no *Magnificat* (Lc 1,46): "Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον/*Minha alma engrandece o Senhor*", proclama Maria, antes de enunciar, na terceira pessoa do singular, tudo o que Deus fez por ela mesma, por seu povo e pelos pequenos, seus preferidos: "ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ/*olhou para a humilhação de sua serva*" (Lc 1,48); "ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός/*fez grandes coisas em meu favor*" (Lc 1,49); "Ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτου/*Agiu com a força de seu braço*" (Lc 1,51); "Καθεῖλεν δυνάστας

⁷⁵ SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 27; NOLLAND, J., Luke 9:21–18:34, p. 877. Para SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 32-33, a considerar ainda a narrativa pelo olhar da recepção do leitor, certamente o hagiógrafo quer despertar o cuidado em relação à autossuficiência. Talvez o autor lucano quisesse despertar o cuidado das comunidades para não se deixarem cair na mesma armadilha de ter confiança na própria justiça, tal como o fariseu. Ao examinar atentamente quão grandes podem ser suas obras, pode acontecer que, a partir de seus parâmetros próprios, começar a criticar os outros e a desprezálos. A comunidade, enquanto peça central no cristianismo por seu amor ao outro, deve permanecer humilde diante de Deus e dos outros, sem buscar a exaltação.

⁷⁶ JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 152 e JEREMIAS, J., As Parábolas de Jesus, p. 143-144 indicam que o imperativo passivo aoristo ιλασκομαι, no v.13d, normalmente tem o sentido de "propiciar" ou de "expiar", com ressonância cúltica, como referido em Ex 30,16. No caso da LXX, também tem o significado de ser misericordioso ou gracioso (Lm 3,42; Dn 9,19). É mais provável que a audiência original esperasse "Seja propiciado por mim" com tons de sacrifício em vez de "Seja misericordioso comigo", pois sua oração ocorreu no Templo onde a expiação foi feita por meio de um sacrifício. Para SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 22, a justiça própria do fariseu é mais enfatizada. Apesar de estar e perceber o Templo como local de oração e expiação de pecados, ainda declara sua autojustiça.

ἀπὸ θρόνων, καὶ ὕψωσεν ταπεινούς/Depôs poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou" (Lc 1,52). E assim por diante: não menos de dez verbos seguidos. A oração do fariseu abre-se de maneira idêntica: "ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι/Deus, dou-te graças" (Lc 18,11c); mas, a continuação é de todo diferente⁷⁷.

Para Jeremias, aos primeiros ouvintes a parábola deve ter sido absolutamente surpreendente e impensável. Há uma aproximação entre a oração do fariseu e a oração do século I d.C., existente no Talmud: "Eu te agradeço, Senhor, meu Deus, porque me deste parte junto daqueles que se assentam na sinagoga, e não junto daqueles que se assentam pelas esquinas das ruas; pois eu me levanto cedo, eles também se levantam cedo; eu me levanto cedo para as palavras da lei, e eles, para as coisas fúteis. Eu me esforço, eles se esforçam: eu me esforço e recebo a recompensa, eles se esforçam e não recebem recompensa. Eu corro e eles correm: eu corro para a vida do mundo futuro, e eles, para a fossa da perdição"⁷⁸. Dessa forma, vê-se que a oração do fariseu é tirada da concretude da vida, tem-se até mesmo nesta oração judaica um comentário ao "εὐχαριστῶ σοι/eu te agradeço" de Lc 18,11c⁷⁹.

O fariseu alega a sua virtude ao depreciar outros, caracterizados como: "ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί/gananciosos, injustos, adúlteros" (Lc 18,11d) e notadamente, o cobrador de impostos: "καὶ ὡς οὖτος ὁ τελώνης/nem como este

⁷⁷ Aqui os enunciados não se apresentam mais em terceira pessoa, mas na primeira, como esclarece GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 193: "οὐκ εἰμὶ ὅσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων/não sou como os outros homens" (Lc 18,11d), "νηστεύω/eu jejuo" (Lc 18,12a), "ἀποδεκατῶ/eu pago o dízimo" (Lc 18,12b), eu, eu, eu. Em suma, eu dou graças não pelo que fizeste por mim, mas pelo que faço por ti; não por teus benefícios, mas por minha virtude.

⁷⁸ JEREMIAS, J., As Parábolas de Jesus, p. 144. Há ainda o seguinte dos hinos de louvor de Qumran

⁷⁸ JEREMIAS, J., As Parábolas de Jesus, p. 144. Há ainda o seguinte dos hinos de louvor de Qumran (7,34): "Eu te louvo, Senhor, porque não deixaste minha sorte cair na comunidade do nada e porque não puseste minha parte no círculo daqueles que estão nas trevas".

⁷⁹ De acordo com JEREMIAS, J., As Parábolas de Jesus, p. 144-145 e JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 152, o fariseu agradece realmente pela direção de Deus. Ele sabe que o seu ser-diferente, o seu ser-melhor ele o deve ao "seu Deus", que lhe deu parte junto dos que levam a sério o seu dever religioso. Não quereria por nenhum preço trocar os papéis com o outro, mesmo que este passasse melhor, pois sua vida, por mais pena que lhe esteja anexa, tem a promessa da "vida do mundo futuro". Não teria este fariseu motivos de sobra para agradecer? Vale ainda lembrar que sua oração não contém nenhum pedido, só agradecimento. Em Lc 18,11-12 a oração surpreendentemente semelhante, do século I, pode ser lida no Talmud. Por sua entrada na matéria, essa oração é "eucarística": "ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι/Deus, dou-te graças..." (Lc 18,11c). Mas o conteúdo mostra que ela é a perversão da ação de graças, cujo objeto deveria ser a graça de Deus, sua ação misericordiosa e poderosa, como o exemplo que acaba de ser dado, (Lc 17,16). O orante se exprime na primeira pessoa cinco vezes em seguida; todas as suas palavras traem uma hipertrofia do eu (o mesmo egocentrismo que no solilóquio do rico em Lc 12,17). Segundo L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 165, literalmente, o texto sugere até que ele ora não "em si mesmo", mas "πρὸς ἑαυτὸν/diante de si mesmo" (Lc 18,11b). É uma oração narcísica. Em linguagem familiar, diríamos que ele "se ouve orar". O Deus invocado no começo parece reduzido ao papel de ouvinte de monólogo de autossatisfação.

coletor de impostos" (Lc 18,11e). A forma, como descrita, indica uma designação de desprezo ("este cobrador de impostos aí") do mesmo gênero que a utilizada pelo filho mais velho em referência a seu irmão em Lc 15,30: "ὁ υἰός σου οὖτος/este teu filho". Com relação ao jejum, a Lei de Moisés quase não insistia nessa prática. Há sua prescrição em Lv 16,29-31, mas como uma prática excepcional, ou "solene", no sentido estrito, ou seja, que só era obrigatório observar uma vez ao ano, por ocasião do grande dia das Expiações, chamado também por essa razão "o Jejum", sem mais, como testemunha o próprio autor sagrado dos Atos dos Apóstolos (27,9). De uma vez por ano para duas vezes por semana, o fariseu ultrapassou de longe as exigências legais⁸⁰.

Da mesma forma ocorre com o dízimo, mencionado pelo terceiro motivo. A oferta do dízimo, isto é, do décimo da colheita, devia o produtor pagar sobre certos produtos do solo, notadamente os grãos, o vinho e o óleo, conforme se relata em: Lv 27,30; Nm 18,27; Dt 12,17; 14,13. Restringindo-se estritamente às disposições da lei⁸¹, o fariseu, mais que um produtor, assemelha-se a um consumidor, não tinha que pagar dízimo. Assim, o que significa sua confissão: "Dou o dízimo de todas as coisas que adquiro"? Quer dizer que quando compra produtos sujeitos ao dízimo ele o paga, mesmo quando isso normalmente tivesse já sido feito pelo produtor? Ou quer dizer que, não contente de limitar-se aos produtos catalogados, por assim dizer, ele paga o dízimo sobre o conjunto dos produtos alimentares que compra, sem omitir sequer as hortaliças e as ervas finas?⁸² É impossível estabelecer uma precisão sobre isso por falta de indicações suficientes, mas compreende-se o que se trata de destacar, isto é,

⁸⁰ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 193; JEREMIAS, J., As Parábolas de Jesus, p. 143. SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 18-19 e NOLLAND, J., Luke 9:21–18:34, p. 876 afirmam que uma das características dos fariseus que irão atribuir algum entendimento à parábola é a sua adesão à Torá. O objetivo dos fariseus era trabalhar para obter santidade obedecendo à Lei mosaica. Primeiro, eles determinaram que a Torá tinha 613 mandamentos divididos em 248 positivos e 365 negativos. Assim, uma vez convencidos de que estavam interpretando a Torá corretamente, eles se certificaram de que ela seria passada para a história e a reivindicaram como a "tradição dos anciãos" (Mc 7,3). Dessa forma, os fariseus procuravam agradar a Deus por meio de regulamentos rígidos, assim como o fariseu da parábola. Este fariseu queria provar sua justiça praticando padrões farisaicos acima e além da lei: jejuar duas vezes por semana e pagar o dízimo de tudo. Ambas as práticas são divulgadas por fariseus reais que estão presentes no Evangelho segundo Lucas (Lc 5,33; 11,42). Obviamente, indo além da lei do AT, esses padrões descrevem com precisão os fariseus daquela época e não um cumprimento individual.

⁸² O próprio autor lucano (Lc 11,42) narra esta atitude dos fariseus: "Mas ai de vós, fariseus, que pagais a dívida da hortelã, da arruda e de todas as hortaliças, mas deixais de lado a justiça e o amor de Deus!"

o extremo zelo farisaico, que, como no caso do jejum, faz amplo acréscimo às exigências estritas da lei⁸³.

No mínimo, parece claro que o hagiógrafo lucano, em particular, mantém uma atitude menos hostil para com os fariseus tanto no Evangelho quanto no livro de Atos dos Apóstolos do que Marcos e Mateus, muito embora a descrição lucana dos fariseus levante algumas suspeitas de que ele enfatiza uma relação positiva entre os fariseus e os primeiros seguidores de Jesus como preocupações teológicas. Para Jeong, parece mais provável que os fariseus, geralmente, eram compostos por uma classe mais conservadora de leigos, não dos membros mais ricos da sociedade ou de uma aristocracia sacerdotal. De qualquer forma, a classe farisaica parece altamente considerada entre as pessoas na época de Jesus, por seu dízimo, pureza ritual e observância do sábado. Por isso, talvez haja pouca referência negativa aos fariseus sobre sua atitude orgulhosa e hipócrita, tanto nos Evangelhos quanto na literatura judaica tradicional⁸⁴.

Para alguns estudiosos, o hagiógrafo teria forçado uma imagem dos fariseus. O exame feito indica uma imagem caricata e deformadora dos fariseus⁸⁵. Ninguém espera que todos os fariseus tenham sido como o da parábola em exame, mas, tampouco, se poderia negar que existissem alguns desse tipo. Não faltam referências nesse sentido no NT⁸⁶. De maneira ampla, a mentalidade de autossatisfação e a

⁸³ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 193-194; Para JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 146, os fariseus demonstraram um grande interesse no dízimo, na pureza ritual e na observância do sábado, tendo menos interesse nas leis civis e regulamentos rituais para a adoração no Templo; JEREMIAS, J., As Parábolas de Jesus, p. 143.
84 JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 147. A este respeito, deve-se considerar que a parábola teria assustado o público de Jesus, que tinha respeitado os fariseus, ao contrário dos leitores de Lucas, que teriam imagens bastante negativas em relação aos fariseus por meio das representações anteriores. Segundo SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 13-14, o autor sagrado não especifica a quem a parábola é dirigida, apesar de apontar diretamente à classe farisaica, mas pressupõe-se que os "alguns" não se refiram apenas aos fariseus. Mesmo que os fariseus estejam consistentemente em oposição a Jesus e sejam expostos na obra lucana em grande parte como personagens negativos, seria uma má hermenêutica identificar esses "alguns" sem primeiro olhar para o contexto literário. Assim como esse fariseu confia em suas próprias obras para a justiça, Jesus direciona essa parábola para aqueles com a mesma mentalidade.

Para maiores apontamentos sobre o assunto, indica-se a obra já utilizada nesta pesquisa: MIRANDA, E. E; MALCA, J. M. S., Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça; também ver SALDARINI, A. J., Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinense, p. 174-181; SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 13-14; FITZMYER, J., The Gospel According to Luke (X-XXIV), p. 1187. Segundo JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 146, os fariseus também tinham interpretações distintas a respeito dessas questões e tentavam facilitar sua observância e substanciar sua validade contra os desafios de outras instituições da sociedade, e até procuravam reformar grupos, incluindo os sacerdotes, a comunidade de Qumran e Jesus e seus primeiros seguidores.

⁸⁶ Algumas passagens lucanas atestam isso: "os fariseus jejuam com frequência e fazem suas orações" (Lc 5,33); "pagais o dízimo da hortelã, da arruda e de todas as hortaliças" (Lc 11,42); "Vós

concepção da salvação como performance, que transparece na oração do fariseu, estão bem atestadas em outros textos do NT. Basta ver algumas afirmações de Paulo sobre sua própria experiência e sua mentalidade de fariseu: "Ouvistes certamente... da minha conduta de outrora no judaísmo... de como progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade" (Gl 1,13-14); "quanto à Lei, fariseu..., quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível". (Fl 3,5-6); "não tendo como minha justiça aquela que vem da Lei" (Fl 3,9)⁸⁷.

A parábola lucana vem denunciar uma atitude que ameaça os fiéis. A autossuficiência. De querer passar sem ele na ordem da salvação. O fariseu comportase como se Deus lhe devesse alguma coisa. Procede como se devesse sua justiça só a si mesmo. Começa a dar graças a Deus, mas isso só faz servir de introdução à nomenclatura de suas performances espirituais. No fundo, esse homem se basta a si mesmo, pode tornar-se justo sem Deus. De certo modo, ele o substituiu. Colocou-se no lugar de Deus. Ao contrário, o coletor de impostos, nada tem a fazer valer diante de Deus: só pode entregar-se a ele dessa forma: "ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ/Deus, tem piedade de mim, pecador" (Lc 18,13d). Não contente de assumir o lugar divino, e só confiando em si mesmo na aquisição da justiça, o fariseu ainda o faz julgando os outros. A narrativa vem ressaltar, ao final, a distância entre o julgamento do fariseu e o de Deus⁸⁸.

-

⁽fariseus) sois os que se justificam a si mesmos diante dos homens" (Lc 16,15). Em outras passagens, o autor lucano constrói sua narrativa colocando os fariseus em total oposição à ação de Jesus quando acolhe os coletores de impostos e pecadores: "Os fariseus e seus escribas queixavam-se aos discípulos de Jesus: 'Por que comeis e bebeis com coletores de impostos e pecadores?'" (Lc 5,30); "Aproximavam-se dele todos os coletores de impostos e pecadores para ouvi-lo. E os fariseus e os escribas murmurayam, dizendo: 'Este acolhe os pecadores e come com eles'" (Lc 15,1-2); segundo JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 146, os fariseus acreditavam na influência da atividade divina na vida humana, o efeito conjunto da liberdade e destino humanos, e recompensa e punição na vida após a morte com base na escatologia, providência divina e responsabilidade humana. Este ponto de vista não estava em desacordo com os ensinamentos e atitudes judaicas tradicionais, mas diferia muito deles. SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p.14 e NOLLAND, J., Luke 9:21-18:34, p. 875 atestam que o autor lucano nunca registrou que Jesus estava falando diretamente com o fariseu como fazia nas passagens anteriores. No entanto, a multidão ao redor de Jesus provavelmente consistia de fariseus, mas não há certeza se eles são a maioria. Além disso, o fariseu se justifica por suas obras e afirma que não está entre os "injustos". Com o coletor de impostos à vista, o fariseu declara que é mais justo do que ele, o que se encaixaria na imagem de quem despreza os outros.

⁸⁷ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 194-195.

⁸⁸ Ou seja, de acordo com GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 197-198, a vida espiritual não pode ser vivida como uma relação mercantilista, na qual espera-se de Deus a salvação como um direito. Tampouco não se pode viver como um empreendimento privado, como tarefa de performance pessoal. Além disso, a parábola é direcionada àqueles que ao abraçar a retidão e a oração adquirem uma mentalidade discriminatória a um determinado grupo de pessoas, segundo SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p.14-15.

2.3.2.2 O coletor de impostos em oração

Para Gourgues, a oração do cobrador de impostos é despretensiosa. Não pretende apresentar possíveis qualidades como se fossem "credenciais", como se essas lhe fossem garantir alguma segurança perante Deus. Mostra, ao contrário, um pedido puro e simples, formulado por um pecador consciente de sua indignidade, como se observa, mesmo antes da formulação da oração, a conduta que na primeira parte do v.13 os dois segmentos descrevem com pormenores seu estatuto comportamental: ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἐστὼς/"mas, o coletor de impostos, de longe, em pé" (Lc 18,13a); οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν/"não ousava nem levantar os olhos para o céu" (Lc 18,13b). Se o fariseu voltava-se para Deus a fim de ostentar suas virtudes, o coletor de impostos reconhece-se pecador e só pode implorar o favor de Deus, para o qual não ousa levantar os olhos⁸⁹. Duas atitudes que se contrastam e que, de novo, podem ser comparadas às dos dois filhos da parábola lucana do capítulo 15, mas relatadas em ordem oposta: Πάτερ, ήμαρτον είς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθηναι υίός σου/"Pai, pequei contra o céu e contra ti; já não sou digno de ser chamado teu filho" (Lc 15,21)90.

Considerada em sua época, a oração do coletor de impostos deveria ser avaliada sem esperança de perdão. Porém, o veredito é surpreendente, considerando-se os padrões culturais da época. Uma conclusão que deve ter sido surpreendente para os ouvintes. A ele Deus voltou o seu agrado, ao outro não! Ninguém poderia imaginar. Afinal que injustiça fizera o fariseu? E o que fizera o coletor para satisfazer à sua culpa? Assim é o julgamento de Deus! Indiretamente,

89

⁸⁹ O texto de Lc 18,13b parece aludir o Sl 123,1; 1 Enoque 13,5; Mc 6,41; 7,34; Jo 11,41; 17,1; 1Tm 2,8. Para JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 145, o coletor de impostos deve ser visto com os olhos de se tempo. Suas expressões corporais durante a oração: inclinou a cabeça, mãos juntas diante do peito. O que se segue não é mais nenhum gesto costumeiro de oração. É expressão de desespero. O homem bate no coração, esquecendo-se totalmente onde está; a dor toma conta dele, porque Deus está longe. Sua intenção, e da sua família, é de fato 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 quíntuplo de acréscimo. Como poderá saber de todos a quem enganou?

⁹⁰ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 195. Para SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 16, o tema da oração parece percorrer todo o Evangelho segundo Lucas e até mesmo o livro de Atos. Ele faz da oração o tema mais proeminente em alguns pontos (Lc 1,13; 9,28-36; At 1,14; 5,31), onde em outras ocasiões, a oração está mais em segundo plano. Mesmo que a oração desempenhe um papel secundário na parábola, o autor lucano já deu ao seu público o motivo principal para a parábola: a justiça própria da multidão ao redor. Ele aborda o tema da justiça, que também permeia todo o Evangelho, mais significativamente nesta parábola do que na oração.

todavia, ele dá uma indicação por que Deus age na aparência tão injustamente. A oração de arrependimento do arrecadador de impostos é uma citação. Ele reza as palavras do início do Sl 51, apenas acrescentando (entendido adversativamente) ἀμαρτωλῷ/"pecador": ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ/"Deus, tem piedade de mim, [mesmo que eu seja] pecador" (Lc 18,13d)⁹¹.

É evidente o contraste entre as duas orações. A do coletor de impostos não é discurso, mas grito. Como se observa sempre, ela é oração cheia de humildade; sublinha a descrição de sua atitude física. Ao contrário do fariseu, ele se reconhece pobre diante de Deus. Nenhuma necessidade de confissão dos pecados pormenorizada, enumerativa, na qual pudesse introduzir-se alguma complacência. Basta o reconhecimento de seu ser-pecador. Como tal, vem ele mendigar o favor de Deus e, à semelhança dos tradicionais "pobres de Israel", espera tudo dele. Como o filho perdido, ele volta ao Pai, balbuciando sua indignidade... Mas, também aqui, deve-se acrescentar a essa leitura uma outra mais sutil, autorizada pelo contexto amplo do Evangelho e pela presença, na narração, do fariseu, que se coloca como acusador. Sem diminuir em nada a primeira interpretação, o grito desse homem nos parece ser, ao mesmo tempo que reconhecimento de seu pecado, também reivindicação de dignidade⁹².

Assim, exprime-se a mesma consciência do pecado e os mesmos sentimentos de indignidade que o coletor de impostos da parábola do Evangelho segundo Lucas

 $^{^{91}}$ O Sl 51 diz: 'נְבָחֵי אֵלהִּים לָא תָבְוָה: 'C sacrifício que agrada a Deus é 'לְבָּחֵי אֱלֹהָים לָא תָבְוָה:''O sacrifício que agrada a Deus é um espírito contrito; um coração contrito, vós, ó Deus, não desprezarás" (SI 51,19). Assim é Deus, diz Jesus, como é descrito no SI 51. Ele diz sim ao pecador desesperado e não àquele que se autojustifica. Ele é o Deus dos desesperados e sua misericórdia com os de coração contrito é sem limites. Assim é Deus. E assim ele age através de Jesus, o seu representante, como expressa JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 146. L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 65-66 enfatiza que os "pecadores" não são os homens em geral, todos marcados pelo pecado, segundo a doutrina cristã posterior; na perspectiva dos fariseus, esse epíteto designa, com desprezo, os "descrentes", opostos aos "justos", isto é, aos que seguem as prescrições da lei. O autor lucano se vale da metáfora do médico, encontrada em Lc 5,31: Οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες. Οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν./ "Não são os sãos que precisam de médico, mas os doentes! Não vim chamar os justos, mas os pecadores, à conversão". É necessário que os coletores de impostos saibam que, aos olhos de Deus, eles não são os excluídos que são para os fariseus. Jesus diz isso não mediante a grandes discursos, mas por meio de sinais concretos, como por exemplo, a comunhão de mesa com eles. Encontrada diversas vezes no Evangelho, a menção dessa comensalidade tem significação decisiva.

⁹² Segundo L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 167, isso não é contraditório: ele apela para o único Juiz – aquele que, desde o *Magnificat*, o autor lucano mostrou como o que desarranja os valores adquiridos. Ele recorre ao Deus que pode anular o julgamento de exclusão que os "bem-pensantes" fazem sobre ele. Conhece a tradição bíblica da benevolência socorredora do Senhor para com os pobres e para com todos os que são "tidos por nada". Sua oração não tem nada de arrependimento masoquista; ele não se compraz na humilhação, mas quer ver-se livre dela. Ele tem fome e sede de dignidade reconhecida.

capítulo 18. "Ιδού, τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι, καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρῆλθον/"Há tantos anos que te sirvo, e jamais transgredi um só dos teus mandamentos" (Lc 15,29). A comparação é tanto mais indicada quanto, no começo do capítulo 15, o autor sagrado tivera o cuidado de indicar que a narrativa, como as duas outras que a precedem, eram dirigidas especialmente aos fariseus que criticavam Jesus por sua proximidade e atitude acolhedora para com os pecadores. Dessa forma, os fariseus eram identificados previamente com o filho mais velho repreendendo o pai por sua atitude afável para com o filho caçula⁹³.

A misericórdia de Deus é um tema forte no decurso de toda a Sagrada Escritura que o Evangelho segundo Lucas revela de modo implícito nesta simples parábola. Essa mesma temática ocorre de modo mais explícito em outros textos, nos quais o autor lucano se vale do termo σπλαγχνίζομαι⁹⁴, Lc 7,13 (ἐσπλαγχνίσθη), assim também em Lc 10,33 e Lc 15,20, para revelar a misericórdia como expressão do amor entranhado⁹⁵ de Deus na acolhida aos pecadores (aqui incluídos os coletores de impostos), por meio de Jesus ao longo de sua vida. A estrutura narrativa da perícope de Lc 18,9-14 não destaca a misericórdia tão fortemente quanto essas outras narrativas, mas ela faz-se presente mesmo que de modo implícito. O desenrolar de tal texto ainda revela as típicas visões negativas de como um cobrador de impostos era considerado. Entretanto, do ponto de vista do ouvinte, o público

⁹³ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 195. Para SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 20, isso ajuda a entender como os leitores originais teriam compreendido o fato de o cobrador de impostos estar na parábola. Seus contemporâneos teriam a mesma tendência de não gostar do coletor de impostos, assim como seus líderes religiosos, vendo-o como o epítome do pecado e da impureza. Os Evangelhos Sinóticos comumente listam os cobradores de impostos ao lado dos pecadores, gentios e prostitutas. Dessa forma, pode-se imaginar como as pessoas daquela época odiavam os coletores de impostos e consideravam aquele trabalho desprezível e impuro.

⁹⁴ Verbo indicativo presente médio/passivo depoente na 1ª pessoa do singular. Para maiores aprofundamentos sobre o assunto, indica-se os seguintes trabalhos: AMARAL, J. V., Da misericórdia à misericórdia/justiça em Lucas. O encontro com a viúva de Naim (Lc 7,11-17), p. 398-408; ELOY E SILVA, L. H., *Misericordiae Gaudium*: quando os ombros e as mãos fazem-se braço no abraço: por uma releitura da unidade do tríptico de Lc 15, p. 289-292; GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus, Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17, p. 285-312; MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N. C., La misericórdia: "uma conmoción de las entrañas", p. 127-154; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

 $^{^{95}}$ Além de "amor de entranhas", "amor entranhado" e "movido de compaixão" o termo ainda pode significar "mexido' em suas entranhas". Para NIKOLAUS, W., Σπλαγχνίζομαι, p. 1468-1473, de fato, a raiz do termo "Σπλαγχμα", que remete originalmente, ao hebraico, se referia ao corpo materno e à relação maternal. "[Significa que] Ele é atingido nas suas 'entranhas', na sua alma (...). 'Foi tomado de compaixão', assim traduzimos hoje, atenuando assim a originária vitalidade do texto".

teria empatia com o coletor de impostos devido à sua disposição em se humilhar e se posicionar diante de Deus⁹⁶.

Em sua construção narrativa, o autor sagrado já havia registrado anteriormente situações de separação, fossem elas devido aos estatutos e convenções morais, fossem sociais, tais como as descritas na perícope em estudo. Ressalta-se a narrativa dos dez leprosos que estavam distantes de Jesus (Lc 17,12); o texto do cego mendigo à beira do caminho (Lc 18,35); na parábola do pai misericordioso, de modo particular, quando a descrição relata a condição do filho mais novo ao cuidar de porcos (Lc 15,15). Assim, também a narrativa aqui em destaque revela a condição do coletor de impostos: μακρόθεν ἑστὼς/"de longe, em pé" (Lc 18,13a); οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν/"não ousava nem levantar os olhos para o céu" (Lc 18,13b). Após se posicionar no Templo, o coletor inicialmente lamenta suas ações; dessa forma, a atitude do coletor de impostos mostra que ele se considera muito indigno. Conforme descrito, após posicionar-se no Templo, o cobrador inicialmente lamenta suas ações: ἀλλ' ἔτυπτεν τὸ στῆθος αὐτοῦ λέγων· ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ/"mas, batia em seu peito, dizendo: 'Deus, tem piedade de mim, pecador'" (Lc 18,13cd) 97.

Alguns autores compreendem a perícope do fariseu e do coletor de impostos como uma narrativa em que o coletor quer aplacar a cólera de Deus⁹⁸. Talvez, o que causa certa confusão seja o emprego do verbo iλάσθητί (verbo no imperativo aoristo passivo 2ª pessoa do singular de hiláskomai), em Lc 18,13d traduzido como "ter piedade", mas também concebido como "aplacar", "reconciliar-se" ou "expiar"99. Mas o que parece ficar mais evidente é o cobrador de impostos que se expõe tal

99 ROLOFF, J., ὶλάσκομαι, p. 1989-1993.

⁹⁶ SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 29.

⁹⁷ De acordo com SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 28-29, cobrador de impostos comunica sua indignidade não levantando os olhos para o céu. O autor parece querer comunicar que o coletor de impostos faz o oposto do fariseu. Embora seja difícil sustentar literariamente, isso poderia ser um contraste da literatura lucana. Diversas vezes nas Escrituras, as pessoas olham para o céu para orar (Mc 6,41, 7,34; Jo 11,41;17,1; Sl 123,1; Es 9,6). Olhar para o céu indica a ação de dar glória a Deus, juntamente com a honra e o louvor a ele devidos. No entanto, o coletor de impostos opta por baixar os olhos para mostrar sua humildade e, em além disso, mostra com força sua paixão ao bater no peito, gesto que remete ao texto de Jl 2,12-13: "Agora, portanto - oráculo do YHWH - retornai a mim de todo vosso coração, com jejum, com lágrimas e com lamentação. Rasgai os vossos corações, e não as vossas vestes, retornai a YHWH, vosso Deus, porque ele é bondoso e misericordioso, lento na ira e cheio de amor, e se compadece da desgraça". O autor lucano ainda se vale do uso do termo ἀλλα/"mas", novamente, para marcar um ligeiro contraste a se desenvolver.

⁹⁸ O coletor de impostos quer aplacar a cólera de um Deus que ele teme. Pode-se encontrar essa perspectiva em artigo desenvolvido por DOWNING, F. G., The Ambiguity of "The Pharisee and the Toll-collector" (Luke 18:9-14) in the Greco-roman World of Late Antiquity, p. 83.

como é, consciente de sua indignidade e de seu pecado. Uma outra vez, as disposições deste coletor coincidem com aquelas do filho mais novo do capítulo 15 do Evangelho segundo Lucas. O pai do filho pródigo não mudou, ficou "imutavelmente bom" mesmo quando seu caçula tomou a seu respeito distâncias aflitivas. E, quando o filho volta, a atitude do pai manifesta que, de fato, ele não havia mudado, continuava "imutavelmente bom" 100.

O mesmo λέγω ὑμῖν/"eu vos digo" (Lc 18,14a) utilizado em outras parábolas¹⁰¹ é empregado, também aqui, pelo Jesus lucano na conclusão da narrativa para finalizar e apontar uma lição¹⁰². Além disso, a parábola apresenta, ao final, o juízo de Deus. E esse veredito vai de encontro ao que cada um dos personagens proferiu sobre si na oração. O fariseu dava graças por sua justiça – e retorna para casa não justificado. O coletor de impostos tinha se declarado pecador – "κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον/desce para a casa justificado" (Lc 18,14b). Nota-se que o verbo utilizado, δικαιόω, é empregado no particípio perfeito passivo, que exprime um estado presente, resultando de uma ação passada e que indica uma ação sofrida pelo cobrador de impostos de maneira sólida. Ou seja, a justificação dá-se de modo estável, durável, permanente e inalterável¹⁰³.

¹⁰⁰ Para JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 143, em vista do contraste de personagens em uma narrativa, a parábola tem afinidade com a parábola do filho pródigo: há um contraste entre a confissão desesperada e humilde do filho mais novo e o distanciamento e desdém do filho mais velho. Nesta mesma perspectiva, a parábola também pode ser relacionada à do Bom Samaritano em contraste com o sacerdote e o levita. GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 198-199 diz que Deus não muda, são os homens que sofrem alteração, abrindo-se ou fechando-se a ele, afastando-se dele ou voltando para ele. E esses homens, que são conscientes das disposições de Deus a seu respeito, só poderão experimentar o sentimento de sua indignidade. Quanto mais conhecerem Deus como "imutavelmente bom" mais sentirão vivamente a consciência de seu pecado. Tais atitudes não mostram que o fiel teme um Deus vingador, mas, ao contrário, que não se sente à altura de sua inalterável benevolência.

¹⁰¹Lc 4,24.25; 6,27; 7,9.14.26.28.47; 9,27; 10,12.24; 11,8.9; 11,51; 12,4.5.8.22.27.37.44.51; 13,3.5.24.35; 14,24; 15,7.10; 16,9; 17,34; 18,8.17.29; 19,26.40; 20,8; 21,3.32; 22,16.18; 22,37.

¹⁰² Ao valer-se de duas figuras respondendo a Deus de maneiras diferentes, o hagiógrafo deseja que seus leitores saibam qual é a resposta certa, segundo SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 29-30.

¹⁰³ Segundo GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 195-196; JEREMIAS, J., As Parábolas de Jesus, p. 144; THEOBALD, M., justificación, p. 928-937 e L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 167-168, nos Evangelhos, só se encontra o termo δικαιόω em dois lugares fora do Evangelho segundo Lucas, isto é, Mt 11,19; 12,37, e em sentido diferente. Ou seja, a expressão é praticamente ausente em outras passagens nos Evangelhos e no conjunto do NT. O verbo δικαιόω é típico do vocabulário teológico paulino (27 vezes) e aparece 7 vezes em Lucas. Em três ocasiões, o verbo ali é empregado no sentido banal de "dar razão". Encontra-se esse sentido, por exemplo, ao estudar a parábola do bom samaritano. O termo está relacionado à intervenção de um legista que, "δικαιῶσαι ἐαυτὸν/querendo justificar-se" (Lc 10,29), simplesmente, ao que parece, de ter posto uma questão cuja resposta sabia, como indicado a seguir, disse a Jesus: "E quem é meu próximo"? As outras quatro passagens são próprias do autor lucano e comportam uma significação mais profunda, de ordem teológica. Assim, por exemplo, em Lc 16,15 Jesus se volta contra os fariseus que "δικαιοῦντες ἐαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων/se justificam a si mesmos diante dos homens" (Lc 16,15); mas cujo coração Deus conhece. Nessa passagem, o verbo δικαιόω refere-se à

A justificação, conforme relata o texto, não é baseada em seus atos, porque os leitores originais sabiam quão pecaminosos eram os cobradores de impostos. O uso literário de δεδικαιωμένος/"justificado" (Lc 18,14b) indica Deus pronunciando a justiça com base na fé do cobrador de impostos. A narrativa indica que o improvável coletor de impostos, sem apresentar merecimentos e de um modo incondicional, foi declarado justo, enquanto os fariseus se convenceram de que já eram justos. Todavia, mesmo assim, o fariseu não havia sido justificado ao final da parábola. À luz da teologia lucana, uma das formas de receber a justificação, imerecida, de Deus é o humilhar-se. Essa abordagem a Deus é precisamente a exortação que o autor sagrado usa para confrontar a questão da confiança em si mesmo para alcançar justiça¹⁰⁴.

O desfecho da narrativa Lc 18,14cd apresenta-se do seguinte modo: "ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται/porque todo o que se exalta, será humilhado, mas o que se humilha [será] exaltado". Diversos indícios levam a ver uma aplicação que o próprio autor lucano teria ligado à narrativa. De um lado, embora concordando parcialmente com o conteúdo da narrativa, essa aplicação desloca o acento em relação aos vv.9.14 que o enquadram e sublinham antes por meio do vocabulário da justiça e da justificação para uma significação de ordem teológica. Além disso, a mesma aplicação encontra-se, palavra por palavra, em Lc 14,11 depois da "parábola" (é o próprio hagiógrafo que emprega essa expressão em Lc 14,7) da escolha dos lugares em um banquete, e se encontra ainda em outro contexto em Mt 23,12. Isso leva a considerá-lo um logion

=

relação com Deus. Os fariseus se justificam, isto é, estão "convencidos de serem justos", ou seja, de serem pessoas cuja vida é conforme ao que Deus espera delas, quando na verdade não é. O mesmo sentido teológico deve encontrar-se na passagem de Lc 18,14, onde o "justificado" corresponde ao "justo" do v.9 e vem em seguida a uma confissão de pecado e um pedido de perdão. Ali, a utilização do termo não está muito longe da significação utilizada por Paulo, uma significação à qual o hagiógrafo lucano faz eco em At 13,38: "ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἡδυνήθητε ἐν νόμω Μοϋσέως δικαιωθῆναν/de todas as coisas das quais não pudestes obter a justificação pela lei de Moisés, por Ele é justificado todo aquele que crê" (At 13,38).

¹⁰⁴ SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 30-31 e L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 167-168 indicam que esse mesmo enfoque já havia acontecido em Lc 14,11 ao descrever sobre um convidado para uma festa de casamento. Este deve sentar-se em um lugar humilde ἔσχατον τόπον/"ο último lugar" (Lc 14,10) e, em seguida, o anfitrião da festa, ao vê-lo, o convidará para tomar assento προσανάβηθι ἀνώτερον/"mais acima" (Lc 14,10), dessa forma, elevando o convidado em sua dignidade. O mesmo princípio é aplicado a ambas as passagens: aqueles que se humilham serão exaltados quando chegar a hora. O impuro coletor de impostos foi elevado e recebeu a justificação porque rebaixou-se diante de Deus.

errante, uma palavra de Jesus que o autor lucano, como o mateano, recebia da tradição, mas cujo contexto se perdera¹⁰⁵.

Para Gourgues, se a narrativa de Lc 18,9-14 indica, no final, que o coletor de impostos voltou para casa justificado e perdoado, em nenhum lugar se testemunha uma conversão de sua parte. Nada encontra-se da parábola de Lc 15, que menciona em duas ocasiões as boas resoluções do filho mais novo: "ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου/levantar-me-ei, e irei ter com meu pai" (Lc 15,18). Nem tampouco da narrativa de Lc 19, que conta a conversão de Zaqueu: "τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι, καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν/[vou doar a] metade de meus bens aos pobres, e se defraudei alguém, restituo-lhe o quádruplo" (Lc 19,8). A narrativa nada diz sobre as disposições do coletor de impostos em mudar sua vida porque não é essa questão que o relato quer acentuar. O que importa, antes de tudo, é sublinhar as disposições de Deus e o contraste de duas atitudes diante do divino 106.

Segundo Fitzmyer, a exortação final (Lc 18,14cd), deixa claro que a parábola se dirige não apenas aos contemporâneos de Jesus, mas aos discípulos cristãos em geral. A mensagem implica que o seguidor de Cristo deve identificar-se com o coletor de impostos em vez do fariseu. Convém lembrar que, com toda a disposição para assim se identificar, indubitavelmente permanece em todos um pouco do fariseu. Assim como outros relatos, esse tem como objetivo um aspecto que leva o seu leitor a refletir algum aspecto posterior. Mas essa reflexão não deverá

105 GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 196-197.

¹⁰⁶ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 199. Para JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 147 e FITZMYER, J. A., El Evangelio segun Lucas, p. 860; SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 13, vale lembrar também que, segundo os costumes da época, os cobradores de impostos em geral eram compostos por três grupos distintos, a saber: aqueles que compraram antecipadamente do estado o valor a ser arrecadado no ano seguinte, para adquirir o direito de cobrança de impostos específicos, fiscais como Zaqueu que teve a oportunidade de ganho pessoal e seus funcionários que trabalhavam em pedágios ou repartições de impostos para coletar tais impostos. Embora seja mais provável que o coletor de impostos da parábola seja um funcionário de um coletor-chefe, não é possível estabelecer se esse cobrador é um "coletor de pedágio" que recolhia impostos, tarifas, impostos e alfândegas como tributos indiretos, ou um "coletor de impostos" que cobrava pedágios, taxas de mercado e todos os tipos de impostos locais (vendas, renda, propriedade e herança). Segundo L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 167-168, o v.14a, depois desse quadro descritivo em dois painéis, traz duas conclusões interpretativas. Primeiro, o remate, breve e solene, da narração propriamente dita: "λέγω ὑμῖν/eu vos digo". Ela afirma o atendimento da oração do coletor de impostos. É ele, com efeito, que agora é citado em primeiro lugar, significando essa mudança literária repentina, uma alteração profunda da situação: "κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον/este desceu justificado para sua casa, e não aquele" (Lc 18,14b).

obscurecer o significado próprio da parábola, que é onde reside a verdade da narrativa¹⁰⁷.

Ainda é preciso ter presente o princípio teológico, exposto na narrativa com as características do coletor de impostos, que se revela como pré-requisito exemplar para uma vida justificada: rebaixamento, aniquilação, humilhação que resulta em exaltação. Certamente, o ouvinte, ao ter acesso a uma narração-exemplar, mais do que uma parábola¹⁰⁸, porque situando-se a narração no âmbito religioso-moral, não deve realizar uma transferência de juízo, mas apenas uma aplicação de tipo: "Πορεύου καὶ σὰ ποίει ὁμοίως/*Vai e faze o mesmo tu também!*" (Lc 10,37). As parábolas não se reduzem à apresentação de modelos, positivos ou negativos, de conduta moral, mas propõem uma "ação/ $\pi \rho \alpha \gamma \mu \alpha$ " no destinatário/leitor que envolva a inteireza de sua existência¹⁰⁹.

2.3.3 O Templo na obra lucana

O autor lucano constrói sua narrativa do ponto de vista de um "nativo" inserido na contemporaneidade do primeiro século da era cristã. Do ponto de vista analítico, pode-se dizer que descreve, tanto em seu Evangelho como em Atos, aspectos das instituições importantes da sociedade palestina do primeiro século, o Templo de Jerusalém e a Casa privada. Estas instituições são compreendidas enquanto associações ou processos sociais altamente organizados, sistematizados em termos do desempenho de papéis, das relações, das responsabilidades e estáveis ao longo do tempo. Enquanto "instituição", o Templo não é considerado um espaço

1/

¹⁰⁹ FUSCO, V., Otre la parabola, p. 129.

¹⁰⁷ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 858; MARCONCINI, B., Os Evangelhos sinóticos, p. 205-206 e MATHEWS, S. H; Van ECK, E., Fasting, justification, and self- righteousness in Luke 18,9-14, p. 1 mostram que falar em parábolas desperta o interesse das pessoas. As parábolas são coligadas da maneira de agir das pessoas, dos seus comportamentos, como, por exemplo, a solidariedade do bom samaritano (Lc 10,34) ou a astúcia do administrador infiel (Lc 16,4). Prova disso é a originalidade da linguagem, a eficácia de imagens, o vocabulário próprio da língua semítica (hebraico e aramaico) subjacente. A parábola, além disso, é mais eficaz do que nunca com o uso da linguagem antropomórfica, ou seja, pela descrição de Deus com características humanas, para revelar o Pai pleno de ternura que se encontra com o homem.

¹⁰⁸ De acordo com FITZMYER, J., The Gospel According to Luke (X-XXIV), p. 883, assim como a perícope aqui em análise, também são compreendidas as seguintes: do "Bom Samaritano" (Lc 10,25-37), do "rico insensato" (Lc 12,16-20) e do "Lázaro e o rico" (Lc 16,19-31). "Ele [o exemplo] fornece um modelo prático para a conduta cristã com exigências radicais e a aprovação/rejeição de certos modos de ação. O ponto da história não é transmitido por alguma analogia a uma verdade espiritual, mas pelo impulso narrativo do próprio 'exemplo".

de culto "apenas", mas configura-se inserido nos diversos setores da vida organizacional da sociedade do século primeiro¹¹⁰.

O argumento que Elliot sustenta é de que, na economia de salvação do autor lucano, no qual o sistema do Templo e da Casa familiar representam tipos opostos de instituições sociais, apenas uma dessas, a Casa, é capaz de incorporar social, simbólica e ideologicamente as estruturas, valores e objetivos de um evangelho inclusivo de salvação universal. Elliot combinando a análise do Templo/Casa familiar e a contrastando com aspectos de pesquisas exegéticas anteriores, filtrando esses dados pelas lentes de um modelo antropológico de tipos alternativos de relações sociais antigas, pretende mostrar sua função geral na narrativa. Dessa forma, o contraste produzido é coerente com as temáticas dominantes no contexto lucano¹¹¹.

Na perícope aqui estudada (Lc 18,9-14), Elliot faz um contraste entre Templo e Casa familiar. Nesta parábola, o estudioso entende a narrativa como uma acusação àqueles que, convencidos de sua justiça, desprezam os outros. Três contrastes são traçados: os atores e suas ações, o conteúdo de suas orações e o local. Os atores são figuras chave na narrativa lucana, representando, ao longo do Evangelho, aqueles

110

¹¹⁰VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 89-90 e SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 16 revelam que a pesquisa do material lucano pertencente às instituições do Templo incluirá não apenas referências terminológicas explícitas ao ναός οἶκος (τοῦ θεοῦ), τὸ ἱερὸν "Templo", mas também seus campos semânticos e domínios sociais; isto é, os grupos, papéis, estruturas e padrões de comportamento, normas, valores e símbolos culturais neles conectados; e aspectos econômicos, políticos e ideológicos que compõem seu respectivo caráter institucional. Com tais dados fornecer-se-á base abrangente para relacionar e analisar as características distintas da instituição Templo e suas implicações, bem como seu contraste no contexto da obra lucana. Segundo VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 58, nos tempos bíblicos, o Templo costumava ser chamado de "Casa de Deus" (Lc 6,4). Muitas vezes, o termo "casa" era usado para se referir a "templo" (Lc 11,51; At 7,47.49). No AT, a palavra "casa" era usada com mais frequência do que a palavra "templo" quando se referia ao lugar onde Deus vivia. Na narrativa aqui em perspectiva, deve-se levar em consideração que o templo foi construído em uma colina. O autor lucano escreve que eles "subiram" juntos ao templo, que provavelmente era no momento da adoração corporativa. Segundo SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 20-21, literariamente, o hagiógrafo lucano contrasta o início e o fim da parábola. Os dois subiram juntos para orar, mas depois da oração, apenas o coletor de impostos desceu justificado. Dessa forma, a parábola foi construída para ter o final surpreendente de que o pecador inesperado foi justificado. Pelas circunstâncias culturais consentâneas da Palestina, se o público soubesse que um dos personagens seria declarado justo, eles teriam escolhido consistentemente o fariseu.

¹¹¹ Segundo VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 90 e VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 57, em Lucas (também em Atos), a família é proeminentemente contrastada com o Templo, tido como uma sede do poder e piedade judaica, juntamente com a cidade, a área da "rede de César" e local de controle social... Para os cristãos, o οἶκος não constitui simplesmente uma forma adicional da identidade social e lealdade religiosa ao lado de outras, como o templo, a sinagoga ou a cidade. O οἶκος cristão é antes uma alternativa decisiva, de acordo com Lucas. O οἶκος refere-se às residências domésticas e comunidades que estão indicadas em diversos textos pela raiz οἶκ. A adesão ao Templo envolve conflito constante e crítica do οἶκος.

que estão no centro e aqueles que estão na periferia da vida social e religiosa do judaísmo. O fariseu, certo de seu favor diante de Deus e de sua superioridade sobre outros como o coletor de impostos, suplica a Deus numa oração meticulosa (v.11-12). Em contraste, o coletor de impostos se rebaixa, lançando-se como um pecador na misericórdia de Deus (v.13). O desfecho da história envolve não apenas um contraste no veredicto de Jesus entre o cobrador de impostos, justificado, e o fariseu que não foi, mas também uma mudança de local. "Κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον/este desceu justificado para sua casa, e não aquele" (v.14b). Iniciada no Templo, (τὸ ἰερὸν) o "Lugar Santo", como local convencional de demarcação das diferenças sociais e religiosas, a história conclui-se com o οἶκος como *locus* do justificado¹¹².

Começando com a história do serviço sacerdotal de Zacarias no Templo e o anúncio angélico do nascimento do filho de Deus (Lc 1,5-23), o Evangelho termina com a partida dos discípulos de Betânia e a separação do Senhor ressuscitado e o seu retorno a Jerusalém onde estavam "continuamente no Templo abençoando a Deus" (Lc 24,50-53). Assim como as cenas do Templo fornecem um grande cenário para a primeira metade de Lucas-Atos, da mesma forma as cenas no οἶκος enquadram-se na segunda metade da mesma obra lucana. Começando com a reunião dos fiéis na casa com o cenáculo (At 1,12-14), após a ascensão do Senhor (At 1,1-11), Atos conclui com o confinamento de Paulo em sua casa em Roma e o seu impedimento na proclamação do Evangelho (At 28,30-31). Mais uma vez, mas em uma escala maior, a cena muda do Templo para o οἶκος¹¹³.

1

¹¹² Estas duas instituições representam uma contradição dialética na 'estória', no espaço social e no formato da vida social, segundo VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 91. MOTTU, H., The Pharisee and the tax collector, p. 201-202, percebe as personagens do fariseu e publicano na perícope lucana ocupando um aspecto secundário. Para ele, a contradição dominante se dá no desacordo espacial entre templo e casa, coletivo e grupo, espaço alienado e humano; o contraste dramático que Mottu traça entre Templo e a Casa familiar nesta parábola de material especialmente lucano parece digna de uma análise mais aprofundada, ao considerar o todo da composição deste hagiógrafo; afinal de contas, Lc 1–2 o Templo ali indicado demonstra outro significado. Além disso, é preciso considerar se em toda a obra lucana Templo e Casa possuem esse mesmo contraste em outras partes da narrativa segundo Lucas.

¹¹³ De acordo com VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 91-92, nos primeiros oito capítulos de Atos, a cena muda com regularidade entre o οἶκος onde os "fiéis se reúnem", "oram", "recebem o Espírito", "partilham o pão" e generosamente "compartilham todas as coisas em comum": At 1,13–2,45;4,23–5,11.6,1-7;8,4 e o Templo como o centro do controle político e religioso, um lugar para buscar esmolas, e o cenário e objeto de conflito At 3,1–4,22.5,12-40.6,8–8,3, (cárcere e aprisionamento, crítica aos dirigentes do Templo, violência da turba, espancamento e morte); essa perspectiva é defendida por CASALENGO, A., Gesu e il tempio, p. 146-147 quando mostra que esse padrão de cenas alternadas demarca claramente duas áreas de ação e duas comunidades diferenciadas, suas formas variantes de organização social e econômica e, em última análise, suas lealdades contrastantes. O primeiro representa o governo, as normas e a

Nos primeiros capítulos de Atos dos Apóstolos, o Templo é tanto o assunto como o cenário do conflito. Um exemplo de esmola e cura no Templo (At 3,1–4,22) torna-se ocasião para distinguir entre aqueles que tomam e aqueles que dão vida, aqueles que mataram o "Autor da vida" (At 3,15) e os que curam em seu nome (At 3,16). Autoridades do Templo (sacerdotes, oficial do Templo e saduceus, [At 4,1]; chefes, anciãos, escribas, sumos sacerdotes e pertencentes à família do sumo sacerdote [At 4,5-6; 5,17]; Sinédrio, At 4,5-6.15; 5,21.27; 6,12-15) em sua inveja (At 5,17), oposição ao ensino dos apóstolos (At 4,2; 5,18.27-28; 7,57), e suas ações de prisão, cárcere, espancamento e morte (At 4,3; 5,18.40; 7,57-58), defesa dos interesses monopolistas do Templo, procurando suprimir a alegre comunidade que oferece saúde aos que a buscam (At 3,1-10; 5,16), celebração da aliança de Abraão dada por meio do servo ressuscitado de Deus a "todas as famílias da terra" (At 3,25-26), que louva a Deus (At 4,24-30) e é cheia do Espírito (At 4,8; 5,21; 7,55)¹¹⁴.

Ao longo de Lucas-Atos, há uma transição que se torna aparente em relação ao Templo e ao οἶκος. No Evangelho segundo Lucas, o Templo de Jerusalém marca a moldura estrutural (Lc 1–2, 24,52-53) e o foco (Lc 9,51: "αὐτοῦ ἐστήριζεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ/ele decidiu firmemente ir a Jerusalém"; Lc 13,22; 17,11; 18,31; 19,28) e a jornada da vida de Jesus, com visitas domiciliares e instruções (Lc 7,1-10.36-50; 8,40-56; 10,38-42; 12,13-53; 13,18-30; 14,1-24; 16,1-17; 19,1-10) frequentemente fornecendo o contraste positivo com o clímax negativo do confronto e morte em Jerusalém. Em Atos, a Casa se torna cada vez mais proeminente à medida que a cena e o foco do movimento cristão mudam gradativamente de Jerusalém e do Templo para as Famílias da Diáspora. No início, a comunidade messiânica se reúne no Templo e nas casas (At 2,43-47; 5,42). Mas a tentativa de coexistência pacífica falha. Os agentes do Templo tornam-se

fidelidade do Templo; a outra, uma nova comunidade de testemunhas do Cristo ressuscitado baseada na casa, inspirada pelo Espírito Divino, leal ao Deus que não habita em casas ou templos feitos pelo homem; VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 52-53; GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostolic, p. 247.

¹¹⁴ Segundo VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 93-94, para Estêvão, acusado de falar "palavras contra este lugar santo e a lei" (At 6,13-14), a morte é o resultado de seu veredito sobre o Templo como a casa de Salomão, mas não como uma morada de Deus e os seus "funcionários" como os assassinos do Justo (At 7,46-58). No único outro conjunto de referências ao Templo de Jerusalém em Atos, a visita de Paulo ao Templo e a trama contra sua vida (At 21,26-36) e as defesas de Paulo (At 22–26), o Templo é retratado de forma semelhante como a cena de conspiração de assassinato, conflito sobre pureza e conluio político (autoridades do templo, herodianos e romanos). Após a morte de Estêvão, a perseguição à igreja de Jerusalém e sua dispersão (At 8,1b-ss), é a Casa familiar, por outro lado, que se torna a base da vida da Igreja e o foco de sua missão.

"caçadores" e perseguidores de Jesus, o "caçado". O episódio do discurso de Estevão e seu apedrejamento estão em conexão com as observações relativas ao Templo, formando um *turning point*, "ponto de viragem", entre a primeira fase da vida da Igreja e a sua conexão com o Templo (At 1–8,la) e a sua missão em larga escala para as Casas da Diáspora (At 8,1b–28,31). No restante do relato lucano, o Templo não desempenha nenhum papel positivo como local de reunião cristã ou símbolo de identidade cristã¹¹⁵.

Esses padrões de contraste na narrativa lucana parecem ganhar maior consistência no implícito embate traçado entre o Templo e o οἶκος em Lc 18,9-14. O Templo e o οἶκος constituem não apenas diferentes locais de atividade, mas bases distintas e conflitantes grupos de atores com diferentes e conflitantes conjuntos de interesses e lealdades. Além disso, do início ao fim da narrativa de Lucas, é a Casa que gradualmente substitui o Templo como a esfera real da presença salvadora de Deus. Se, de um lado, o Templo, a princípio tido como local da esperança de salvação e símbolo da união de Israel com Deus, eventualmente é desmascarado como a concentração política de poder oposto ao povo de Deus e aos verdadeiros justos, de outro lado, o οἶκος é o local de encontro dos impotentes e marginalizados, que eventualmente emerge como a instituição onde o espírito de Deus é verdadeiramente ativo e onde, nas relações familiares, os recursos são compartilhados e os valores comunitários concretizam a visão de uma salvação disponível para todas as famílias da terra¹¹⁶.

Em Lucas e Atos, três expressões gregas são usadas para designar o Templo de Jerusalém: "ναός/templo", "οἶκος [τοῦ θεοῦ]/casa [de Deus]", e "τὸ ἱερόν/o lugar sagrado". Ναός, ocorre quatro vezes no Evangelho segundo Lucas: três vezes

¹¹⁵ VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 94 e GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli Apostoli, p. 493 revelam que junto com a sinagoga, que representa a extensão da autoridade e dos valores do Templo, este é considerado apenas negativamente, tido como local de conflito entre os judeus e os primeiros cristãos sobre temas relativos à pureza e suas implicações para o curso da salvação universal. De outro modo, a história do movimento de Jesus concentra-se positivamente no οἶκος como ponto de convergência do recrutamento desse movimento, local de reunião, adoração e apoio mútuo, e local que servia como base para a incorporação social de sua mensagem evangélica. Em suma, a justaposição de cenas em At 1-8 e a estrutura inclusiva de Lucas (Templo) em comparação com sua contraparte em Atos (οἶκος) sugere um contraste proposital de locais, grupos e instituições dentro de um movimento histórico e teológico começando com o Templo e concluindo com o οἶκος. Para JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 153, não há nenhuma acusação do Templo na parábola, nem qualquer expressão ou atitude negativa em relação ao Templo; REIMER, I. R., O pão na crise, p. 76-77.

¹¹⁶ VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 94-95; VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 88-107.

na narrativa que descreve a atividade sacerdotal de Zacarias (Lc 1,9.21.22), e uma vez em alusão ao rompimento da cortina do Templo por ocasião da morte de Jesus (Lc 23,45). Em Atos, o termo designa "templos" pagãos (At 17,24) ou réplicas de prata em miniatura do templo de Artêmis de Éfeso (At 19,24). Οἶκος [τοῦ θεοῦ], como um segundo termo para o Templo de Jerusalém, aparece possivelmente quatro vezes em Lucas e uma vez em Atos, todas em contextos de conflito ou censura. Em conflito com os fariseus sobre a santidade do descanso sabático e em censura aos doutores da lei e fariseus. Jesus refere-se ao sangue derramado dos profetas, incluindo o de Zacarias que pereceu entre o altar e o "οἴκου/santuário" (Lc 11,51), substantivo genitivo singular masculino de οἶκος¹¹¹7.

O farisaísmo operou a transformação interna da vida judaica principalmente por meio de duas instituições democráticas e universais, a sinagoga e a casa de estudos (*Ieshivá* – 118 ישיבה). Não só na Judeia. Nos lugares mais remotos do mundo, onde houvesse dez judeus, a vida congregacional e institucional judaica podia ter início. As origens da sinagoga situam-se no começo do período do Segundo Templo, por volta de 500 a.C. Sua dimensão religiosa e comunitária foi relativamente secundária até a destruição do Templo em 70 d.C., pois limitava-se à leitura da Torah, à sua tradução em língua vernácula, à leitura dos profetas e ao sermão do *Shabat*¹¹⁹ e dos dias de festa. A liturgia da sinagoga foi enriquecida e

¹¹⁷ VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 95-96. Para este autor, em Lc 13,35, a palavra de julgamento de Jesus, "Ίδού, ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος/Είs que a vossa casa ficará deserta", parece uma informação ambígua, referindo-se ao Templo em particular ou a Jerusalém (Lc 13,34), embora ambos sejam intercambiáveis como símbolos de um Israel condenado. Finalmente, Jesus condena os mercadores do Templo com as palavras: "λέγων αὐτοῖς, Γέγραπται, οἶκός μου οἶκος προσευχῆς ἐστίν ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον ληστῶν/está escrito: 'A minha casa será uma casa de oração, mas você fez dele um covil de ladrões"" (Lc 19,46). Em Atos, Estevão, afirmando que Deus "não habita em casas feitas por mãos" (Is 66,1-2), contesta a habitação de Deus na casa (οἶκος) construída por Salomão: "Αλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ/Mas, o Altíssimo não habita em templos feitos por mãos humanas" (At 7,48), uma citação de Is 66,1-2 que contesta a habitação de Deus enquanto casa (οἶκον) construída por Salomão (At 7,47). Segundo VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 59, para os fariseus, os rigorosos regulamentos de pureza relativos ao Templo, seu sacerdócio e sacrificios, eram estendidos à cama e alimentação de todo judeu praticante. Em apoio a isso, eles aproveitaram não apenas o AT, mas também as "tradições dos anciãos".

¹¹⁸ Ieshivá, em hebraico, designa o ato de estar sentado, no plural ieshivot. Colégio talmúdico para estudantes homens solteiros, desde a puberdade até os vinte e poucos anos. As ieshivot se originaram, graças aos fariseus das academias da Palestina e da Babilônia, nos primeiros séculos da era cristã e as mais contemporâneas têm, em geral, como modelo as ieshivot lituanas do século XIX e início do século XX. O currículo é inteiramente dedicado ao Talmud, sem estudo direto do Tanach, de acordo com MIRANDA, E. E; MALCA, J. M. S., Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça, p. 102.

119 Shabat (תַּשֶׁבֶּח). Segundo MIRANDA, E. E; MALCA, J. M. S., Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça, p. 103-104, para os fariseus o shabat é um momento de santificação do tempo. O tempo do shabat é um tempo de contemplação, consciência e louvor, necessários para que toda a obra da criação seja realizada e levada a termo. O tempo é o processo de criação. Guardar o sábado é entrar

sistematizada pelos fariseus¹²⁰, substituindo progressivamente os ritos de sacrifício praticados no Templo. As orações substituíram os sacrifícios de animais, contrariando muitas vezes o culto sacrifical do Templo e dando maior ênfase às rezas e aos atos concretos de bondade¹²¹.

O substantivo ἱερόν, no entanto, usado quatorze vezes em Lucas e vinte e quatro vezes em Atos (mais do que no resto dos escritos do NT combinados), é o termo lucano predominante para designar o Templo de Jerusalém, incluindo seus edificios, recintos e pátios, como "o santuário" ou "lugar santo". Para o judaísmo, o Templo como o lugar sagrado central de Israel representava o principal símbolo visível de sua identidade como o povo santo de Deus. A santidade do seu espaço, juntamente com seu pessoal ("ἱερεῖς/sacerdotes/funcionários sagrados"; "ἀρχιερεῖς/chefes dos sacerdotes" e levitas), seus sacrifícios e as leis de santidade que impunham simbolizavam uma união do povo santo com o Santo de Israel. Esta ligação entre o lugar sagrado e o povo santo e a sua demarcação de tudo o que era profano era derivada da Torá e elaborada, mantida e legitimada em uma ideologia e sistema de santidade que definia a identidade judaica e regulava todos os aspectos da vida judaica. Portanto, onde o Templo e a Torá estão envolvidos na narrativa de Lucas, estão presentes questões sobre as normas de

na plenitude do tempo e da criação. "Observai o shabat, porque ele é santo para vós (Ex 31,14)". Ao coroar a criação, o shabat é um sinal distintivo da aliança mosaica e pode ser considerado de direito divino, fazendo parte dos dez mandamentos revelados no Sinai (Ex 20,8-12). Se os saduceus renunciavam a qualquer atividade no sábado, os fariseus o festejavam, fazendo do shabat um dia de alegria e paz, destinado a aumentar a união sagrada entre a comunidade de homens. Para os fariseus nunca houve proibição de salvar uma vida humana ou curar um doente, mesmo infringindo o repouso sabático, apesar das acusações anacrônicas dos Evangelhos nesse sentido (Mc 2,23-28; Mt 12,1-8; Lc 6,1-5). Se uma doença grave impede a observância do shabat, é melhor transgredi-lo, ficar curado e poder celebrar muitos outros que virão. A única hipótese, caso essas críticas estivessem sido realmente proferidas, é que as palavras de Jesus, ao não conter inovação nenhuma, estariam relembrando a verdadeira tradição dos fariseus, inspiradas pelo Espírito. No entanto, para VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 59, a ideologia dos fariseus, especialmente pré-70 d.C., era dirigida para a vida cotidiana dos judeus e voltada à pureza ritual, geralmente associadas aos sacerdotes e ao Templo. Particularmente na ideologia farisaica, a comida e as refeições formavam um elo de mediação entre o Templo com seu altar e a casa particular e sua mesa.

¹²⁰ Muito da liturgia cristã (calendário, ritos, símbolos) é tributário das tradições farisaicas, segundo MIRANDA, E. E; MALCA, J. M. S., Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça, p. 103.

¹²¹ MIRANDA, E. E; MALCA, J. M. S., Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça, p. 103. Segundo SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 17-18, o coletor de impostos, provavelmente, faz a expiação de seus pecados na hora dos sacrificios. Suas razões qualificativas apenas aumentam a probabilidade de que essas orações ocorressem em um culto público. As orações de ambos os homens estavam relacionadas à necessidade de expiação dos pecados. No entanto, existe a possibilidade de que os dois homens tenham ido ao templo para adoração privada; NOLLAND, J., Luke 9:21–18:34, p. 875.

comportamento, interação social e os limites do povo santo de Deus que também estão em jogo¹²².

No Evangelho segundo Lucas, a primeira narrativa na qual aparece o Templo como lugar sagrado é a cena da apresentação de Jesus, a purificação de Maria (de acordo com a Torá), a bênção da criança de Simeão e Ana e, anos depois, a discussão de Jesus com os mestres após a ocasião de uma peregrinação da Páscoa (Lc 2,22-51). Inicialmente, o Templo é o lugar onde a fidelidade de Jesus à lei, o seu papel como agente da salvação divina, redenção e a misericórdia e a sua sabedoria se manifestam. Com o início de seu ministério público, no entanto, as cenas do Templo na obra lucana adquirem uma característica mais agressiva. No relato lucano da tentação, o confronto de Jesus com o diabo acontece no "ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἰερου/ponto mais alto do Templo", que constitui a conclusão culminante do episódio (Lc 4,9-13). Na parábola do fariseu e do coletor de impostos (Lc 18,9-14), o Templo é contrastado com o οἶκός do pecador justificado¹²³.

O domínio social do Templo de Jerusalém fornece uma imagem ampla das características associadas a esse local na narrativa do autor lucano. Sacrifício, oração, louvor, revelação, esperança de salvação, dízimo e observância legal são todas atividades associadas ao Templo. Além disso, também está vinculado a um poder político sacerdotal, às disparidades econômicas, à arrogância dos escribas e à exploração dos pobres. O conflito de Jesus e seus seguidores com as autoridades, sua crítica ao *establishment*, as tramas de morte e execuções injustas ocorriam no Templo. O Templo e Jerusalém, o Lugar Santo e a Cidade Santa constituem para

¹²² VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 96. Para VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 60, ganha representatividade, a partir do período do Segundo Templo, um processo de edificação espiritual, que chamamos de ampliação teológica do templo. No início, no tempo de Neemias, a equipe do templo foi ordenada, entre outras coisas, a dedicar também os muros reconstruídos de Jerusalém, como se o Santuário tivesse sido alargado. Como resultado, a cidade foi chamada de "santa" - segundo a analogia da presença do Deus santo (Lv 11,44). Essa ampliação faz referência a outras partes do livro Neemias, mas também a outras seções dos escritos cronistas, nos quais se iniciou o abandono da exclusividade quanto à constituição da assembleia nacional.

¹²³ Para VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 96-97, o anseio da chegada de Jesus a Jerusalém é descrito em diversos momentos do Evangelho (Lc 9,30-31.51; 13,22; 17,11; 18,31-34), é o lugar santo e a cidade sagrada que formam o conjunto objeto da condenação de Jesus (Lc 19,41-44; 45,46; 13,33-35). Depois disso, o Templo passa a ser considerado principalmente como a arena do conflito de Jesus com o Templo (chefes dos sacerdotes; Saduceus) e autoridades legais relacionadas (chefes dos sacerdotes, escribas, anciãos; ou seja, o Sinédrio) e sua conspiração com o governador romano para tirar sua vida (Lc 19,45-47; 20,1-22,6; 22,47-23,25). Na conclusão de Lucas (Lc 24,52-53), como no início de Atos (At 2,46; 3,1; 5,12,20,22), os discípulos adoram ou ensinam no Templo. Mas o lugar sagrado continua como uma arena de conflito (At 3,1-4,22; 5,12-42).

Lucas o centro público dominante da sociedade judaica, uma verdadeira "teia" de relações sociais dentro da qual o movimento de Jesus nasceu, mas com a qual também entrou em conflito irremediável. O Santo Lugar e a ideologia de santidade que ele incorpora eventualmente emergem em Lucas-Atos como um sistema inteiro em conflito com a vontade de Deus e a realização da salvação¹²⁴.

No auge da hierarquia do Templo estavam os principais sacerdotes (ἀρχιερεῖς). Aliada à facção saduceia (At 5,17) e controlada pelo governador romano, essa aristocracia sacerdotal representava o poder do Templo sobre todos os aspectos da vida política, econômica, social e cultural judaica. Com os escribas, mestres da lei e os anciãos (a aristocracia fundiária e leiga), eles também constituíam o Sinédrio, a "corte suprema" dos judeus. Na obra lucana, assim como nos outros Evangelhos, são esses os detentores do poder político, econômico, legal e religioso unificado do judaísmo que desempenham o papel decisivo no conflito envolvendo o movimento de Jesus. A polícia (os oficiais) do Templo (στρατηγοί apenas em Lucas-Atos) exerce o poder coercitivo do local sagrado (Lc 22,4.52; At 4,1; 5,24.26). Os chefes dos sacerdotes, juntamente com os escribas e os anciãos e em conluio com Roma (Lc 23,1-25; At 24-26), conspiram com um agente de Satanás (Judas Iscariotes, Lc 22,3) para matar Jesus (Lc 9,22; 19,27; 20,1,19; 22,2.4.52.66; 23,10,13; 24,20) e suprimir seu movimento (At 4,5.23; 5,27; 6,12-15; 9,1.14; 22,30–26,32)¹²⁵.

¹²⁴ De acordo com VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 97, em Lucas-Atos, vários grupos inter-relacionados da rede do Templo são representados desempenhando papéis-chave na oposição a Jesus e seus seguidores: sacerdotes e clérigos menores, escribas, anciãos, Sinédrio, Saduceus e Fariseus. VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 61 indica o uso dos símbolos: Ή σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου/"A Tenda do testemunho" (At 7,44), σκήνωμα τῷ οἴκῷ Ἰακόβ/"morada do Deus de Jacó" (At 7,46) e 'Η σκηνὴν Δαυίδ/"tenda de Davi" (At 15,16) como referências ao "tabernáculo móvel que se movia com o povo de Deus" e enfatiza a relatividade do "templo" como metáfora raiz, conforme refletido na teologia de Lucas-Atos. Na obra lucana, relatou-se um forte efeito da existência de conflito. Essa experiência existencial de oposição é compreensível, pois deve ser vista como o produto de crenças conflitantes a respeito da maneira como Deus vive com o homem.

¹²⁵ VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 98 revela que os escribas, embora não fossem oficiais do culto, mas intérpretes oficiais da Lei mosaica (Torah), constituíam mais um braço do aparato do Templo descrito por Lucas. Conforme observado, eles ocupavam uma posição-chave no Sinédrio e, como a facção dos fariseus, representavam o elo entre a autoridade do Templo e a observância da Torá. No relato Lucano, são esses escribas do Templo e as autoridades da Torá que personificam a injustiça e a opressão do Templo como uma instituição econômica. Como os fariseus condenados por Jesus como "amantes do dinheiro" (Lc 16,14) e "extorquistas" (Lc 11,37-44; 12,1; 15,1-31; 16,14-15; 18,9-14), e os mercadores do Templo acusados de fazer da casa de Deus e da oração "um covil de ladrões" (Lc 19,45-47), os escribas são censurados no próprio Templo por buscarem honra pública nas sinagogas, enquanto secretamente "devoram as casas das viúvas" (Lc 20,47). A exposição de Jesus das maquinações dos escribas (Lc 20,1-26) ataca a corrupção econômica e religiosa do trato das relações humanas relativas ao Templo e condena um

O sistema de pureza do Templo estabeleceu e controlou a identidade e classificações social, as fronteiras do povo judeu enquanto Povo de Deus. Terra e lugares de Israel, classes de pessoas, tempos sagrados e "impureza" física foram todos classificados e considerados de acordo com um mapa elaborado de graus de pureza ou impureza. Este sistema estabeleceu a estrutura e a estratificação social da comunidade judaica, as normas de comportamento público e privado e as linhas de demarcação entre os santos israelitas e todos aqueles que estavam às margens ou além do Povo santo de Deus (samaritanos, gentios, desviados sociais e deficientes físicos). Esta organização da sociedade junto com as linhas de pureza exigiam a anulação do contato com todos que eram julgados impuros ou ímpios (pecadores, leprosos, cegos, coxos, mulheres menstruadas, cadáveres, coletores de impostos, samaritanos e gentios) e a adequada consideração pelos lugares sagrados (Templo, sinagoga), pessoas sagradas (pessoal que estava a serviço do Templo), atos de purificação (lavar as mãos antes das refeições) e tempos sagrados (o sábado, dias e períodos festivos)¹²⁶.

Segundo o hagiógrafo lucano, assim como os demais evangelistas, foi esse sistema de pureza e de exclusividade e injustiça que Jesus desafiou. Essa provocação, de amplo alcance em suas ramificações políticas e sociais, inevitavelmente levou ao conflito, à morte e à divisão social. A imagem que Lucas representa da atitude de Jesus em relação às normas de pureza é complexa. Por um

sistema organizado não para oração, justiça e misericórdia, mas para autoengrandecimento e exploração. Assim, em Lucas-Atos, os escribas também desempenham um papel importante na conspiração contra Jesus e seus seguidores (Lc 11,54; 19,47; 20,19; 22,2,66; 23,10; At 4,5; 6,12; 22,30-23,15). VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 61 aponta que, de acordo com os relatos em Lucas-Atos, o movimento de Jesus, não deu as costas ao Templo em Jerusalém como casa de Deus. Jesus é descrito na obra lucana como alguém que considerava o templo como as "coisas de seu Pai": οὐκ ἤδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με/"não sabeis que eu devo ocupar-me das coisas de meu pai?" (Lc 2,49). Para Jesus e seu movimento, porém, Deus não se restringe ao lugar santíssimo; a cortina no templo rasgou-se de alto a baixo, passando a ideia de que Deus revelou-se e está entre aqueles de quem Ele se agrada. Posteriormente, o movimento de Jesus estendeu essa noção de um Deus ilimitado à vida cotidiana. ¹²⁶ Para VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 99, de acordo com este sistema de estratificação econômica e social legitimado por classificações de pureza, os ricos eram classificados acima dos pobres, o clero acima dos leigos, os moradores urbanos (especialmente em Jerusalém) acima do campesinato rural (especialmente na distante Galileia), homens acima das mulheres, casados acima dos solteiros, saudáveis acima dos doentes, obedientes a este sistema acima dos desviantes. Da mesma forma compreende SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 22-23; GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli Apostoli, p. 338-339: com o estado de pureza farisaica, a associação com pecadores, especialmente os coletores de impostos, era proibida. A narrativa lucana já havia a menção da preocupação dos fariseus em buscar a perfeição em seu comportamento público (Lc 11,39). Ainda pode-se perceber a diferença de percepção feita pelos fariseus sobre os coletores de impostos e como Jesus os recebiam; além de revelar como isso irritava os fariseus (Lc 15,1-2). A distância física dos outros no templo representaria bem os verdadeiros fariseus.

lado, Jesus, sua família e seguidores respeitaram a sacralidade do Templo como: casa de oração (Lc 19,46; At 3,1), lugar de purificação (Lc 2,22,5,14; 17,14), de peregrinação (Lc 2,41; 9,51); a santidade da sinagoga como lugar de ensino e de escuta (Lc 4,16-30; At 13,5) e das festas sagradas (Lc 2,41; 9,51; 22,7; At 2,1). Por outro lado, no entanto, o ministério de Jesus e seu movimento também são marcados pelo que é percebido como um flagrante desrespeito às normas de pureza relativas a pessoas, comportamento, tempos e lugares¹²⁷.

Os cobradores de impostos, por sua vez, são reduzidos a mendigos e ladrões na literatura romana e helenística e a pecadores, pessoas imorais e gentios no NT, e também são retratados como ladrões, assassinos e pecadores nos escritos rabínicos. Isso ocorria porque muitos cobradores de impostos defraudavam as pessoas em nome dos principais cobradores de impostos a quem serviam, pela repetida interação com os gentios e pelo trabalho aos sábados. Por essas razões, foram classificados como um grupo de pessoas odiadas e desprezadas por todos os judeus, e, ainda mais, foram privadas de direitos cívicos e não lhes foi permitido ser juiz ou testemunha em tribunal. Mesmo que a aparição no Templo do coletor de impostos para orar espantasse o público de Jesus, que os odiava e desprezava, ao

¹²⁷ VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 100-101 e SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 22-23 apontam que Jesus e seus seguidores se associam regularmente e frequentemente "purificam" / "santificam" pessoas ímpias: os leprosos fisicamente imundos: Lc 4,27; 5,12-15, 7,22; 17,11-19; paralíticos: Lc 5,17-26; At 3,1-10; 9,32-34; mulher menstruada: Lc 8,43-48; cegos: Lc 7,21; 4,18; doentes: Lc 4,38-40; At 5,15-16; eunuco: At 8,26-39; possuídos pelo demônio: Lc 4,31-37; 8,26-39; mortos: Lc 7,11-17; 8,49-56; At 9,36-41; 20,9-12; Pecadores: Lc 5,8-10.30; 7,34.37-39; 15,1-2; coletores de impostos: Lc 5,27-32; 7,29.34; 15,1-2; 18,9-14; 19,1-10; samaritanos: Lc 9,52; 10, 29-37; 17,11-19; At 8; gentios: Lc 4,26-27; 7,1-10; 8,26; At 1,8; 10,1-11; 15,6-20; 28,28. Eles também desconsideram as linhas de pureza traçadas em torno do comportamento sagrado, por comer comida comum com pessoas comuns Lc 9,12-17 e especificamente pessoas impuras: Lc 5,27-31; 7,34; 15,1-2; 19,7; At 10-11. Por descurar os rituais de limpeza: Lc 11,37. Por desconsiderar as regulamentações alimentares: Lc 10,7-8; At 10-11. Por tocar em corpos impuros: cadáveres Lc 7,14; 8,54; At 9, 40-41; 20,10; leprosos: Lc 5,13; mulheres impuras: Le 8,44; as lágrimas, cabelos e lábios de uma mulher pecadora: Le 7,38. Os períodos sagrados também são violados: a não observância estrita do sábado: Lc 6,1-11; 13,10-16. Sobre os dias de jejum: Lc 5,33-34; Lc 18,12. Finalmente, lugares sagrados e pessoas a estes locais vinculados são criticados: contra o Templo: Lc 19,45-47; 21,6; At 6,14; 7,48-50; os chefes dos sacerdotes, escribas e anciãos: Lc 9,22; 20,9-20; 22,50-53.67-71; At 4,8-12; 5,29-32; 7,51-53; sacerdotes e levitas: Lc 10,29-37; escribas Lc 11,45-52; 15,1-32; 20,45-47; saduceus: At 4,8-12; 23,6-9; Lc 20,27-40; Fariseus Lc 5,17-26; 6,1-11.39-42; 7,36-50; 11,37-44; 12,1-3; 12,56; 13,10-17; 14,1-24; 15,1-32; 16,14-15; 18,9-14. Comentários críticos contra a Cidade Santa de Jerusalém: Lc 13, 33-35; 19, 41-44; 21, 20-24. Desprezo pelos limites da Terra Santa e pelo povo judeu: o encargo de Jesus aos seus seguidores de deixar a Terra "para os confins do mundo" (At 1,8) e "pregar em seu nome a todas as nações (gentios)" (Lc 24,47; At 28,29).

contrário disso, os leitores lucanos teriam conceitos positivos em relação a eles, por causa das descrições anteriores de Jesus em contato com estes (Lc 5,30; 15,1)¹²⁸.

Consequentemente, a acusação incriminadora levantada contra Jesus e seus discípulos torna-se global. Jesus é acusado de "perverter a nossa nação" (Lc 23,2.14); Estevão é acusado de falar "palavras blasfemas contra Moisés e Deus, ... este Santo Lugar e a Lei ... alegando que este Jesus de Nazaré destruirá este lugar e mudará os costumes que Moisés nos transmitiu" (At 6,11-14). E Paulo é denunciado por "ensinar a todos e em toda parte contra o povo, contra a Lei e este lugar" e por introduzir gregos no Templo, "profanar este Lugar Santo" (At 21,28)¹²⁹.

Na narrativa lucana, o Templo gradualmente emerge como uma instituição cujos administradores, interesses e ideologia estavam diametralmente opostos ao ministério e à missão de Jesus e de sua comunidade. Constituindo com a Torá e o sistema de pureza o principal símbolo da identidade nacional judaica, o Templo, para o autor lucano, era um lugar sagrado que havia perdido seu poder de santificar, isto é, trazer todos os que não eram santos à comunhão com o Santo. Este centro de poder político, econômico e social judaico, por meio de sua conivência com Roma e sua opressão e exploração de seu próprio povo, foi o local onde a esperança do mundo, a salvação e a experiência universal da misericórdia de Deus poderiam ser realizadas. Os funcionários do Templo e outras agências do aparato templário parecem guiados por seus próprios interesses e na preservação de um regime de exploração em que os poderosos permanecem em seus assentos e nada é manifestado além do desdém e da negligência com aqueles de níveis inferiores 130.

1

¹²⁸ De acordo com JEONG, J.Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 147-148 e JEREMIAS, J., As Parábolas de Jesus, p. 143-144, os cobradores de impostos em todo o Evangelho de Lucas desempenham um papel como "modelos de oração, arrependimento, conversão e fé em Jesus", por causa do contraste entre cobradores de impostos e fariseus. No nível literário, os leitores do autor lucano teriam assumido uma postura diferente de ambos os personagens que o público de Jesus, os quais tinham uma predisposição à condenação dos coletores de impostos. Para SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 17-20, o fariseu justo provavelmente foi aos tribunais onde homens israelitas ritualmente puros iam orar. O impuro coletor de impostos não poderia ter ido onde o fariseu estava e se distanciar dos tribunais dos justos. O contraste entre o fariseu e o cobrador de impostos seria facilmente perceptível para a audiência original de Jesus. A diferença entre um herói religioso impecável e um pecador severo é um dos maiores contrastes do NT, especialmente no Evangelho segundo Lucas. Um fariseu "justo" subir ao templo era o que se esperava, mas um coletor de impostos impuro subir neste mesmo recinto teria sido chocante.

¹²⁹ VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 101.

¹³⁰ Segundo VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 101-102, para aqueles de fora das fronteiras sagradas de Israel e dos limites do Lugar Santo e das restrições sociais de seu sistema de pureza era proibido o acesso à santificação, saúde e consequentemente à salvação. Dentro das fronteiras de Israel demarcadas pelo sistema de pureza, o poder econômico do Templo de impostos, dízimos, sacrifícios e ofertas foi usado para promover os programas dos poderosos às custas dos fracos. O sacerdote e o levita protegiam sua pureza em vez de conceder misericórdia. Os

2.3.4 O contraste Templo X Casa (οἶκός) na obra lucana

Em um exame da narrativa de Lc 18,9-14 fica revelado o contraste existente entre as duas maiores instituições expressadas na obra lucana: o Templo e a Casa, esta entendida como οἶκός. A evidência dessa oposição apoia a tese de que ao longo de Lucas-Atos, como em Lc 18,9-14 em particular, Templo e οἶκός representam tipos distintamente diferentes e contrastados de instituições sociais com conjuntos conflitantes de estruturas, interesses, valores, crenças e comportamentos. As diferenças institucionais ficam demonstradas no quadro¹³¹ abaixo:

Quadro 1:

	Templo	Casa (οἶκός)
Espaço	Santuário nacional localizado em	Espaço profano
	Jerusalém, a Cidade Santa; único	comunitário localizado
	Templo; demarcação espacial de graus	em vilas e cidades;
	de santidade; <i>locus</i> central e símbolo do	muitos οἶκοι;
	poder político.	demarcação espacial de
		graus de intimidade;
		espaço difuso e distante
		do centro do poder
		político.
Pessoal	Principais sacerdotes e famílias;	Famílias, parentes
	sacerdotes, levitas; agentes de câmbio;	fictícios, chefes de
	polícia do Templo; Sinédrio (sumos	família, mordomos,
	sacerdotes, escribas, anciãos); fariseus	servos, amigos,
	a saduceus.	vizinhos e convidados.
Relações políticas	Base central do poder político,	Periferia, sem poder
	econômico, social e cultural (religiosa),	público, base de
	Templo e administração sob controle	parentesco, controle
	romano direto, autoridade burocrática	indireto romano,
	(cargos/qualificações).	autoridade tradicional,
		funções e status
		atribuídos.
Relações	Tesouro, imposto do Templo,	Generosidade recíproca,
econômicas	sacrifícios, ofertas, dízimos aos	bens em comum, perdão

escribas devoraram as casas das viúvas, os fariseus negligenciaram a justiça e a misericórdia, os chefes dos sacerdotes e o Sinédrio conspiraram para condenar os críticos e erradicar os agentes da mudança. Esforços para redefinir a pureza que Deus requer e, consequentemente, as normas de comportamento e identidade social do povo santo de Deus foram denunciados como tramas para perverter a nação e seus costumes sagrados. Em contraste com o Templo, o οἶκος familiar gradualmente emergiu como o local de santidade e salvação divina.

VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 108-109; MARCONCINI, B., Os Evangelhos Sinóticos, p. 167; VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 53.

	sacerdotes, acumulação de dívidas,	de dívidas, repartição de
	expropriação de propriedade, ganância,	bens, cuidado dos
	opressão dos pobres e impotentes,	pobres e impotentes,
	redistribuição de recursos de acordo	repartição de recursos
	com os interesses dos detentores do	de acordo com a
	poder.	disponibilidade e
		necessidade.
Relações sociais	Sociedade estratificada de acordo com	Parentesco solidário e
	graus de pureza (Torá), classificação de	fictício ("irmãos e irmãs,
	acordo com papéis burocráticos,	filhos de Deus" pela fé),
	espaço exclusivo e sociedade de acordo	classificação de acordo
	com a pureza (Torá), zona de alienação	com papéis familiares
	e autojustificação, esfera de	tradicionais, grupos
	impenitência, conflito, conspiração de	inclusivos de acordo com
	morte, sistema do Templo foi objeto de	a fé e misericórdia,
	Jesus.	integração e justificação
		divina, esfera de
		aceitação,
		arrependimento, relações
		domésticas objeto de
		ensino e louvor de Jesus.
Características	Perversão da morada de Deus, esfera de	A morada do Espírito,
simbólicas	atividade de Satanás, principal símbolo	esfera da atividade de
	público da identidade e pureza judaica.	Deus, principal símbolo
		social do reino de Deus
		e da santidade cristã.

Em Lucas-Atos, o Templo e a Casa simbolizam formas diferentes e opostas de organização social, identidade e fidelidade. Templo e Casa desempenham papéis diferentes na história real de Jesus e de seu movimento. Estas descrições não são ficções do mundo narrativo de Lucas. O que explicaria a elaboração, acentuação e contraste particulares na narrativa de Lucas? Por que o Templo e a Casa são pontos de referência em torno dos quais Lucas teceu sua história? Como a descrição lucana e o contraste das instituições do Templo e da Casa ressoam com as estruturas sociais familiares ao seu público? Por que Lucas tinha motivos para esperar que um contraste entre essas duas instituições e as relações sociais que elas envolvem pareceria aos seus ouvintes/leitores plausível e persuasivo? O significado de instituições e grupos particulares em Lucas-Atos e sua função na narrativa pode ser melhor determinado examinando-os em relação às relações sociais típicas da sociedade dentro da qual e para a qual o autor sagrado escreve¹³².

-

¹³² Segundo BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 252, há uma dupla dificuldade para explicar esta parábola: para superar o primeiro obstáculo, certos exegetas realizam façanhas

Os impostos e ofertas do Templo, dízimos e outras dívidas estavam alterando seriamente os antigos padrões de posse de terras e corroendo as formas tradicionais de relações sociais. Uma quantidade cada vez maior da população camponesa, incapaz de atender às enormes cobranças impostas por Roma e pelo Templo, foi forçada a vender suas terras e seus familiares como escravos por dívidas. O empobrecimento das massas, as prisões, a miséria e a agitação social aumentavam. A lacuna entre os que tinham terras e os que não tinham terras crescia, os padrões das aldeias de trabalho cooperativo e as relações sociais recíprocas estavam sendo destruídos, e os pobres e os impotentes, antes protegidos pelas normas da Torá, eram agora objetos de exploração e abandono. Em contraste com este sistema do Templo, por outro lado, segundo o autor lucano, havia uma organização da vida comunal marcada pelas reciprocidades de parentesco, amizade e relações domésticas¹³³.

Esses contrastes nas estruturas, normas e valores associados às formas redistributivas ou recíprocas de relações sociais representadas por Templo e Família deixam claro como e por que a Casa em vez do Templo serviu a Lucas como a imagem mais adequada para concretizar as boas novas do reino e as características sociais de uma comunidade cristã fiel a um Deus de misericórdia e justiça. O *ethos*

imaginativas, alegando, por exemplo, que no texto original Jesus repreendeu tanto o coletor de impostos quanto o fariseu. O coletor de impostos deveria ter superado sua vergonha e ousado aproximar-se de Deus em vez de manter distância. Para contornar o segundo obstáculo, outros leitores quiseram destacar essa parábola de Jesus negando sua autenticidade. O galileu nunca teria ousado fazer tal caricatura de um fariseu, nem teria transgredido o mandamento de amar os inimigos que ele mesmo havia ordenado. Sem dúvida, é preferível a este trecho bíblico compreender a estrutura antropológica dos dois personagens e atentar para o discurso implícito que o Jesus lucano pronuncia sobre Deus. JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 151; para VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 108-109 e VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 54, esses modos contrastantes de troca social desempenharam um papel fundamental na formação das dimensões sociais do conflito entre o movimento de Jesus e o estabelecimento do Templo, conforme descrito em Lucas-Atos. Um modo está ligado ao sistema centralizado e politicamente controlado com o Templo de Jerusalém como seu centro, e o outro, um movimento organizado em torno de famílias e relações parentais e uma fraternidade as quais se unem por laços e obrigações de reciprocidade generalizada.

¹³³ VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 114 e VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 60 assinalam que os guardiões da lei, pureza e poder do Templo, preocupados com o status e a diferenciação de classe (Lc 11,43.54; 15,2; 16,15; 18,11), haviam imposto pesados fardos (Lc 11,46), ignorado os necessitados (Lc 10,29-37), negligenciados a justiça e o amor de Deus (Lc 11,42), estavam cheios de extorsão e maldade (Lc 11,39) e devoravam as casas das viúvas (Lc 20,47). Sua interpretação da Torá e da tradição cultural era opressiva e egoísta (Lc 11,37-52; 16,14-15; 18,11-12; 20,9-19). A sua resposta às críticas foi violenta e assassina (Lc 11,53-54; 19,47; 20,19; 21,12; 22,2; 22,47–23,5; At 3,13-15; 4,1-3 etc). Todo o sistema e seu símbolo principal, o Templo, falhou na distribuição não só de recursos materiais, mas também na distribuição da justiça, misericórdia e da paz, e, por isso, foi destinado por Deus para a destruição (Lc 11,34-35; 19,41-44; 21,5-6; 20-24).

do reino, de acordo com Lucas, é moldado pela lógica da reciprocidade generalizada típica da οἶκος e dos laços e obrigações de parentesco e fraternidade. Dadas as fragmentações econômicas e sociais dentro das comunidades missionárias abordadas em Lucas-Atos, foi precisamente o *ethos* da partilha que foi essencial para a viabilidade, solidariedade e crescimento continuados do movimento embrionário. Assim, os atributos aqui descritos e a misericórdia, mais do que a pureza do culto, são o vínculo essencial entre o povo e seu Pai celestial (Lc 6,36)¹³⁴.

2.4 Status Quaestionis

O vocábulo "δεδικαιωμένος/justificado" na perícope de Lc 18,9-14¹³⁵ ocorre como um particípio perfeito passivo nominativo masculino singular de δικαιόω – "justificar, declarar justo". E, como particípio, δεδικαιωμένος significa "justificado". Justifica-se o destaque e o acento dado ao termo neste "Estado da questão", pois se percebe a rica carga teológica e a centralidade que a expressão

¹³⁴ Segundo VAN DER WAAL, C., The Temple in the Gospel according to Luke, p. 115-116, dar sem expectativa de retorno, hospitalidade e compartilhar comida e abrigo, cuidar dos doentes, apoio generoso aos necessitados, perdão de dívidas e resgate de quem está em dívida são ações características do ethos e da fraternidade do οἶκος. Em Lucas-Atos, esse padrão de relações domésticas e a intimidade e solidariedade que ele presume servem de modelo decisivo para a identidade e o ethos da comunidade cristã como um todo. Esta forma de comunidade organizada em torno dos papéis, relacionamentos e responsabilidades contrasta fortemente com o sistema explorador do Templo e incorpora uma visão alternativa de salvação baseada não na pureza do culto, mas no dom da misericórdia divina e sua manifestação revelada no οἶκος familiar. Embora na época da redação do texto lucano, o Templo de Jerusalém estivesse em ruínas por décadas ou mais, seu público estava familiarizado com os tipos opostos de organização social representada pelo Templo, de um lado, e uma rede de famílias pertencentes ao οἶκος, por outro. Enfim, o público para o qual o hagiógrafo escreve dificilmente perderia o contraste acentuado traçado entre um local sagrado que se tornou um covil de ladrões e uma comunidade de irmãos e irmãs que, pela fé e atos de bondade amorosa, compartilhavam todas as coisas em comum. De acordo ccom VAN AARDE, A. G., 'The most high God does live in houses, but not houses built by men...', p. 60, na literatura intertestamentária, também há muitas observações sobre como o homem pode se reconciliar com Deus fora do culto do Templo. A literatura da comunidade de Qumran, em particular, é um exemplo notável. Aqui, o Templo é visto como totalmente corrompido (IQpHab 8, 8-13; 12, 9) e a comunidade é apresentada como o verdadeiro templo. A comunidade de Qumran também usava o termo בֵּיִת para se referir a si mesma (1QS 5,6). Essa "casa" também é chamada de "sagrada" (1QS 8,5; 9,6). Permite a reconciliação, mas apenas para eles (IQS 5, 5-7; 8,4-10; 9,3-5; IQSa 1,31). 135 CASALEGNO, A., Lucas: a caminho com Jesus missionário, p. 141-142 e SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 11 apontam que a perícope lucana se encontra na terceira parte do Evangelho a qual se refere a espera escatológica, seção que se situa em Lc 17,11-19,44 e dentro de uma subseção que trata da vinda do Filho do Homem que se coloca em Lc 17,11-18,30. O relato do juiz iníquo e da viúva (Lc 18,1-8) e a perícope das crianças que Jesus convida a vir ter com ele (Lc 18,15-17) delimitam o texto em estudo. A subseção de Lc 17,11-18,30 retoma os temas da oração, da humildade, do uso da riqueza na ótica do Reino e da dimensão escatológica da história da salvação. Mostra, particularmente, como o conceito humano de justificação difere do de Deus, que é muito mais radical. Em Lc 18,1-14, o autor reflete explicitamente os traços característicos da oração do discípulo.

adquire nesta narrativa lucana. Em geral, o uso de δικαιόω no NT mostra um caráter forense (determinado pela situação jurídica): "justificação", "dar razão" e "fazer valer os próprios direitos" são ações efetuadas nos tribunais. Pressupõe-se expressamente a situação jurídica em Mt 12,37: "ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήση, καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήση/porque, pelas tuas palavras, serás justificado e, pelas tuas palavras, serás condenado". O sentido mais comum é o de conferir justiça. Assim já o encontramos nos oráculos do Servo sofredor (Is 53,11) e do Livro de Daniel (Dn 12,3). Com igual clareza, e da maneira também expressa, fala-se em Rm 3,4, fazendo referência ao Sl 50,6 (LXX), e em Rm 3,4; em Gl 2,16, com referência ao Sl 142,2 (LXX), sobre o juízo de Deus e as suas demonstrações de justiça. A linguagem do AT grego determina fundamentalmente o significado de δικαιόω em Paulo e nos demais escritos neotestamentários 136.

1.1

¹³⁶ KERTELGE, K., δικαιόω, p. 1000-1013; MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M. (org.). Dicionário bíblico universal, p. 454.

¹³⁷ De acordo com GARCIA, P. R., Lei e Justiça, um estudo no Evangelho Mateus, p. 63, para o judaísmo a prática da lei se constitui o centro da vida. O justo é aquele pratica a lei. Diante disso, a maioria dos movimentos da época estarão, com enfoques diferentes, apresentando-se como justos.

¹³⁸ KERTELGE, K., δικαιόω, p. 1000-1013. Em ONESTI, K. L.; BRAUCH, M. T., justiça, Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 758-759, um componente essencial da experiência religiosa de Israel era de que YHWH não era só Senhor da lei, mas também aquele que era fiel a ela. Deus era fiel à Aliança. A relação da pessoa com os outros refletia o aspecto relacional da aliança com YHWH. A justiça era entendida em termos de uma relação apropriada com a Aliança, não em termos de conduta ética ou "justa", determinada por algum padrão abstrato. Na concepção greco-romana os

A LXX intensificou ainda mais o caráter forense do termo, como vemos no Sl 50,6; 142,2; Is 42,21; Jó 33,32. Em tudo isso, o olhar do tradutor é claramente direcionado para o julgamento final de Deus, como indica o uso do futuro em Is 45,25; Sl 142,2; Eclo 10,29; 23,11; 34,5. Esses textos preliminares mostram o entendimento que o judaísmo antigo tinha da justificação. O justo espera ser declarado como tal por Deus no juízo final. Rm 2,13 capta essa expectativa judaica e a relaciona criticamente à contradição que existe entre o simples ato de ouvi-la e cumpri-la. Muitas vezes, essa perspectiva é acompanhada de dúvidas sobre a própria justiça, de tal maneira que esperar que Deus declare um justo no juízo final é concebido como algo intimamente relacionado à bondade e à misericórdia divinas, conforme se encontra em 1QH 13,17: "somente por sua bondade o homem se torna justo". Dessa forma, nos documentos de Qumran encontramos referências à justiça de Deus que proporciona a salvação e o perdão 139.

Para a literatura apócrifa, como a literatura apocalíptica, O Testamento dos Doze Patriarcas, o Livro de Henoc e Jubileus, é proeminente a ideia de que a justiça de Deus caracterizará o fim dos tempos, a exemplo de T. Dan 5,7-13. Nessa literatura, Deus não é só fiel à Aliança, mas também, além da dificuldade presente, Deus justificará o povo da Aliança no futuro escatológico. É característico, ainda,

deuses do panteão eram considerados sujeitos a forças fora de seu controle. Posteriormente, esse entendimento degenerou em uma espécie de destino inexorável ao qual até os deuses estavam sujeitos. A teoria helenística da lei universal significava que os deuses e também a humanidade, a fim de serem justos, tinham de obedecer a essas normas abrangentes. Dar aos outros o que lhes cabia era a base da justiça. No pensamento grego, a justiça era uma virtude. Segundo Aristóteles, a justiça era o funcionamento correto de todas as virtudes. No direito civil romano, a justiça (*iustitia*) era feita quando um indivíduo agia em relação ao outro de acordo com a posição desse indivíduo estabelecida pela tradição e pelo *corpus* legal romano.

139 KERTELGE, K., δικαιόω, p. 1003. Para ONESTI, K. L.; BRAUCH, M. T., Dicionário de Paulo

e suas Cartas, p. 759-760, na LXX a ideia helenística da justiça como virtude, satisfação da norma, foi substituída pela ideia de satisfazer a reivindicação de Deus nesta relação de Aliança. Assim, o alcance semântico de δίκαιος, no grego da LXX, foi ampliado devido à influência da formação hebraica. Em 14 ocorrências, a palavra hebraica สุรูป (sedāqâ), que poderia ser traduzida por δικαιοσύνη, foi traduzida por έλεημοσύνης (que significa "piedade", "misericórdia"; Is 1,27; 59,16; SI 35,24). No judaísmo mais tardio, acrescentado o elemento emocional, também limitou a atos de caridade o valor semântico de δικαιοσύνη; nos livros deuterocanônicos há um interesse crescente pelas boas obras e pelos méritos da justiça. O conselho de despedida de Tobit ao filho Tobias descreve a caridade (ἐλεημοσύνη) como aquilo que traz segurança em vez da satisfação das orações dos pobres: "por que a esmola livra da morte e impede que se vá para as trevas" (Tb 4,10). Se encontra um enfoque na relação entre o sofrimento e a justiça (Sb 3,1-5). A crença de que os méritos de alguns vão ajudar outros a obter justica aparece na Literatura Macabaica (2Mc 12,38-46). Nos documentos de Qumran (conforme se encontra em 1QH 13,17: "somente por sua bondade o homem se torna justo"), no Salmo de Ação de Graças, a justiça de Deus mostra a fidelidade divina à comunidade: "Perdoas o injusto e, por tua justiça, purificas as pessoas da culpa" (sedāqâ, 1QH 4,37). Em A guerra dos filhos da luz, YHWH os conduz para as alegrias da justificação por meio da justiça de Deus (1QM 18,8). "Em essência, isso significa a fidelidade de Deus à Aliança que se revela em especial na guerra escatológica pelo domínio da justiça de Deus".

da literatura apocalíptica um senso adicional da distinção entre o justo e o ímpio. E a justiça é considerada realidade escatológica porque YHWH justificará o justo (1Hen 95,7). A justiça de Deus se mostrará na justificação do justo perseguido. Assim, há uma união do tema do justo sofredor e do tradicional entendimento hebraico de Deus como aquele que justifica (Sl 26; 31,14-18)¹⁴⁰.

Δικαιόω é um verbo denominativo de δίκαιος e significa "considerar justo". Esta significação fundamental que o verbo tem na língua grega em geral não aparece no NT, senão de forma modificada, a saber, com o sentido de "justificar", "apresentar como justo", "tratar como justo" e, especialmente em Paulo, ocorre na voz passiva, com o significado de "conseguir uma absolvição", e, em voz ativa, com o sentido de "declarar justo", "absolver". A linguagem de Paulo é característica do NT. Ele utiliza o verbo δικαιόω, assim como os substantivos δικαιοσύνη e δικαίωσις, em sentido soteriológico e, portanto, em oposição ao sentido grego dos termos "julgar" e "punir". Δικαιόω se converte para Paulo, juntamente com os substantivos correspondentes, no conceito fundamental de sua proclamação da salvação ou de sua "doutrina de justificação". No sentido geral de "justificar", "dar a razão alguém" ou "fazer valer seu direito", encontrados nas seguintes passagens: Mt 11,19; Lc 7,35; Mt 12,37; Lc 7,29; 10,29; 16,15; 18,14 (com conotação soteriológica); Rm 3,4; 1Cor 4,4; 1Tm 3,16. Em At 13,38.39 e Tt 3,7, se sente a influência do uso paulino do termo. Em Tg 2,21.24.25 aparecem relações com o uso paulino, que se explicam a partir de uma perspectiva histórica¹⁴¹.

Paulo emprega de maneira característica δικαιόω em Gálatas (8vezes) e em Romanos (15 vezes). Além disso, δικαιόω aparece 2 vezes na Primeira Carta aos Coríntios. Em 1Cor 6,11, em uma interpretação do batismo como "justificação", entendido aqui como purificação dos pecados. Trata-se de uma interpretação prépaulina. Assim como Rm 6,7: "ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας/quem morreu está livre do pecado", uma frase que Paulo formulou baseando-se seguramente em uma sentença de parecido teor do judaísmo, e que, no contexto, ele o relaciona com a "morte" no batismo. Em 1Cor 4,4, encontramos um

¹⁴⁰ ONESTI, K. L.; BRAUCH, M. T., Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 760.

¹⁴¹ KERTELGE, K., δικαιόω, p. 1001. De acordo com ONESTI, K. L.; BRAUCH, M. T., Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 760, o substantivo δικαιοσύνη/"justiça", o adjetivo relacionado δίκαιος/"justo" e o verbo δικαιόω/"justificar", "pronunciar/tratar como justo" ou "corrigir" encontram-se mais de 100 vezes nos escritos paulinos. O simples volume de ocorrências, em seus usos e sentidos variados, indica o lugar central que eles ocupavam na teologia do apóstolo.

sentido mais geral de δικαιόω: Paulo, como "servidor de Cristo", não é "consciente de nada", mas "não por isso está justificado": "οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν/porque tenho consciência de que nada me questiona a mim mesmo, nem por isso me dou por justificado; pois, quem me julga é o Senhor" (1Cor 4,4). Ele espera do Senhor sua justificação, isto é, o ajuizamento de seu trabalho e, com ele, sua confirmação no juízo (1Cor 3,12-15). Tanto o caráter forense como a dimensão estritamente escatológica de δικαιόω na LXX encontram um eco no uso paulino do verbo. Agora, é característico de Paulo o significado soteriológico de δικαιόω, que certamente não está completamente ausente em 1Cor 4,4. Este significado ressalta sempre que δικαιόω se põe em relação com a "lei" e com a "fé" 142.

Em Gl 2,16a, como proposição de uma tese, Paulo exclui a justificação do homem "pelas obras da lei". Nesta antítese entre dois caminhos para se chegar à justificação, a exclusão do primeiro caminho aparece como um assunto mais geral, a partir da qual se deve começar a entender a justificação no sentido em que Paulo a entende. A tese do v.16a é então baseada e enfatizada no v.16c mediante a citação do SI 142,2, a partir da LXX: "είδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου/sabendo, [contudo], que o homem não é justificado pelas obras da Lei" (Gl 2,16). Embora esta referência à passagem do AT não seja considerada uma citação literal, a intenção do uso que Paulo faz da Escritura parece clara. A frase, completada por Paulo neste lugar, acrescentando "pelas obras da lei", faz com que a afirmação das Escrituras de que "nenhum homem pode subsistir ante Deus" concentre-se indiretamente em Jesus Cristo, em quem se manifesta a ação "proveniente" e justificante de Deus. Com isso descrito nos seus traços fundamentais, temos a compreensão paulina de δικαιόω. Paulo, em momento algum, hesita em afirmar que a justiça santificadora "provém da fé" (abandono irrestrito em Deus) e não das "obras da Lei" (Gl 2,6), a partir de esforço humano 143.

¹⁴² KERTELGE, K., δικαιόω, p. 1003-1004; COTHENET, E., A epístola aos Gálatas. p. 38-41; NOLLAND, J., Luke 9:21–18:34, p. 878.

¹⁴³ KERTELGE, K., δικαιόω, p. 1003-1005; GONZAGA, W., "A verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a autoridade na Igreja, p. 33; CROSSAN, J. D.; REED, J. L., Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano, p. 349; COTHENET, E. A epístola aos Gálatas, p. 40-41; nesta mesma perspectiva, de acordo com KERTELGE, K., δικαιόω, p. 1005, Paulo toma como ponto de partida uma "pre-compreensão" judia da justificação, que está ligada à lei. Esta compreensão aparece em primeiro lugar como uma "verdade" indiscutível, fundamentada na tradição. Em Rm 2,13, Paulo é capaz de esclarecer adequadamente a intenção de Deus: "Porque os simples ouvintes da lei não são justos diante de Deus, mas os que praticam a lei hão de ser justificados". Com esta preposição, volta-se criticamente contra toda justiça própria dos homens, e

Segundo Gonzaga, para Paulo, ao afirmar "είδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου/sabendo, [contudo], que o homem não é justificado pelas obras da Lei" (Gl 2,16), significa que os cristãos recém-nascidos da gentilidade experimentaram a novidade do mistério da salvação em Cristo sem a mediação da lei. Paulo nem sequer lhes falara da Lei mosaica como critério salvífico, visto que a considerava algo indiferente e não obrigatório, sem nenhuma ligação com a salvação em Cristo Jesus. Não obstante, o Espírito soprou também sobre eles, entranhando neles a realidade da Boa Nova, destarte eliminando os preconceitos de raças, universalizando a salvação e patenteando a verdade que todos são chamados à vida nova, sem a mediação da lei. Tendo experimentado esse privilégio de poderem atingir a salvação sem a mediação da lei, é mais do que lógico que eles não iriam voltar atrás. E Paulo, menos ainda. Jamais poderia aceitar a circuncisão como conditio sine qua non para se obter a salvação. Se ele tivesse aceitado permanecer no seio do judaísmo tudo teria continuado como antes, os cristãos seriam sucumbidos pelo próprio sistema judaico e não geraria nada de novo. Pelo contrário, estaria fadado à morte prematura. Nesse sentido, Paulo responde a seus opositores que o homem se salva não ἐξ ἔργων νόμου, mas sim pela πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gl 2,16). A salvação não é mérito do homem e sim pura gratuidade de Deus¹⁴⁴.

pensa principalmente na vantagem que o judeu desfruta por ter a lei. Certamente a justificação do homem ante Deus não se logra pelo caminho da lei, mas é alcançada no fato de o homem trilhar os caminhos de Deus e reconhecer o que Paulo conheceu no encontro com Jesus Cristo. Deus se antecipou aos homens quando ofereceu em seu Filho o caminho do amor perdoador, caminho pelo qual os homens são capazes de responder mediante a fé em Jesus Cristo, ou seja, mediante a fé na ação de Deus levada a cabo em seu Filho. Assim, em Cristo, a lei chega a seu "fim" (Rm 10,4), e com isso é demonstrado que é inútil seguir buscando a justificação "na lei" (Gl 5,4). Paulo tem consciência de haver sido nomeado advogado desse caminho mediante a sua pregação.

¹⁴⁴ GONZAGA, W., "A verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a autoridade na Igreja, p. 57. O autor ainda afirma (p.58) que Paulo quer demonstrar e provar que também no AT a justificação foi um resultado da livre bondade de Deus. Por isso encontra sua base escriturística no Sl 142,2, o qual afirma que diante de Deus "nenhum vivente é justo" (2,16). Um pouco mais adiante vai oferecer o exemplo de Abraão, justificado por Deus pela sua fé na promessa, 430 anos antes mesmo da existência da lei (Gl 3,15-18). De acordo com KERTELGE, K., δικαιόω, p. 1005-1006, a fundamentação dada em Gl 2,16 e baseada na Escritura, se aprofunda em Gl 3 (a partir do v.6) mediante o testemunho de Abraão. A vocação de que Abraão foi objeto em Gn 15,6 (cf. Rm 4,3) não serve unicamente para confirmar o "novo" caminho da salvação, de tal maneira que Abraão já aparece como alguém que foi justificado nessa mesma fé. Mas também Paulo, pela justificação de Abraão, consegue oferecer essa perspectiva universal, em que os judeus e os gentios são agrupados sob uma única ação justificativa realizada por Deus. Paulo argumenta assim, baseando-se na Escritura, em favor de uma missão entre os gentios, uma missão livre que já faz parte da lei, e o faz usando da combinação de Gn 15,6 com a promessa de bênção lida em Gn 12,3 e 18,18. A Escritura "previu que Deus justificaria aos gentios pela fé" (Gl 3,8). O fato de que, com base na lei, "ninguém é justificado" (v.11) é uma realidade "evidente", se olharmos para as Escrituras, citadas aqui por Paulo, de acordo com o texto de Hb 2,4 (cf.: Rm 1,17). Considerando o "novo" caminho da

Para Mazzarolo, nem sempre a lei está de acordo com a justiça. Se o princípio jurídico é falso, o processo se estabelece de modo correto, mas a sentença será injusta e imoral. Aquilo que os judeus pretendiam, sob o ponto de vista religioso e cultural, não podia ser aplicado aos não judeus, não apenas porque eles tinham outro corpo jurídico e cultural, mas porque as argumentações dos judeus eram inverídicas. Os pagãos, mesmo dentro de seus conjuntos de mitos e deuses, podiam ser muito mais justos que os judeus. A liberdade pagã criava espaços para a aceitação da alteridade, da pluralidade e do bem mais do que o rigor das leis judaicas. Usando toda a pedagogia da misericórdia divina (Rm 9,14-24), o Apóstolo conclama a comunidade romana a encontrar caminhos de integração, de "deposição das armas" e a mudar a política; em lugar do ataque, a acolhida e a misericórdia, pois são elas que representam o desejo último de Deus (Os 6,6)¹⁴⁵.

Segundo Crossan, a passagem de Gl 2,16 estabelece a absoluta disjunção entre dois modos de justificação. Essa bifurcação poderia ou não ser aplicada aos convertidos gálatas, mas Paulo sabia que não servia para Tiago, Pedro ou Barnabé, nem para qualquer outro cristão em Antioquia. Tratava-se de retaliação polêmica e retórica¹⁴⁶. Crossan desenvolve ainda o conceito de justificação enquanto dom da

ius

sua mensagem, missão e a autorização que Deus confere a Paulo no anúncio de seu Evangelho. Em Antioquia, portanto, reagiu fortemente contra a prática da obrigatoriedade do *kosher*, e, em

justificação pela fé, a lei tem apenas a função subordinada de ser um παιδαγωγός (Gl 3,24), segundo a compreensão deste ofício no mundo antigo. A Carta aos Romanos se torna um argumento contra as tendências judaizantes, especialmente Rm 3–4. O caráter forense de δικαιόω aparece com especial clareza em Rm 3,4, onde será levado em consideração, apesar de toda interpretação soteriológica do conceito. Com o Sl 116,11 se pressupõe o marco de uma disputa entre Deus e o homem. Deus demonstra sua justiça, e, apesar da infidelidade de seu parceiro no pacto, segue sendo fiel e mantem suas promessas. Desta maneira, Deus "ganha a disputa" contra o homem; o homem se vê obrigado a reconhecer que Deus tem razão. Mas o direito que assiste a Deus agora se torna sua fidelidade, porque Deus justifica o pecador.

p. 94, como bom conhecedor dos princípios rabínicos e das tradições dos judeus, Paulo mostra como este povo buscava a justiça através de princípios legais, zelava por ritos, normas, rigor sobre alimentos, costumes e liturgias, mas era incapaz de buscar a justiça misericordiosa. A justiça dos judeus se revela cega e por causa desta cegueira eles cometiam barbáries contra os justos, praticando um ódio sem motivos (Jo 15,25). Os Evangelhos revelam inúmeras discussões sobre a cegueira do zelo da lei, especialmente na condenação à mulher adúltera (Jo 8). No processo de Jesus, eles afirmam que possuem uma lei, e, segundo a mesma, ela deveria morrer (Jo 19,7). Ainda que Paulo não use os mesmos princípios dos evangelistas, ele conhece toda a formação dos processos rabínicos e como as leis podiam ser manipuladas, a fim de privar da justiça os verdadeiros destinatários (Is 10,2). ¹⁴⁶ Para CROSSAN, J. D; REED, J. L., Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano, p. 203-204, não existe conflito entre fé e obras, mas entre obras da fé e obras da lei. Em Gl 2,16, Paulo fala negativamente a respeito das "obras da lei", mas em Gl 5,6 torna-se positivo: "Pois em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas a fé agindo pela caridade". O conflito final, portanto, não é entre obras e fé, mas entre obras da lei e obras da fé. Paulo, certamente, privilegiava o valor da liberdade, mas, muito mais, o da unidade. Deveria ter entrado em sérios choques, em Jerusalém, contra os que advogavam a prática da circuncisão para os gentios convertidos. Se esse ponto de vista tivesse prevalecido, teria destruído

retidão divina. Processo por meio do qual a humanidade torna-se justa. Assim, enquanto os termos justiça e retidão são usados essencialmente para a divindade e apenas derivados para nós, nunca se emprega o termo justificação para Deus. Tratase do processo diante o qual a justiça e a retidão de Deus transformam-se na justiça e na retidão da humanidade¹⁴⁷.

A "justificação" do homem, como resultado de que Deus o declare justo, não consiste em que o homem seja libertado dos laços que o prenderam na injustiça. Significa que a ação de declarar justo se efetua "como um presente", "por sua graça" (Rm 3,24; Gl 2,21). Com seu gesto perdoador de declarar o homem justo, Deus se mostra justo (Rm 3,26). Em Gálatas, Paulo acentua a importância fundamental da fé para a justificação. E esta é alcançada unicamente por meio da fé, sem as obras da lei (Rm 3,28) e esta formulação acarreta implicações universais, ou seja, o feito de declarar justos "por meio da fé" igualmente circuncisos e incircuncisos (Rm 3,30). Em Rm 8,30.33, Paulo chega finalmente ao tema soteriológico fundamental da Carta aos Romanos, quando descreve a atividade justificadora de Deus em um cântico de louvor ao "Deus que justifica". De novo se manifesta aqui claramente o sentido forense de δικαιόω¹⁴⁸.

consequência disso, rompeu com os outros apóstolos; MURPHY-O'CONNOR, J., Jesus e Paulo, vidas paralelas, p. 105.

¹⁴⁷ De acordo com CROSSAN, J. D.; REED, J. L., Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano, p. 345-348 e KERTELGE, K., δικαιόω, p. 1007, Deus é, portanto, ao mesmo tempo "justo" e aquele que "justifica" o mundo (Rm 3,26). Como acontece isso? Por "Cristo Jesus... Deus o *expôs* como instrumento de propiciação, por seu próprio sangue" (Rm 3,25). Em Romanos, diferindo-se de Gálatas, Paulo insiste que Abraão era o ancestral comum dos gentios que vivem pela fé *sem* a circuncisão, bem como dos judeus que vivem pela fé *com* a circuncisão. "Ou acaso ele é Deus só dos judeus? Não é também dos *gentios*?" Lógico que também é dos gentios (Rm 3,29; 4,11-12).

¹⁴⁸ Segundo KERTELGE, K., δικαιόω, p. 1008, o homem está sentado no banco dos acusados; ele é e continua sendo o necessitado, Deus, por graça, perdoou os pecados. Como Deus intervém em seu favor, declarando-o justo, as deficiências do homem são suprimidas pela Graça. Dessa maneira, todas as acusações destruidoras e a condenação que pesava sobre o homem são removidas, desde que o homem não queira se separar do amor de Cristo e do amor de Deus (Rm 8,35.39). Para MONLOUBOU, Louis.; DU BUIT, F. M (org.). Dicionário bíblico universal, p. 454, os fariseus imaginavam ser "justos" cumprindo os mínimos preceitos da lei (Rm 10,3). Paulo proclama a gratuidade da justificação. Para tê-la, existe um só meio: a fé em Cristo (Gl 2,17; 3,24). Se por um lado, Deus constata a justiça do homem, que este adquiriu por seus próprios esforços; do outro, Deus dá, por pura bondade, em vista da morte e ressurreição de Cristo (Rm 3,21-24), uma santidade que ultrapassa a capacidade humana. Em razão de sua polêmica contra os judaizantes, o Apóstolo usou a linguagem deles. Usando abundantemente Gn 15,6, Paulo dá à palavra "justificar" um sentido jurídico, extrínseco, de uma decisão judiciária, "creditar como justiça", "considerar como justiça" (Rm 4,3-24). Ele sabe que esta proclamação corresponde a um verdadeiro estado interior, conforme a oposição entre a realidade do pecado e a realidade da justificação, como se percebe em Rm 5,19. Então, a justificação tem lugar quando se reúnem fé e batismo. Se Paulo diz aos Gálatas que esperamos os bens que a justiça também espera (Gl 5,5), é em virtude da relação que existe entre a vida cristã na terra e a vida de posse plena de Deus, na eternidade. Parecendo estar em contradição com Paulo, Tiago, em sua Epístola, fala de justificação pelas obras, declarando que Abraão foi

O conceito de justificação, sobre o qual Paulo refletiu a fundo, permanece submetido por ele à proclamação do Evangelho. No entanto, é um erro explicar globalmente a doutrina paulina de justificação como uma doutrina combativa do apóstolo, como instrução que só teria sido idealizada para confrontar o judaísmo e o judeu-cristianismo. A justificação pela fé indubitavelmente tem um sentido de transição, um sentido teológico fundamental, como expressão essencial do Evangelho, que, mesmo em outras situações, é creditado como uma lembrança crítico-reflexiva do núcleo da mensagem de salvação proclamada por Jesus¹⁴⁹.

Como continuidade deste estudo sobre o termo δίκαιος e seus derivados¹⁵⁰, busca-se agora apresentar os diferentes resultados e perspectivas mais relevantes ao longo da história. Em seguida, o trabalho de pesquisa feito por diversos exegetas do termo, bem como da perícope aqui em destaque, principalmente no último século. Com essa compreensão do termo, pode-se adentrar com maior segurança o aspecto do termo na perspectiva da narrativa lucana.

No Oriente¹⁵¹, o conceito de justiça de Deus e da justificação do pecador não era um meio proeminente para entender os atos salvíficos de Deus em Jesus Cristo. Em vez de dar importância à justiça de Deus e à justificação, o cristianismo oriental enfatizava a economia divina e a condescendência do Filho, o que levou ao entendimento da participação humana na natureza divina como deificação (em vez de justificação). Para Onesth e Brauch, as diferenças teológicas entre o Oriente e o Ocidente se devem às diferenças de entendimento da obra do Espírito Santo: o Ocidente tendia a subordinar a obra do Espírito Santo ao conceito de graça interposto entre Deus e a humanidade; a Igreja Oriental apegava-se à espontaneidade do encontro direto divino da pessoa com o Espírito Santo expresso como deificação. Com essa ênfase, é natural que a Igreja Oriental não manifestasse

justificado por elas (Tg 2,21-24). Na realidade, Paulo jamais considerou que a fé não precisasse ser acompanhada pelas obras, mas ele não pensava nessa oposição. Tiago protesta contra a adesão puramente intelectual, e urge que esta fé deve manifestar-se na vida concreta (Tg 2,15-17). "A fé, se não tiver obras, será morta"; assim, as duas devem completar-se.

¹⁴⁹ KERTELGE, K., δικαιόω, p. 1008-1009.

¹⁵⁰ Principalmente δεδικαιωμένος, termo presente na perícope lucana e δικαιόω, vocábulo raíz para δεδικαιωμένος, de acordo com KERTELGE, K., δικαιόω, p. 1000.

¹⁵¹ SAID, E. W., Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente, p. 129 demonstra que o Oriente é uma construção teórica imaginada por autores ocidentais e reúne povos tão distintos que não faz sentido usar o Oriente como uma unidade de análise ou denominador comum. Segundo HAIGHT, R., A comunidade cristã na história: Eclesiologia comparada, p. 29, no âmbito da Igreja ocidental, há diferenças de culturas, de caráter regional, de estilos e de *ethos*, entre escolas de opinião teológica, ou grupos dissidentes rotulados de heréticos. Mas a Igreja institucional no Ocidente não era pluralista.

o compromisso ocidental com a justificação como a metáfora soteriológica fundamental¹⁵².

João Crisóstomo vai trabalhar a temática da justificação desenvolvendo-a como um fim, um escopo, uma ação excelente. E continua a descrever a justificação como desejo de Cristo para que todos sejam livres do pecado. Nesse sentido, a justificação da lei já se encontra perfeitamente realizada em cada indivíduo¹⁵³. Agostinho entende que a justiça de Deus não era a justiça que caracterizava a natureza de Deus, mas sim aquela pela qual Deus justifica os pecadores. Sua ideia de fé incluía um aspecto intelectual: crer é afirmar em pensamento.

No Ocidente, Agostinho toma como "ponto de partida" a perícope anterior, Lc 18,1-9, para afirmar a complexidade da oração e da fé: "assim, para rezar é preciso crer e para conservar a fé conseguida pela oração é preciso rezar" (Agostinho, Sermo, 115 [PL 38, 655-657]). O texto segue com um ataque, esperado, contra a soberba, o orgulho, que chega até a insultar ao que ora. O sermão se preocupa logo com o coletor de impostos que não ousava nada, mantendo-se distante, entendido que Deus volta seu olhar aos humildes. Depois, ele esclarece que o erro do fariseu não foi dar graças a Deus por sua bondade, mas ter pensado que não lhe faltava nada¹⁵⁴.

¹⁵² ONESTI, K. L.; BRAUCH, M. T., Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 763.

¹⁵³ Segundo CRISÓSTOMO, J., Comentário às Cartas de São Paulo, p. 114-115, tendo sido condenado o pecado na carne, após ter dito ali: "Não mais existe, portanto, condenação", acrescenta: "Para aqueles que não vivem segundo a carne", e aqui, ao dizer: "A fim de que a justificação da Lei se cumprisse em nós que não vivemos segundo a carne", acrescentou: "mas, segundo o Espírito". Crisóstomo destaca que não só se deve abster dos males, mas é preciso praticar o bem de modo excelente. Pois, dar a coroa, compete a ele; conservar a que foi dada, a ti. De fato, Cristo levou à perfeição em ti o que era justificação da lei, isto é, não estar sujeita à maldição. Ou seja, a justificação que recebemos, por Graça, depois de acreditarmos em Cristo, devemos fazer o possível para que permaneça em nós e não se corrompa aquela justificação que Cristo consumou. Ao fazer seu comentário à Carta aos Gálatas, Crisóstomo observa como Paulo fala com firmeza sobre o tema da justificação. Para o autor, Paulo não diz: Nós não a deixamos porque seria má, e sim por ser fraca. Em consequência, se a lei não confere a justiça, a circuncisão é supérflua. Agora fala deste modo; mais adiante declara não só que é ociosa, mas também perigosa. Isso é notório, principalmente no início, ao dizer: porque pelas obras da Lei ninguém será justificado; 1988, 271; ONESTI, K. L.; BRAUCH, M. T., Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 763.

¹⁵⁴ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas. p. 268. Para GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 645, a conexão desta parábola com a anterior é também uma marca lucana. Ela, na verdade, com todo o segmento narrativo (Lc 18,9–19,27) revela uma ligação à mensagem de Jesus sobre o reino. Tendo desenvolvido a natureza do reino de Deus, Lucas agora relata material referente à sua adequação; MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke: a commentary on the Greek text, p. 678; SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 11.

Alberto Magno¹⁵⁵, interpreta alegoricamente os dois personagens. Alberto enfatiza a presunção do fariseu, que não permite que o Espírito Santo ore nele (Rm 8,26) e concede, dessa forma, livre curso a seu instinto terrestre. Admira a modéstia do coletor de impostos, ao que compara com o Filho Pródigo (Lc 15,21), e aprecia sua penitência que é fonte de sua justificação¹⁵⁶.

Na Reforma, Lutero 157 se dirige contra os perigos de interpretar a justificação tendo como origem a humanidade – seja sua humildade, seja seu arrependimento – e reconhece que o Evangelho de Lucas seria o mais propenso a apoiar a tese de uma justificação pelas obras. Esta impressão se explica pelo combate que o evangelista tem contra aqueles que se contentam com a fé sem fazê-la frutificar em obras. Podese dizer que as obras do fariseu são boas, mas seu coração não é. E é neste terreno onde se joga tudo. As obras estão contaminadas e funcionam da mesma forma como blasfêmias. O fariseu, de fato, não conhece Deus, que não é outra coisa que graça, favor e misericórdia. Além disso, o fariseu tampouco ama o seu próximo. Ao final, é mais culpável que o coletor de impostos. Lutero se nega deduzir uma consequência social de sua teologia. Assim, as autoridades políticas não devem ter inseguranças na alma por isso 158.

¹⁵⁵ Também conhecido como Alberto, o Grande, ainda em vida era reconhecido como *doctor universalis* e *doctor expertus*. Considerado o maior filósofo e teólogo alemão da Idade Média, Alberto Magno, em 1931, é canonizado e declarado Doutor da Igreja por Pio XI.

¹⁵⁶ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 298.

¹⁵⁷ Martinho Lutero, nascido em Eisleben, 10 de novembro de 1483, na Baixa Idade Média, morre na mesma cidade em 18 de fevereiro de 1546, às vésperas do Concílio de Trento, convocado, em grande medida, em virtude da renovação religiosa da qual Lutero foi o líder carismático. Foi um monge agostiniano e professor de teologia germânico. Levantou-se contra diversos dogmas do catolicismo romano, contestando sobretudo a doutrina de que o perdão de Deus poderia ser adquirido pela comercialização das indulgências. Essa discordância inicial resultou na publicação das 95 Teses em 1517, em um contexto de conflito aberto contra Johann Tetzel. Antes da Reforma do século XVI, a Igreja Ocidental desfrutava de unidade institucional. Na melhor das hipóteses, o termo "pluralismo", caso seja adequado, pode aludir à divisão entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente, mas elas ocupavam territórios separados. No começo de 1517, já líder de uma reforma no método teológico baseado na Escritura, Lutero propôs uma série de teses contra a teologia escolástica. Com a descoberta e avanço da imprensa suas 95 teses se espalharam no exterior de forma escrita, e Lutero foi chamado a se pronunciar a respeito. Manteve um dramático encontro com o legado papal, Tommaso de Vio Cajetan (1469-1534): teólogo tomista, dominicano e cardeal, em Augsburg, em meados de julho de 1519. Lutero não esteve inativo antes desses acontecimentos, mas desenvolveu uma intensa programação de ensino, pregação e prolífica escrita. Essas, no entanto, são atividades do homem público; havia muitas outras coisas se desenvolvendo na esfera privada.

¹⁵⁸ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 268-269. Para HAIGHT, R. A comunidade cristã na história: Eclesiologia comparada, p. 46, a doutrina luterana da justificação pela fé, a base positiva de toda a sua teologia, proporcionou-lhe um critério para julgar vários outros sistemas estabelecidos à época. Ela lhe ofereceu uma perspectiva para observar e avaliar a teologia escolástica de seu tempo, as práticas devocionais da Igreja e, por fim, a Igreja mesma. É preciso entender a eclesiologia de Lutero no contexto de sua ruptura mais geral com a concepção da mensagem cristã basilar.

Fitzmyer, ao se referir ao termo na perícope lucana 18,14, descreve a utilização do particípio δεδικαιωμένος ("justificado") como um adjetivo que, ao combinar com a expressão preposicional παρ' ἐκεῖνον, constitui o comparativo (literalmente, "κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον/desceu justificado para sua casa, e não aquele"), muito embora, aqui esteja mais do que uma comparação, uma exclusão. O particípio perfeito δεδικαιωμένος expressa a transformação do personagem, seu novo estado de "justificação"; aquele que era apenas "um pecador" (Lc 18,13), Deus é quem o faz e o declara "justo". O que conta não é o passado pessoal, impecável ou abjeto do coletor de impostos, mas a atitude de confiança e entrega a Deus no presente¹⁵⁹. A conduta e a atitude do fariseu revelaram-se fundamentalmente equivocadas – embora ele nunca tenha se envolvido em uma ocupação tão desprezada como a de um coletor de impostos. Aos olhos de seus contemporâneos, ele não é nem um "coletor de impostos" nem um "pecador", mas não consegue ser considerado "reto aos olhos de Deus" 160.

Para Fitzmyer, o ensino de Jesus sobre a justificação, na parábola, remonta à tradição pré-lucana, porém, essa instrução se encontra ainda longe do sentido da justificação pela graça por meio da fé; não há ainda "nenhuma referência ao ato salvífico da cruz". Além disso, a noção de justificação não transcende àquela desenvolvida no AT; está enraizada no espírito de justificação que permeia os salmos, como o Sl 51 ou Sl 24,3-5 ou 2 Esd 12,7. Em outras palavras, deve-se tomar cuidado para não ler esta parábola com as conotações da justificação paulina ou pensar que ela tem um "toque paulino". A exortação final (v.14b) deixa claro que a parábola é dirigida não apenas aos contemporâneos de Jesus, mas aos discípulos

¹⁵⁹ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas. V. III, p. 865-866. Esse mesmo autor, no tomo II (p. 519-520), ao comentar o texto de Lc 5,20, sobre a cura do paralítico, relata da convição profunda do paralítico, assim como do coletor de impostos, de que Jesus era capaz de fazer algo por quem é desvalido, uma espécie de confiança no poder que era manifestado em Jesus. É o mesmo que dizer: "Deus perdoou seus pecados". No entanto, as palavras de Jesus são interpretadas como uma verdadeira declaração pelos fariseus e doutores da lei.

¹⁶⁰ FITZMYER, J. A., The Gospel according to Luke X–XXIV: introduction, translation, and notes, p. 1184-1185; esse autor defende que a busca pela retidão aos olhos de Deus, que era comum entre muitos dos contemporâneos palestinos de Jesus, não é surpreendente que algum comentário viesse à tona sobre a questão da justificação, mesmo em uma forma lucana. Esta parábola registra sua atitude em relação a tal busca. Mostra que ele reconheceu que a justiça aos olhos de Deus não era para ser alcançada por vanglória ou mesmo por atividade autoconfiante (seja para evitar o mal ou se esforçar para o bem na observância dos regulamentos mosaicos e farisaicos). Este ditado sobre a justificação é importante porque pode revelar que o ensino do NT sobre o assunto está de alguma forma enraizado na própria atitude e ensino de Jesus: alguém alcança a retidão diante de Deus não por sua própria atividade, mas por um reconhecimento contrito de sua própria pecaminosidade diante dele.

cristãos de todos os tempos¹⁶¹. Por fim, Fitzmyer se refere ao termo δεδικαιωμένος indicando o uso no sentido teológico e expressando a condição na qual o coletor agora se encontra. Apesar de seus pecados anteriores foi "justificado", ou seja, declarado / feito correto / justo (por Deus)¹⁶².

O v.14a da parábola de Lc 18,9-14 é importante porque constitui um indício de que a doutrina neotestamentária sobre a "justificação" não é mero fruto de reflexões teológicas posteriores, mas tem suas raízes no ensino do Mestre e até mesmo em sua atitude pessoal frente às correntes pietistas de sua época. "Justo", verdadeiramente "justo", aos olhos de Deus não é quem cumpre as observâncias, mas aquele que, confiando na misericórdia divina, reconhece sua própria limitação e confessa sinceramente seu pecado. A tradição anterior ao Evangelho lucano, presente nesta parábola, capta certos ecos do ensino de Jesus sobre a "justificação"; mas, na realidade, não é mais que um vislumbre distante do desenvolvimento que experimentará essa ideia até que se torne "justificação pela graça mediante a fé". Outro modo, a ideia de justificação contida nesta parábola não transcende o horizonte do AT, uma vez que coincide substancialmente com o tom do SI 51; SI 24,3-5 ou mesmo com 2 Esd 12,7. Ou seja, as conotações da elaboração teológica de Paulo não devem ser lidas nesta parábola lucana nem imaginar que o v.14a possa ter uma "aura" paulina¹⁶³.

Segundo Bovon o vocábulo é diferente. Para descrever a mesma realidade, o texto no v.14 substitui o verbo δικαιόω ("justificar") pelo verbo ὑψόω ("elevar", "exaltar"). O tempo dos verbos também varia e desloca a realidade contemplada do presente ao futuro: a justificação presente (como é o valor do particípio perfeito passivo δεδικαιωμένος, "justificado") se substitui por uma elevação que se espera para o futuro (ὑψωθήσεται, "será exaltado"). Finalmente, a parábola usa as categorias exaltado e humilhado presentes no juízo do v.14b¹⁶⁴.

¹⁶¹ FITZMYER, J. A., The Gospel according to Luke X-XXIV, p. 1185.

¹⁶² FITZMYER, J. A., The Gospel according to Luke X-XXIV, p. 1189.

¹⁶³ FITZMYER, J. A., El Evangelio segun Lucas, p. 857-858; SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 10.

¹⁶⁴ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 253; para esse autor se pode compreender que esta história tenha seu lugar após o episódio da viúva e do juiz perverso. Isto pelo fato de os dois textos tratarem do tema da oração. Porém, esta parábola se aproxima, por sua estrutura a outras comparações, como a do rico e Lázaro (16,19-31), e, por sua temática, recorda o relato do bom samaritano (10,30-37) e a narrativa de Marta e Maria (10,38-42).

Com relação à análise diacrônica, é indubitável que esta parábola formava parte de um material próprio que o evangelista tomou e a adaptou¹⁶⁵. A intervenção de Lucas é visível nos extremos da perícope. Mesmo que não se possa excluir que o v.9 seja obra do autor do próprio material, é mais provável que Lucas tenha enfatizado uma vez mais a própria justiça, um defeito que ele censura aos fariseus. Sim, o autor lucano destinava a perícope aos leitores cristãos ou judeus ameaçados pelo perigo do pecado do orgulho espiritual¹⁶⁶.

Ainda segundo Bovon, por meio do verbo δικαιῶ ("justificar"), o texto flui de uma categoria religiosa para uma legal/jurídica. Como é sabido, a fé judaica sabe empregar ambos os registros para definir os laços entre Israel e seu Deus. O apóstolo Paulo medita especialmente sobre o âmbito do direito e da justiça. É isto que o Jesus de Lucas faz igualmente. Como o v.14 é tradicional, é provável que o verbo δικαιόω se volte a um material próprio, e, talvez, até à tradição oral. O coletor de impostos da parábola não voltará para a casa tal como era antes. Uma transformação em Deus – passou da cólera ao afeto, da condenação à declaração de inocência – implica forçosamente, mesmo que não se veja de imediato, uma transformação. Esta modificação não concerne unicamente à esfera interior, mas compreende a vida inteira, tanto social como religiosa. Não é uma questão de grau (o coletor de impostos maior que o fariseu), mas de contraste (o coletor de impostos e não o fariseu)¹⁶⁷.

Para Mazzarolo e Konings, a narrativa adquire um tom de advertência para que os seus não tomem o caminho da autossuficiência e para que ninguém se julgue justo desprezando os outros. Ninguém é juiz em causa própria. O julgar pertence a

¹⁶⁵ Para MARCONCINI, B., Os Evangelhos sinóticos: formação, redação, teologia, p. 203, a parábola em estudo é uma das doze próprias do autor lucano. L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 164; FITZMYER, J. A., El Evangelio segun Lucas, p. 854.

¹⁶⁶ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 254-255. Esta parábola pertence ao gênero da "σύγκρισις/comparação" de duas situações inversas, gênero caro à retórica grega. Esse julgamento deve ser qualificado, pois, embora o estilo seja simples, como convém a um relato, não está isento de elegância; além disso, o texto não revela uma tradução grega. Tudo isso corresponde ao que se sabe às qualidades artísticas e literárias do autor do material.

¹⁶⁷ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 265-267; os judeus não gostavam desses oficiais da receita a serviço de um príncipe de moralidade duvidosa ou de uma força de ocupação estrangeira. Gregos e romanos tinham uma antipatia visceral pelos membros dessa profissão, que consideravam gananciosos e inflexíveis. Contrariando as opiniões prevalecentes, Jesus e os discípulos depois dele, deliberadamente, escolheram os coletores de impostos, não para elogiá-los, mas para citá-los como exemplos da reversão que o Evangelho produz e da operação da graça, até então inédita, e da esperança. Este coletor de impostos aparece no plano visível, mas os leitores, procurando o sentido do texto, são testemunhas do nascimento de uma relação de amor como início de uma reabilitação pessoal, aqui denominada "justificativa", "perdão" ou "salvação".

Deus (Sl 50,6). Há quem se outorgue o direito não apenas de se apresentar como modelo, mas, ainda, de julgar os outros. O coletor de impostos coloca em Deus a sua justiça; diferentemente, o fariseu não será perdoado porque colocou em si mesmo os critérios de bem e mal¹⁶⁸.

Segundo Rius-Camps, a narrativa lucana contrapõe duas maneiras de orar: a oração arrogante do fariseu ou a oração simples e confiante do coletor de impostos. Para esse autor, o relato é dirigido aos discípulos, os quais compartilhavam da mentalidade farisaica (Lc 16,15). O fariseu, satisfeito com 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 que lhe teria de estar agradecido por sua fidelidade de homem observante. Forma casta à parte (Lc 18,11: "οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων/não sou como o resto dos homens") e julga severamente o comportamento do coletor de impostos 169.

Para L'Eplattenier, a parábola inclui uma ilustração direta da intenção, uma narração que oferece o exemplo de atitudes a imitar ou a proscrever. Percebe-se que

_

¹⁶⁹ RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas: o êxodo do homem livre, p. 273; para esse autor, o fariseu cumpre com suas obrigações religiosas (Lc 18,12), sem nenhuma espécie de compromisso com o próximo. Contrasta com a figura do coletor de impostos: sua oração é uma petição, reconhecendo sua condição de pecador (18,13). Sua petição confiante obterá a misericórdia de Deus, ao passo que a ação de graças arrogante do fariseu, que crê merecer tudo por suas obras, será rejeitada (18,14). O autor lucano contrapõe a figura do crente seguro de si mesmo à figura do marginalizado, religiosamente falando, que confia no amor/misericórdia de Deus; FITZMYER, El Evangelio segun Lucas, p. 1184.

¹⁶⁸ MAZZAROLO, I.; KONINGS, J., Lucas, p. 107; Konings, em Jesus nos Evangelhos sinóticos (p. 70-71), afirma que a receptividade para com o Reino de Deus e a sua justiça (que nos "justifica", nos faz justos) exprime-se na gratidão, resposta ao que é gratuito, à graça. A mentalidade farisaica, calculista e autossuficiente, não conhece a gratidão, a negocia. Quem recebe algo em troca de pagamento não precisa agradecer: negócio é negócio. Por que agradecer a Deus se ele nos dá o que merecemos? O fariseu considerava tudo por seu próprio mérito, que o distinguia do outro. Sua oração era falsa. Em vez de exaltar Deus, como faz a verdadeira ação de graças - Lc 1,46-56 nos dá um exemplo desta no "Magnificat" -, o fariseu exalta a si e, por isso, não pode receber o dom da justificação. Ninguém se autojustifica. E o homem que quer justificar-se pelas suas boas obras faz apenas autoafirmação. A justiça cristã é o efeito da justificação que Deus dá "de graça" aos que nele confiam e que provoca no coração do fiel uma gratidão sincera que também o leva a operar boas obras. Estas, porém, sendo fruto de gratidão, serão feitas com alegria e aliviarão verdadeiramente o coração, tanto daquele que as faz como daquele que as recebe. Segundo MARCONCINI, B., Os Evangelhos Sinóticos: formação, redação, teologia, p. 44-45.165, o grupo dos fariseus se distingue pela rigorosa observância das sutis prescrições a respeito dos sacrifícios, dos tributos, das oblações, do puro e do impuro, do sábado e dos seiscentos e treze preceitos fixados pela tradição. Consideramse santos e justos (Lc 18,9) e distribuem de maneira ostensiva esmolas ao povo (Mt 6,2). O desentendimento com Jesus surge do orgulho com que defendem suas posições, da hostilidade diante da liberdade do Mestre na interpretação da lei e no tornar-se amigo dos pecadores (Mc 2,16). Do ensinamento farisaico, fazem parte: a imortalidade da alma, a ressurreição, a existência dos anjos, a providência, e, no terreno prático, a luta contra o domínio romano. Entre os aproximadamente seis mil adeptos do farisaísmo, alguns acreditaram em Jesus, como: Nicodemos (Jo 3,1; At 5,34) e Saulo, depois chamado Paulo, "fariseu quanto à lei" (Fl 3,5).

existem dois tipos de oração. Literalmente, o texto sugere até que ele ora não "em si mesmo", mas "πρὸς ἑαυτὸν/diante de si mesmo". O v.14 coloca o significado da situação literária da ocasião "κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ/este desceu casa justificado". O emprego do termo para sua "δεδικαιωμένος/justificado", tão frequente em Paulo, é único em Lucas (hápax legómenon lucano). O equivalente lucano habitual é "perdão dos pecados". Aqui δεδικαιωμένος se aplica indiscutivelmente à realidade da salvação, atualizada como justificação do pecador. Se é verdade que o julgamento de Deus inverte as situações, não é menos verdade que ele está em andamento quando repele os pretensos justos e acolhe os que reconhecem sua miséria espiritual. Tal como ilustrado no cântico do Magnificat: "Πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν, καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς/Ele cumula de bens os famintos e despede de mãos vazias os ricos" (Lc $1,53)^{170}$.

Para Eric Franklin, a compreensão de Lucas da redenção de Deus traz uma inversão de destinos quando coloca os ricos, religiosos, orgulhosos e os que se definem melhores que outros enfrentando o julgamento (1,46-55; 6,24-6; 18,9-14). Todos esses grupos estão satisfeitos onde estão e, portanto, permanecem fechados às oportunidades e desafios que Cristo traz. Esses não estão abertos à sua mensagem radical da graça e alcance de Deus. Isto é especialmente verdade para os líderes do povo judeu, cuja rejeição de Jesus foi para Lucas a derradeira tragédia (20, 41-4)¹⁷¹.

Green percebe a perícope em estudo como uma narrativa argumentativa lucana para continuar a desenvolver assuntos relativos à natureza do Reino. O terceiro evangelista começa com esse segmento narrativo para enfatizar mais claramente a natureza da aptidão para o Reino de Deus. Embora a designação da audiência da parábola de Jesus pareça assumir uma audiência ampliada, "os discípulos" – para quem o discurso de Lc 17,22–18,8 foi orientado –, também os outros parecem estar presentes. Isso novamente sugere que as fronteiras que separam os seguidores de Jesus dos outros permanecem "porosas" neste momento¹⁷².

-

¹⁷⁰ L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 165-168; MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke, p. 679; o hagiógrafo parece sugerir que o fariseu está a fazer uma oração narcísica. Em linguagem familiar, diríamos que ele "se ouve orar". O Deus invocado no começo parece reduzido ao papel de ouvinte de monólogo de autossatisfação/justificação.
¹⁷¹ FRANKLIN, E., Luke, p. 925.

¹⁷² GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 644. Para SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 11, um dos temas do Evangelho lucano é definir o que é o reino de Deus e aqueles que podem nele adentrar. O "reino de Deus" é mencionado quarenta e três vezes por meio de parábolas e histórias. O pensamento da época entendia que os líderes judeus justos e prestigiosos entrariam no reino de Deus, mas a

Além disso, alerta contra a fácil identificação de "alguns desses discípulos que confiaram mais em si mesmos" (v.9) como fariseus. Nos dois relatos que abrem o capítulo 18 do Evangelho segundo Lucas a oração funciona como recurso metonímico para as disposições e práticas de uma pessoa; isto é, Jesus usa a oração para falar sobre as questões do tipo de pessoas, do caráter, compromissos e comportamentos que são adequados para o Reino de Deus. O tema da reversão lucana é digno de nota, pois, novamente na perícope, uma pessoa de baixa posição social é colocada como referencial aos seguidores de Jesus¹⁷³.

A principal característica estrutural que molda a leitura desta unidade é a polarização ponto a ponto entre os dois personagens da parábola. Esse contraste já começa na maneira como a parábola é estruturada, depois se desenvolve nos moldes próprios da construção narrativa e chega à conclusão que Jesus tira dela, conforme o quadro 2 a seguir:

Quadro 2:

Um fariseu ¹⁷⁴ v. Um coletor de impostos

maneira como o autor lucano entende o tema do reino de um modo diferente, e até mesmo subversível. O autor lucano escreve que o propósito de Jesus na terra é proclamar o reino (Lc 4,43); e os discípulos são enviados para também proclamá-lo (Lc 9,2). Em seguida, no capítulo doze, Jesus aponta como alguém deve responder ao Evangelho prescindindo de todas as posses e buscando em primeiro lugar o reino. No capítulo dezessete o autor sagrado revela como entrar no reino de Deus, "perdendo a vida" por causa de Jesus Cristo (Lc 17,33; 18,28-30). Olhando para o capítulo dezoito (aquele que fornece a parábola do fariseu e cobrador de impostos), continua a discutir o reino.

¹⁷³ GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 644. SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 11-16 mostra que o tema da oração parece percorrer todo o Evangelho segundo Lucas e até mesmo o livro de Atos. Ele faz da oração o tema mais proeminente em alguns pontos (Lc 1,13; 9,28-36; At 1,14; 5,31), onde em outras ocasiões, a oração está mais em segundo plano. Mesmo que a oração desempenhe um papel secundário na parábola, o autor lucano já deu ao seu público o motivo principal para a parábola: a justiça própria da multidão ao redor. Ele aborda o tema da justiça, que também permeia todo o Evangelho, mais significativamente nesta parábola do que na oração.

¹⁷⁴ De acordo com GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 647-649; MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke, p. 677-680; FITZMYER, The Gospel according to Luke X-XXIV, p. 1185-1186 e NOLLAND, J., Luke 9:21-18:34, p. 878, os fariseus são bem conhecidos no Terceiro Evangelho. Até agora, seu papel principal tem sido como pessoas que inspecionam a fidelidade de Jesus à lei; na medida em que ele repetidamente interpretou a lei de maneiras que fogem das convenções compartilhadas pelos fariseus, eles frequentemente são considerados seus antagonistas. Além disso, os fariseus aparecem como pessoas preocupadas com a autopromoção. Mesmo se aqueles "que confiavam em si mesmos porque eram justos" não podem ser tomados como uma designação exclusiva ou geral dos fariseus no Evangelho de Lucas, portanto, não é surpreendente que um fariseu represente tais pessoas aqui. Os coletores de impostos também são bem conhecidos dos leitores de Lucas. Eles são regularmente encontrados entre aqueles que respondem positivamente às boas novas, mesmo que sejam considerados estranhos pelos piedosos. A representação de Jesus desse fariseu opera em dois níveis. Por um lado, ele está engajado e admite o comportamento característico dos fariseus: orar, jejuar e pagar o dízimo (5,33; 11,42). Em si mesmas, essas são práticas admiráveis para as quais a Escritura é sua garantia. O jejum pode ser realizado para uma variedade de propósitos piedosos - por exemplo, preparar-se para o serviço, preparar-se para a comunicação com Deus, como um sinal de arrependimento e assim por diante. As citações bíblicas relativas ao jejum e dízimo

Para alguns convencidos em si mesmos que são justos e	18,9	(Introdução a uma nova narrativa – propõe de uma parábola, se inicia
desprezavam os outros,		uma nova perícope)
esta parábola:		
Um era fariseu	18,10	E o outro coletor de impostos.
De pé, orava a si mesmo, estas	18,11a.13b	De longe, em pé, não ousava nem
coisas:		levantar os olhos para o céu;
"Deus, dou-te graças; Porque	18,11d.12ab.	Mas, batia em seu peito, dizendo:
não sou como os outros homens:	13 cd.	"Deus, tem piedade, que sou
jejuo Dou o dízimo de todas as		pecador!"
coisas que adquiro."		
[e não aquele]. Voltou para a	18,14b	Este desceu justificado para sua casa
casa sem justificação		
Porque todo o que se exalta a si	18,14cd	Mas o que se humilha a si mesmo será
mesmo, será humilhado,		exaltado.

O autor lucano estruturou seu relato para tornar as escolhas rígidas e garantir que o coletor de impostos fosse visto como modelo positivo, na medida em que a comunidade se identificasse com um ou outro personagem, ainda que paradoxalmente. Como em Lc 15,1-2, assim também Lc 18,1 fornece como que uma moldura literária para o contexto interpretativo do qual o material parabólico subsequente assume seu significado. A falta de detalhes sobre o fato de os

teriam sido apenas um substrato base para um fariseu como este, no entanto. Ele não limitou o jejum aos dias prescritos, mas jejuou duas vezes por semana; da mesma forma, ele não lutou com quais itens da produção exigiam um dízimo, mas deu um décimo de tudo. É crucial lembrar que um comportamento tão ardente como este teria servido como um importante marcador de fronteira, significando conformidade não apenas com a Torá, mas também para as formas de interpretação da Torá específicas para a comunidade deste fariseu. Isso ajuda a diferenciá-lo das "outras pessoas" mencionadas em sua oração. Por outro lado, nos voltamos para o conteúdo da oração do fariseu, que, dentro do contexto lucano, só pode ser entendido ironicamente. Claro, traçar distinções – seja como "separatistas" seja como aqueles que "especificam" a interpretação correta da Torá - é endêmico para a identidade farisaica historicamente. Portanto, não é surpreendente nem necessariamente algo negativo ver esse fariseu se separar de pessoas que não levam a Torá a sério (as listas de vícios dentro da literatura epistolar do NT – por exemplo, 1Cor 5,10-11; 6,9-10 – têm quase a mesma função). Ademais, esse fariseu se separa fisicamente dos outros no templo, então, em oração pública, mantém a honra de sua própria piedade às custas do coletor de impostos, a quem ele considera como encarnando a própria essência da "alteridade". Finalmente, não devemos ignorar a realidade de que na narração de Lucas até os fariseus devem se incluir entre os "outros" de quem este fariseu se distancia! Os fariseus, em outras palavras, foram censurados por fazerem exatamente o que esse fariseu está a fazer agora, afirmar sua própria justiça (Lc 16,15). A oração do fariseu é desqualificada por causa de seu orgulho e desprezo por outros homens. O simples fato de um fariseu ser um dos dois tipos da parábola não garante que os fariseus fossem os únicos a se enquadrarem na descrição dada - muito menos todos os fariseus. Os próprios discípulos de Jesus, sem dúvida, deviam ser entendidos como "alguns". A menção dos "retos" (dikaioi) é uma preparação para os "malfeitores" (adikoi) do v.11. Para BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 267, o coletor de impostos, sem quaisquer boas obras para o seu crédito, fez, no entanto, o que Deus desejou para ele fazer: ele se arrependeu. E Deus, falando por meio de Jesus, realmente se revelou como ele é nas Escrituras e no Evangelho, ou seja, aquele que não deseja que o pecador morra. De um ponto de vista histórico, apesar da polêmica de Lucas, devemos deixar claro que o conteúdo semântico do v.14 também corresponde a uma teologia judaica de inspiração farisaica.

discípulos estarem presentes na narrativa apresentada dificulta uma tentativa de nossa parte em especificar mais contra quem Jesus relata essa parábola. Isso é importante, já que nossa tendência é preencher lacunas como essas e fazê-lo de maneira a garantir que outros, não nós, sejam indiciados pelas palavras de Jesus¹⁷⁵.

Como o fariseu, o coletor de impostos se destaca dos outros no Templo, mas fica óbvio que suas ações têm diferentes motivações. Dentro de seu mundo social, o coletor de impostos é uma pessoa de baixo *status* social, um desviante; ele não tem lugar entre os outros, nem tenta ocupar um lugar afirmando sua honra. A atitude de não ter os olhos altivos e a ação de bater no peito – demonstrações de humildade e vergonha – dão consistência e revigoram ainda mais seu pedido de graça divina. No entanto, não fica clara a necessidade de o coletor de impostos se arrepender de uma transgressão específica. Como em Lc 3,12, a narrativa revela, dentro de Lucas-Atos, que a vocação de um coletor de impostos não é intrinsecamente pecaminosa, independentemente dos rótulos fornecidos por outros coletores de impostos (Lc 18,11). Assim como Pedro (Lc 5,8), o coletor reconhece seu estado de indignidade diante de Deus e confessa sua necessidade de reconciliação¹⁷⁶.

Segundo Lucas, a leitura de Jesus desta parábola trata esses dois homens de uma forma que idealiza uma qualidade em cada um: um reivindica um *status* superior para si mesmo comparando-se e separando-se dos demais; o outro não reivindica *status* algum, mas reconhece sua posição de pecador e, por isso, só pode refugiar-se na misericórdia de Deus. O primeiro está convencido de sua justiça, dependente de seus próprios atos de piedade, nada pede e nada recebe de Deus. O segundo vem a Deus com humildade e recebe aquilo que pede: compaixão e justificação. Como outros "pecadores" no Terceiro Evangelho, ele se encontra incluído entre o povo de Deus (Lc 5,29-32; 7,29.34; 15,1-2). A conexão entre esta parábola e o discurso anterior de Jesus com os fariseus sobre a busca de *status*, onde

11

¹⁷⁵ Para GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 644-646 e SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 11, a moldura de Lucas, então, não se destina tanto a identificar como culpado um determinado grupo judeu, mas a identificar um *habitus*, um conjunto de disposições e compromissos que geram práticas, percepções e atitudes que são colocadas em oposição ao caminho do Reino de Deus. Enquanto os fariseus, especialmente quando aparecem em conjunto com os escribas, são frequentemente identificados como possuídos por esse modo de vida, em Lucas-Atos isso nem sempre é verdade, nem exclusivamente. O propósito do hagiógrafo lucano não é condenar um grupo particular, mas alertar contra uma maneira particular de se comportar à luz do Reino presente e iminente de Deus. ¹⁷⁶ GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 649.

o provérbio sobre exaltação e humilhação é ouvido pela primeira vez, é inconfundível (Lc. 14,7-11)¹⁷⁷.

Para Jeremias¹⁷⁸, o conteúdo geral da história é típico da vida religiosa palestina, e a linguagem é particularmente semítica. Ele observa e traduz a palavra δεδικαιωμένος ("justificado") como "agraciado com a aceitação de Deus". A passagem de Lc 18,9-14 é a única dos Evangelhos em que se usa o termo "justificar" num sentido próximo do uso paulino do verbo. Porém, observações de linguagem mostram que não temos influxo paulino. A doutrina paulina da justificação possui raízes na pregação de Jesus.

Para Marshall, a parábola poderia ser considerada de criação lucana, ou derivada de um grupo na Igreja que compartilhava de sua perspectiva. Ainda não se tem evidências suficientes de que Jesus compartilhasse da perspectiva lucana desenvolvida na narrativa. Δίκαιος (Lc 1,6; 18,9) tem o sentido de praticar uma conduta que o torna aceitável a Deus. O comentário de Jesus é que a última pessoa (οὖτος, "este", em contraste com ἐκεῖνος, "aquele") desceu do Templo "justificado", ou seja, foi absolvido por Deus. Esta é a única ocorrência de δικαιόω nos Evangelhos com características paulinas, porém, seu uso é respaldado mais no AT que em Paulo (Sl 51,19; 1QSb 4:22; 4Esd 12,7; QH I, 92)¹⁷⁹.

Para Nolland, embora fosse mais natural falar do coletor de impostos saindo "perdoado", essa linguagem não permitiria a comparação pretendida. O "reto aos olhos de Deus" capta bem a força aqui de δεδικαιωμένος ("justificado"). É o coletor de impostos, e não o fariseu, que, neste momento de encontro com Deus no Templo,

 177 GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 649; MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke, p. 677-678.

¹⁷⁸ JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 142-144; MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke, p. 678; FITZMYER, The Gospel according to Luke X–XXIV, p. 1185. Para BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 266, a redenção se opera sem alusão à obra de Cristo. A função deste se limita à proclamação de um possível perdão. O imperativo ἰλάσθητί μου/"reconcilia-te comigo", corresponde à petição de fé tamanha que se espiritualizou em sua relação com Deus de tal forma que não teria mais a necessidade de uma mediação ritual.

^{1&}lt;sup>79</sup> Para MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke, p. 678-681, conforme atestado em Lc 18,9, o termo oi λοιποί, atribuído à fala do fariseu, significa o resto da humanidade, especialmente outros judeus (uma vez que os gentios não entravam na contagem). A reivindicação farisaica de justiça superior é bem atestada aqui; o coletor de impostos não é uma pessoa pior do que os que acabamos de listar, mas é simplesmente desprezível, talvez como alguém que ainda ousa fazer orações em seu estado impuro. Ainda que o coletor de impostos não mostre "obras de arrependimento", por ex. restaurar a riqueza adquirida de forma ilícita, ele foi justificado por Deus, mas a lição de Jesus é precisamente que a atitude do coração é, em última análise, o que importa. A justificação depende da misericórdia de Deus para com o penitente, ao invés de obras que podem ser consideradas como merecedoras do favor de Deus.

encontrou graça com ele¹⁸⁰. Por isso, a parábola é um recurso literário usado pelo autor sagrado para justificar ao ouvinte a preferência pelo coletor de impostos ao fariseu. Lucas, correndo o risco de fazer uma simples caricatura, vê o fariseu se exaltando diante de Deus. É indiscutível que o coletor de impostos da nossa história se humilha diante de Deus. O v.14b alinha a parábola com o motivo da reversão, anteriormente destacado (Lc 1,45.48.52), e faz a ponte para a unidade seguinte (Lc 18,15-17), que enfatiza o recebimento do reino como uma criança¹⁸¹.

Segundo Gourgues, a narrativa de Lc 18,9-14 indica, no final, que o coletor de impostos voltou para casa justificado e, em nenhum lugar, testemunha-se uma conversão de sua parte. Nada se diz das disposições do coletor de impostos de mudar sua vida porque não é esse o ponto de interesse que o autor lucano quer acentuar. O que a perícope lucana quer ressaltar é o contraste de duas atitudes perante Deus. Quem julga possuir tudo não precisa de Deus. Ao contrário, aquele que vê sua miséria sabe que não pode colocar sua confiança em si mesmo: então Deus pode entrar em sua vida, o que difere do relato de Lc 19, que conta a conversão de Zaqueu: "τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι, καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν/[vou doar a] metade de meus bens aos pobres, e se defraudei alguém, restituo-lhe o quádruplo" (Lc 19,8)¹⁸².

¹⁸⁰ É importante que não se leia isso como uma história sobre todo fariseu e todo coletor de impostos; é uma história sobre um fariseu que age de um modo e sobre um coletor de impostos que age de outro. NOLLAND, J., Luke 9:21–18:34, p. 878; conforme já exposto anteriormente, não há base real para este texto ser visto através dos olhos paulinos. O que é pronunciado aqui, na boca de Jesus, o veredicto escatológico de Deus em favor dos pecadores. Lucas usou um conjunto quase idêntico de palavras em Lc 14,11. Não está claro se ele tira o uso presente de lá ou é dependente de uma segunda fonte. Mas, por causa da congruência da adição do v.9, seria Lucas, e não sua fonte de parábolas, o responsável por vincular essa tradição à parábola. Além disso, a nova seção parte de Lc 18,9-30 e reúne uma série de unidades que ilustram a entrada no Reino de Deus a partir de uma posição de deficiência. A parábola de 18,9-14 é uma abertura para aquelas coisas que não necessariamente parecem estar na superficialidade dos indivíduos. Ou seja, há um futuro para os coletores de impostos vistos como perversos naquele contexto, e há a rejeição para os fariseus tidos como piedosos que confiantemente rejeitam todos os outros em seu senso de reivindicação exclusiva do bom prazer de Deus. Para LOHSE, E., Introduccion al Nuevo Testamento, p. 157, não podemos dizer com segurança se a fonte Q utilizada por Lucas era semelhante ao modelo da dita fonte Q utilizada por Mateus, pois é possível que a Fonte Q circulasse em várias versões. Mas é possível também que alguns fragmentos lucanos que encontramos em Mateus também venham de Q ou da versão Q disponível para Lucas. Deixando Marcos e Q de lado, vemos que Lucas também usou seus materiais específicos em uma extensão considerável; SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 11.

¹⁸² O mesmo ocorre em Lc 15 que menciona em duas boas resoluções do filho mais novo: "ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου/levantar-me-ei, e irei ter com meu pai" (Lc 15,18), de acordo com GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 199. A santidade é primeiro um vazio que se descobre e que se aceita; e que Deus vem preencher na medida em que se abre à sua plenitude. Nosso nada, se é aceito, pode tornar-se o espaço livre em que Deus pode ainda criar. Bem intuiu LECLERC, É., Sagesse d'um pauvre, p. 114, num texto que corresponderia bem à perspectiva fundamental da narrativa do autor lucano.

O vocábulo δεδικαιωμένος, particípio perfeito passivo de δικαιόω, indica como modelo e centro de toda ação a misericórdia de Deus. Pois, ao "justificar" o pecador arrependido não lhe impõe condições. A narrativa lucana 18,9-14 faz referência à oração que se concentra em Deus e na pessoa em sua totalidade. Ou seja, o coletor de impostos revela seu adequado ser e admite Deus ser Ele mesmo. Não teve embaraço de ser e de sentir quem ele era diante de Deus. Não usou de subterfúgios ou máscaras para se esconder diante de Deus. Ao reconhecer sua finitude e suas limitações, sente confiança. Diante dessa consciência, o coletor de impostos não tem outra coisa para oferecer a Deus senão sua pequenez. Esta é a razão pela qual recebe o essencial, o reconhecimento e a faculdade de sentir-se firme diante de si mesmo, em outra palavra, δεδικαιωμένος ("justificado").

A atitude do coletor de impostos revela uma pessoa que coloca não em si ou em suas obras a obtenção de sua "justificação/salvação", mas na graça de Deus e recebe como declaração, colocada na boca de Jesus: "κατέβη δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ/volta para a casa justificado". Pode voltar para casa, reencontrar a realidade profana, sua condição pessoal, suas relações familiares e afetivas. É ele mesmo; porém, tudo foi transformado graças ao olhar misericordioso de Deus. Ele confiou em Deus, sabendo que nada tinha a oferecer a não ser seu fracasso. Por isso, recebeu o que era essencial: reconhecimento e reabilitação. Ele ainda era a mesma pessoa, mas tudo havia mudado. Isso porque Deus olhou para ele com misericórdia¹⁸³.

Para Jeong, a parábola aqui em estudo está ligada à anterior (Lc 18,1-8) pelo tema comum da oração e pelo uso do grupo de palavras δίκαιος que aparece nos v.3.5.6.7.8.9.11.14. Nos v.3.5.7.8 os termos utilizados são respectivamente: ἐκδίκησόν (Lc 18,3), ἐκδικήσω (Lc 18,5), ἐκδίκησιν (Lc 18,7.8): "reivindicar ou conceder justiça"; o termo ἀντιδίκου (Lc 18,3): "oponente"; as palavras ἀδικίας e ἄδικοι (Lc 18,6.11): "injusto"; o vocábulo δίκαιοι (Lc 18,9): "justo" e δεδικαιωμένος (Lc 18,14): "justificado". (Isso aparecia na nota 63, à p. 37; mas, foi retirada e deixada aqui no corpo do texto) Quanto ao tema comum, ambos os relatos tratam basicamente das atitudes que os discípulos de Jesus deveriam ter na oração:

-

¹⁸³ Para L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 168, o v.14b é um daqueles nos quais a maioria das traduções escamoteia o termo *casa*. Se a sublinha por conta de sua correlação constante com o tema da salvação e porque esse vocábulo será invocado duas outras vezes no episódio da salvação de Zaqueu, simétrico a esta parábola, ao abrir o capítulo 19.

uma oração insistente, até mesma tida como importunação, mas uma oração humilde; muito embora a parábola do fariseu e do cobrador de impostos possa referir-se a qualquer tipo de ensino que está além da oração¹⁸⁴.

O particípio perfeito passivo δεδικαιωμένος (Lc 18,14b) indica que o cobrador de impostos está no estado de ter sido justificado por Deus, isto é, Deus o justificou, declarou que ele tem um relacionamento correto consigo mesmo. Segundo Jeong, embora alguns tentem buscar a doutrina paulina da justificação em v.14b, não faz sentido defendê-la, uma vez que não há referência explícita ao papel da fé como nas epístolas paulinas. Há ainda outra questão colocada pelo estudioso quanto à utilização de παρ' ἐκεῖνον (Lc 18,14b), em saber se seu uso indica "ao invés de", exclusivamente; ou "mais do que", comparativamente. No contexto, é preferível entender que Deus justifica o coletor de impostos e não o fariseu, ou seja, Deus não justifica o fariseu¹⁸⁵.

Para Schwenk, mesmo que a oração seja significativa dentro da parábola, para este estudioso o tema central é a justiça. O problema que Lucas aborda é que as pessoas tinham uma perspectiva errada sobre "δικαιόω/justiça". Ao transmitir o tema da justiça e da injustiça, o ponto principal de Lucas na parábola é "justiça" (δικαιοσύνη, 18,9.14), que é expresso de várias formas, encerrando a parábola com formas diferentes: "δίκαιος/justo" substantivo/adjetivo duas como "δεδικαιωμένος/justificar" como verbo. Como o autor lucano começa e termina com o tema da justiça, é óbvio que estruturaria a parábola para estabelecer alguma teologia a respeito da justiça/justificação, daí a explicação de Lucas incluir os "ἄδικο*√injustos*" (Lc 18,11), na lista de pecadores quando é um uso tão raro da palavra¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Segundo JEONG, J., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 143-145, a narrativa de Lc 18,9-14 tendo em vista o contraste de personagens em uma parábola, o texto possui uma afinidade com a parábola do filho pródigo, pois há uma oposição entre a confissão desesperada e humilde do filho pródigo e o distanciamento e desprezo do irmão mais velho. Na mesma linha, a parábola também pode ser relacionada à parábola do Bom Samaritano em seu contraste do samaritano com o sacerdote e o levita. Para este estudioso, o uso da palavra δικαιος no primeiro século está vinculado ao sentido de: "fidelidade relacional", "justificação forense" e "restauração de relacionamento correto". A utilização na parábola lucana deve ser entendida no sentido de um estilo de vida aceitável diante de Deus; SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 12.

¹⁸⁵ De acordo com JEONG, J., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 152-153, Jesus de forma alguma nega a necessidade de compensação ou mudança de estilo de vida, a atitude de Jesus é de fato consistente no sentido de que não há condição ou prérequisito para a aceitação de Deus (Lc 5,18-26; 15,11-32; 19,1-10; 6,20-21; 7,36-50; 16,19-31).

¹⁸⁶ SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 9-10 revela que o termo ἄδικος tem apenas doze ocorrências no NT, três delas na obra lucana, traduzidas como "injusto". As três utilizações da palavra abrangem o tema da justiça e da injustiça (Lc 16,10; 18,11; At 24,15). Na verdade, no contexto de Lc 16,10,

Schwenk ainda argumenta que o hagiógrafo lucano usa o termo "injusto" (ἄδικοι Lc 8,11d) para corresponder ao termo "justo" (δίκαιοι Lc 18,9b) que ele usou para descrever o público de Jesus. Para esse autor, Lucas quer construir a ironia de que o publicano é aquele que se torna justificado e não o fariseu, que o coloca no grupo dos "injustos". Quer indicar a seus leitores que o fariseu dependia de suas próprias ações para evitar que fosse injusto. Em outras palavras, o fariseu confiava em seus próprios atos e ao exercê-los não poderia ser classificado no mesmo grupo de pecadores. Pode-se concluir que o fariseu não percebeu sua necessidade de arrependimento como o cobrador de impostos¹⁸⁷.

Portanto, a parábola do fariseu e do coletor de impostos confirma e revela preconcepções sobre aqueles que estão a frequentar os mais diversos meios sociais; ao mesmo tempo, demonstra a profundidade do perdão de Deus até mesmo para aqueles crimes mais hediondos como um aspecto fundamental da fé judaica.

-

Jesus está falando aos fariseus sobre uma vida justa (δίκαιος) versus uma vida injusta (ἄδικος Lc 16,10-15). Além disso, essas passagens são apenas um exemplo de muitas, quando o autor sagrado aborda a questão da justiça para desenvolver plenamente uma sólida teologia. Lucas usa as palavras de Jesus que atacam o grupo específico de fariseus para chegar a uma moral sobre a justificação de que Deus conhece o coração de cada pessoa (Lc 16,15). Essa mesma moral não é ensinada apenas na parábola do fariseu e do coletor de impostos, mas a parábola também está baseada na teologia da justificação. Assim, Deus não só está discernindo as verdadeiras intenções do coração, mas é um juiz digno que traz suas bênçãos sobre aqueles que possuem um "coração penitente e contrito", como descrito no Sl 51.

¹⁸⁷ SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 23-24.

3.1 Tradução, segmentação¹⁸⁸ e notas

Quadro 3

Seg.	Vers.	Texto grego	Texto português	Resumo do seg.
A	9a	Εἶπεν δὲ καὶ	E disse, também ¹⁸⁹ ,	nova perícope
	9b	πρός τινας τοὺς	para alguns	narração-
		πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς	convencidos ¹⁹¹ em si	exemplar
		ὅτι ¹⁹⁰ εἰσὶν δίκαιοι,	mesmos que são justos	
	9c	καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς	e desprezavam os	
		λοιπούς, τὴν παραβολὴν	outros, esta parábola:	
		ταύτην·		
В	10a	"Άνθρωποι δύο ἀνέβησαν	Dois homens subiram	Inicia a narração
		είς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι,	ao Templo para orar;	
C	10b	ό εἶς Φαρισαῖος	um era fariseu	Instalação das
				personagens
	10c	καὶ ὁ ἕτερος τελώνης.	e o outro coletor de	
			impostos.	
D	11a	ό Φαρισαῖος σταθεὶς	O fariseu, de pé,	reza do fariseu

¹⁸⁸ Conforme relata Dias da Silva, geralmente, a regra para a segmentação é que cada frase, principal ou secundária que seja, tenha um só verbo. Porém, há casos em que o exegeta opte por uma segmentação que não tem a gramática como o fator determinante. Há uma norma que jamais deve ser abandonada: a coerência. Do início ao fim da segmentação, deve-se seguir o mesmo critério. Além disso, se deve recordar que nenhum texto bíblico foi escrito para ser segmentado, isto é, elaborado de modo a eliminar ambiguidades e complicações na hora do estudioso segmenta-lo. Com efeito, nem sempre a ordem das palavras e das frases é tão linear quanto se gostaria, principalmente no hebraico e grego; DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 85-86; a mesma ocorrência é apontada por LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 93-94 sobre a delimitação.

¹⁸⁹ SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 12 opta pelo termo "também", pensando de forma literária na comparação que o autor sagrado quer fazer entre a perícope anterior e esta. O autor lucano começa esta passagem com o vocábulo conectivo para ligar o material precedente à passagem presente. Quando qualquer palavra conectiva usada nas Escrituras é encontrada, o autor deixa implícito que uma passagem se relaciona com a próxima de alguma forma.

¹⁹⁰ Para SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 15, ao se valer da conjunção ὅτι o autor se refere àqueles que confiavam em si mesmos, pensando serem "justos", que pode ser traduzida como "aquilo", "que", ou ainda "porque". Schwenk defende que a melhor tradução seja "aquilo ou aqueles".

¹⁹¹ Segundo SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 15 e MENDONÇA, J. T. C., O Outro que me torna Justo, 54, alguns optam por traduzir πεποιθότας como "confiar", "confiados em si mesmos" (Lc 18,9b). É uma opção interessante de tradução, afinal a palavra está intimamente relacionada à fé, no caso, comporta um sentido profundo na fé em si próprio desqualificando *a priori* outras opções que não em si próprio. Essa mesma palavra é usada em Lc 11,22, (ἐπεποίθει) ao discutir como um homem confiava em sua armadura e um homem mais forte vem para tirá-la. A armadura foi confiável para proteger o homem, mas falhou em fazê-lo. O autor sagrado usa a mesma imagem em Lc 18,9b, que, em vez disso, confia em sua justiça e não na justiça de Deus. Assim como a armadura falhando com o homem, a justiça deles também faltará. Isso obviamente prefiguraria o significado da parábola, na qual o fariseu confia em suas obras justas, mas falha em ser justificado. E conclui sua narração dizendo que eles desprezavam todos os outros, o que é claramente ilustrado na parábola.

	11b	πρὸς ἑαυτὸν ¹⁹² ταῦτα	orava a si mesmo, estas	
		προσηύχετο·	coisas:	
	11c	ό θεός, εὐχαριστῶ σοι	'Deus, dou-te graças;	
	11d	ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οi	porque não sou como os	
		λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων,	outros homens:	
		ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί,	gananciosos, injustos,	
			adúlteros;	
	11e	ἢ καὶ ὡς οὖτος ¹⁹³ ὁ	e nem como este	
		τελώνης·	coletor de impostos.	
	12a	Νηστεύω δὶς τοῦ	Jejuo duas vezes por	
		σαββάτου,	semana,	
	12b	ἀποδεκατῶ πάντα ὅσα	dou o dízimo de todas	
		κτῶμαι.	as coisas que adquiro.	
E	13a	ό δὲ τελώνης μακρόθεν	Mas, o coletor de	reza do coletor
		έστὼς	impostos, de longe, em	de impostos
			pé,	
	13b	οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς	não ousava nem	
		όφθαλμούς ἐπᾶραι εἰς τὸν	levantar os olhos para	
		οὐρανόν,	o céu;	
	13c	άλλ' ἔτυπτεν τὸ στῆθος	mas, batia em seu	
		αὐτοῦ λέγων·	peito, dizendo:	
F	13d	ό θεός, ίλάσθητί μοι τῷ	'Deus, tem piedade de	súplica
		άμαρτωλῷ.	mim, pecador.'	
G	14a	λέγω ὑμῖν,	Eu vos digo:	Conclusão da
				narrativa:
				Declaração
	14b ¹⁹⁴	κατέβη οὖτος	Este desceu justificado	
		δεδικαιωμένος είς τὸν	para sua casa, e não	
		οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον·	aquele.	

¹⁹² De acordo com SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 21, o autor lucano coloca a frase, "πρὸς ἑαυτὸν/para si mesmo" (Lc 18,11b). Esta formulação, πρὸς ἑαυτὸν, passa a dar o entendimento do verbo "orando" para si mesmo. Nas parábolas lucanas, há a introdução de um solilóquio (como uma oração) de ἐν ἑαυτῷ e não πρὸς ἑαυτὸν (Lc 7,39; 12,17; 16,3; 18,4) exteriormente falando, ele se dirige a Deus, portanto ele diz: "Ο θεός/Ó Deus" (Lc 18,10). Interiormente, porém, e realmente, o homem está falando de si e a si mesmo. Havendo mencionado Deus uma vez, o fariseu não volta mais a citá-Lo. Ao longo de toda a sua oração, o personagem farisaico põe-se a congratular-se consigo mesmo. Segundo L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 165, o texto sugere até que ele ora não "em si mesmo", mas "πρὸς ἑαυτὸν/diante de si mesmo" (Lc 18,11b). Em linguagem familiar, se diria que ele "se ouve orar". O Deus invocado no começo parece reduzido ao papel de ouvinte de monólogo de autossatisfação.

¹⁹³ Para SCHWENK, N., Lk 18,9-14, p. 24, o fariseu vale-se do termo "οὖτος/isto" (Lc 18,11e) em sentido depreciativo ao apontar o coletor de impostos, o que ocorre, provavelmente, também da mesma forma depreciativa em Lc 14,30; 15,2.30; At 17,18. Na parábola do filho pródigo, por exemplo, o autor usa οὖτος quando o filho mais velho considera o filho mais novo como "este teu filho" (Lc 15,30). Nesse cenário, tanto os fariseus quanto os cobradores de impostos parecem agir da mesma maneira que na parábola do capítulo dezoito.

¹⁹⁴ Para JEONG, J., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 153, embora muitos estudiosos estejam inclinados a lançar dúvidas sobre a autenticidade do v.14b, é convincente que o v.14b veio de Jesus desde o início, como um provérbio que teria sido proferido muitas vezes, em muitas circunstâncias por Jesus; v.14b é adequado não só para a parábola do fariseu e do coletor de impostos, assim como para todo o ensino do Evangelho que evoca humildade diante

Н	14c	ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν	Porque todo o que se	Consequência
		ταπεινωθήσεται,	exalta, será humilhado,	
	14d	ό δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν	mas o que se humilha	
		ύψωθήσεται.	será exaltado.	

3.2 Delimitação

Delimitar um texto significa estabelecer os limites onde ele começa e termina. O trecho resultante dessa delimitação recebe o nome de "perícope"¹⁹⁵. A ciência bíblica utiliza a terminologia técnica para designar uma unidade literária que preenche tais requisitos. Várias perícopes formam um texto mais complexo, até compor um livro. O método de delimitação é importante na medida em que os diversos elementos linguísticos que o compõem têm seu sentido dependente, em grande parte, do conjunto em que se encontram e do modo como estão relacionados neste conjunto. Dessa forma, o início ou a finalização de um texto num ou noutro ponto pode aportar sentidos diversos a expressões e frases ao texto como um todo¹⁹⁶.

Os critérios para a delimitação textual são de dupla índole: temáticos e formais. Os temáticos dizem respeito à observação da introdução e mudança de assuntos. Tem-se uma nova unidade textual quando muda a temática que vinha sendo desenvolvida — verifica-se uma ruptura significativa para com o que vinha em precedência na narrativa. Trata-se da introdução de uma nova situação, um novo ambiente geográfico, momento cronológico, personagens diferentes etc. Deve-se analisar, em seguida, o desenvolvimento da nova temática quanto ao sentido de sua coerência, até que chegue a seu ponto de repouso natural, o qual aponta a solução do que fora iniciado. A constatação da existência de um novo tema após esta conclusão natural confirma que o texto em questão chegou ao seu final e tem início outro texto. Os critérios formais são elementos gramaticais que, estatisticamente,

1

de Deus. O relato de Lc 18,14b é um paralelo exato com o próprio texto de Lc 14,11: "porque todo aquele que a si mesmo se exalta será humilhado, e aquele que a si mesmo se humilha será exaltado".

195 DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 68.

¹⁹⁶ Os autores LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 90-91; DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 24, e EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 53-54 apontam que a delimitação do texto não deve levar a isolá-lo. Pois um texto tem sentido também como parte de um todo maior, o contexto em que ele se localiza. Como num mosaico, uma de suas pedrinhas, tomada isoladamente, pode ser apenas uma pedra dourada, na totalidade da obra da qual faz parte, contudo, continuando a ser uma pedra dourada, ganha sua relevância e centralidade no conjunto do mosaico. O texto está condicionado à língua que fala, à cultura em que vive, aos meios materiais (pinturas rupestres, escrita, rádio, jornal etc.) e simbólicos da comunicação.

são utilizados como fórmulas que dão início, continuidade ou finalização aos textos¹⁹⁷.

A perícope de Lc 18,9-14 é precedida pela parábola da viúva e do juiz, que abre o capítulo 18. A finalização desta narrativa apresenta no v.8 um questionamento conclusivo com a finalidade de nutrir a esperança diante da demora da consumação do projeto de Deus e da experiência possível da oposição, a desistência ou o desânimo que poderiam apropriar-se dos discípulos. Nesse sentido, como um antídoto, Jesus aconselha a insistência da oração (petição da viúva), ou seja, a disposição confiante na benevolência de Deus, conforme quadro abaixo:

Quadro 4:

Elemento que marca o fim de uma perícope	Citação	Texto grego	Texto português
Ação terminal do tipo de		Πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα	Contudo, quando vier o Filho do homem, por
questionamento	Lc 18,8b	εύρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς;	acaso encontrará a fé sobre a terra?

O texto de Lc 18,9 é introduzido por um argumento e um anúncio de tema para quem a narrativa era dirigida: "πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι, καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιπούς, τὴν παραβολὴν ταύτην·/para alguns convencidos em si mesmos que são justos e desprezam os outros, [disse] esta parábola" (Lc 18,9bc). Pode-se identificar uma nova perícope pela mudança de assunto, muitas vezes introduzido por fórmulas de passagem: "finalmente...", "quanto a...", "a propósito de...", "por essa razão...", "disse/contou esta parábola..." (Lc 13,6; 15,3; 18,9). Às vezes não acontece uma mudança de argumento, mas apenas de perspectiva. Além disso, Lc 18,9 assinala um novo começo introduzindo uma parábola "Εἶπεν δὲ καὶ... τὴν παραβολὴν ταύτην/Ε disse, também... esta parábola", mencionando os destinatários do relato, certamente sem nomear de modo expresso a quem tais palavras são dirigidas. Esses mesmos indícios podem

interpretações. A introdução de referências cruzadas ou de pontes entre unidades textuais alarga o horizonte semântico do texto e orienta para sua leitura num conjunto maior.

-

¹⁹⁷ De acordo com LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 91-93, a estes dois critérios, que marcam rupturas (início e fim de texto), somam-se os *critérios* que apontam para a *coesão de uma unidade textual*. São os elementos que supõem continuação (conjunções, advérbios de lugar, pronomes). A delimitação textual não ocorre sem a compreensão e interpretação do texto e do seu entorno. Não é necessariamente unívoca, pois as releituras do texto feitas ao longo da história podem ter introduzido elementos de ligação ou de ruptura que permitam uma multiplicidade de compreensões e

evidenciar uma nova fase da argumentação¹⁹⁸, conforme exposto no quadro a seguir:

Quadro 5:

Elemento que marca	Citação	Texto grego	Texto português
um novo ciclo:			
		Εἶπεν δὲ καὶ πρός	E disse, também,
		τινας τοὺς	para alguns
Apresentação de		πεποιθότας ἐφ'	convencidos em si
argumento e introdução	Lc 18,9abc	ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν	mesmos que são
de destinatários		δίκαιοι, καὶ	justos e
		έξουθενοῦντας τοὺς	desprezavam os
		λοιπούς, τὴν	outros, esta
		παραβολὴν ταύτην·	parábola:

A conclusão do relato em Lc 18,14 apresenta uma declaração que se revela como consequência do ocorrido no transcorrer da parábola. A afirmação é feita pelo próprio Jesus lucano, no tom de explanação/observação que ele mesmo desenvolve: "λέγω ὑμῖν, κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον· ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται/eu vos digo: Este desceu justificado para sua casa, e não aquele. Porque todo o que se exalta, será humilhado, mas o que se humilha será exaltado" (Lc 18,14). Interrompe sua exposição para fazer sua observação que dá sentido ao relato. Funciona como separação entre algo ocorrido ou contado pelo personagem e o comentário que este mesmo personagem faz a respeito¹⁹⁹:

Quadro 6:

Elemento que	Citação	Texto grego	Texto português
delimita a perícope:			
		λέγω ὑμῖν, κατέβη	Eu vos digo: Este
		οὖτος	desceu justificado
Apresentação da		δεδικαιωμένος εἰς	para sua casa, e não
consequência e	Lc 18,14	τὸν οἶκον αὐτοῦ	aquele. Porque
comentário		παρ' ἐκεῖνον· ὅτι	todo o que se
		πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν	exalta, será
		ταπεινωθήσεται, ὁ	humilhado, mas o
		δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν	que se humilha será
		ύψωθήσεται	exaltado

¹⁹⁸ DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 71; BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 252.

¹⁹⁹ DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 71-72.

Uma nova perícope é iniciada em Lc 18,15 com a inserção de novos personagens, denotando dessa forma um novo relato ao desenvolver uma mudança de focalização temática: "Προσέφερον δὲ αὐτῷ καὶ τὰ βρέφη ἵνα αὐτῶν ἄπτηται ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἐπετίμων αὐτοῖς/Traziam-lhe também crianças para que ele as tocasse. Vendo isso, porém, os discípulos as repreendiam" (Lc 18,15). Com a aparição de novos personagens ocorre, associado a isso, a atividade de alguém que até então estava inativo²⁰⁰, conforme demonstra a exposição textual:

Quadro 7:

Elemento que delimita a perícope:	Citação	Texto grego	Texto português
Acréscimo de actantes ou personagens	Lc 18,15	Προσέφερον δὲ αὐτῷ καὶ τὰ βρέφη ἵνα αὐτῶν ἄπτηται ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἐπετίμων αὐτοῖς.	Traziam-lhe também crianças para que ele as tocasse. Vendo isso, porém, os discípulos as repreendiam.

A delimitação textual não ocorre sem a compreensão e a interpretação do texto e do seu entorno. Não é necessariamente unívoca, pois a história das releituras do texto pode ter introduzido elementos de ligação ou ruptura que permitam uma multiplicidade de compreensões e de interpretações. A introdução de referências cruzadas ou de pontes entre unidades textuais alarga o horizonte semântico do texto e orienta para a sua leitura num conjunto maior. Em outras palavras, embora nem toda delimitação seja plausível (pois deve ser averiguada pelos critérios temáticos e formais), normalmente não há uma única possibilidade de delimitação, mais sim diversas²⁰¹.

²⁰⁰ DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 70-71.

²⁰¹ LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 93-94. Para MENDONÇA, J. T. C., O Outro que me torna Justo, 54-55, a delimitação da perícope é evidente. O seu começo, Lc 18,9, apresenta elementos introdutórios semelhantes aos que aparecem em Lc 17,20; 17,22 e 18,1 e o caráter sentencial de seu último versículo, v.14, adequam-se bem a um final. Além disso, a narrativa é dirigida a novos destinatários ("...a uns que convencidos em si mesmos, desprezavam os outros") e a ação é protagonizada por novas personagens: "um fariseu e um coletor de impostos" (Lc 19,10bc). O v.15, por seu lado, é claramente o início de um trecho diferente, que gira em torno dos discípulos e das crianças que vinham para ser abençoadas por Jesus.

3.3 Contexto imediato

O contexto próximo ou imediato trata da articulação da perícope com a narrativa que imediatamente a precede e com a que prontamente a segue. Tendo como pressuposto a articulação do relato diante de outros relatos próximos, considera-se sua disposição a partir da organização geral da obra, a fim de evidenciar-se como e em que medida essa mesma perícope colabora para que o autor atinja seus objetivos ao escrever tal texto²⁰².

Neste estudo, a perícope a ser analisada encontra-se delimitada nos v.9-14. Observa-se que ela está inserida em um capítulo (Lc 18) que apresenta uma exposição sobre a oração – ao menos as duas primeiras narrativas do capítulo desenvolvem-se com essa temática ao fundo. O assunto é iniciado no v.1 com um comentário feito pelo autor sagrado sobre a perseverança na oração: "Έλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν/Disse-lhes uma parábola sobre a necessidade de orar sempre e não desanimar" (Lc 18,1). Esta motivação não se encontra apenas no autor lucano, mas também nas epístolas paulinas e deuteropaulinas. O Jesus lucano está sempre vinculado à oração nos momentos decisivos de sua existência, assim como aos convites feitos à oração junto a seus ouvintes/leitores. O hagiógrafo é consciente do perigo exterior das distrações mundanas e da demora da parusia apontada em outras narrativas (Lc 8,14; 18,8; 21,36; 24,21; At 1,6-8) 203.

²⁰² DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 275-294 indica que essa abordagem sobre o contexto de determinada perícope, poder-se-ia tecer algumas considerações sobre o escopo e plano da obra. Considera-se escopo a finalidade e o objetivo que o autor almeja ao escrever sua obra. Uma vez definido o que o autor pretende, este desenvolve sua obra a partir de estruturas narrativas: perícope, subseção, seção, parte até que se chegue à obra entendida no seu todo. Ainda quando se refere a contexto, EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 110-111, aponta que se pode considerar o contexto sintagmático e paradigmático. Para isso, é preciso, com o auxílio de concordância e léxicos, ver as relações sintáticas e paradigmáticas nas quais um lexema possa vir a encontrar-se. Dessa forma pode-se estabelecer se determinadas locuções estão articuladas entre si. ²⁰³ Lc 3,21; 5,16; 9,18.28; 11,1; 22,41; 23,34.46; Lc 11,1-13; 21,36; 22,40.46; At 2,42; 6,3; 28,10. BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 236-237 aponta o duplo perigo que ameaça fiéis quando pretendem orar: o risco interior da dúvida e do desânimo (assinalado pelo verbo "ἐγκακεῖν/ desanimar, desfalecer"). A oração lucana faz parte da corrente de oração dos primeiros cristãos, particularmente os helenistas e os partidários do apóstolo Paulo. Essa oração é súplica, intercessão, ação de graças e às vezes confissão dos pecados. Tem também acentos próprios, pelos vínculos que estabelece com as etapas da história da salvação, sua inserção na tradição dos salmos e seu acento cristológico. Segundo RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 272, a perícope enfatiza na insistência na oração com base na analogia do juiz e da viúva. Esta é figura do estamento mais desamparado, descreve a situação limite do povo que exige justiça e seus dirigentes, apesar de que estes, representados pelo juiz injusto, a tenham negado sistematicamente. O povo, simbolicamente

Na parábola de Lc 18,1-8, a mulher reivindica seu direito e o expressa de forma clara "λέγουσα²⁰⁴/dizendo" (Lc 18,3). Exige do juiz uma decisão que procure a "ἐκδίκησις/busca por justiça" (Lc 18,3) da parte do culpado, a reparação do mal cometido, sua "punição" e a merecida "retribuição"; em suma, a "justiça". Todas essas esperanças expressam-se por meio de um cortante imperativo: "ἐκδίκησόν με/faze-me justiça" (Lc 18,3)²⁰⁵. Além do enredo da oração, percebe-se outra temática que se relaciona com a perícope subsequente de Lc 18,9-14: a justiça, conforme visto sob a ótica do termo ἐκδίκησις. Deus é fiel e por mais remoto que pareça, sua intervenção final é certa. O autor lucano parece corrigir, por meio do caráter escatológico desta parábola, a esperança excessiva daqueles que aguardavam uma correção iminente do caminho da adversidade²⁰⁶.

A narrativa imediatamente após à perícope aqui estudada é Lc 18,15-17, em que ao Jesus lucano "Προσέφερον δὲ αὐτῷ καὶ τὰ βρέφη²⁰⁷ ἵνα αὐτῶν ἄπτηται· ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἐπετίμων²⁰⁸ αὐτοῖς/Traziam-lhe também as crianças, para

representado na viúva, porém, não afrouxa na petição, referida nesta ocasião, à justiça/reivindicação, em conexão com a chegada do reinado de Deus. A insistência vence a resistência do juiz injusto.

Verbo no particípio nominativo ativo no tempo presente e no gênero feminino singular de λέγω.
 BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 239; FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 843.

²⁰⁶ De acordo com BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 249, o evangelista compensa esta angústia agarrando-se à herança de Jesus: a oração existe; é necessário continuar praticando-a. Deus é fiel e, por mais remoto que pareça, sua intervenção final é certa. FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 842 revela que a introdução da parábola (Lc 18,1) é fundamental para entender como a narrativa de uma pobre viúva que importuna implacavelmente um juiz irresponsável pode ser usada na construção literária para sublinhar os efeitos de um pedido insistente e para inculcar que é preciso rezar e rezar, sem desanimar.

²⁰⁷ Segundo BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 276-277, algumas traduções optam por "crianças pequenas". Porém, a palavra também se refere a criado ou servidor. Com efeito, naquela época, as crianças não gozavam de nenhum direito e seu valor estava relacionado com sua contribuição futura no trabalho familiar. A reação dos discípulos no v.15, nesse sentido, é compreensível e justificável. Aqui o termo βρέφη refere-se a recém-nascidos, bebês, crianças de peito. Para Bovon, a melhor tradução seria que eram "levados" e não que eram "conduzidos" a Jesus, imagina-se dessa forma meninos muito pequenos, ou seja, quer insistir na total dependência. Se pensarmos no cristianismo de seu tempo, talvez haja uma razão eclesial para preferir o termo βρέφη a παιδία/"meninos". Βρέφη ainda poderia ser um título que se aplicava a um grupo de cristãos, profetas itinerantes. Os μαθηται/"discípulos" representariam, segundo essa hipótese, os ministros da Grande Igreja ou da comunidade majoritária desejosos de manter sua autoridade ou seus privilégios, mas não parece ser este o nível hermenêutico no qual se situa o evangelista, mas tem certamente um valor simbólico. Talvez a comunidade lucana como um todo se comprazesse com o título de βρέφη, "meninos de peito", termo que o autor lucano aplica a Jesus nos relatos da infância. Além disso, para FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 12, o uso de βρέφη melhora o estilo grego de sua fonte.

²⁰⁸ Para RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 274, o termo aqui traduzido como "repreendiam" é a mesma palavra usada para ameaçar os maus espíritos: (Lc 9,42; 17,3; 18,39; 19,39; 23,40). Segundo esse estudioso, os Doze consideravam contrária ao pensamento de Deus sobre o futuro de Israel a entrada no grupo de gente não violenta e simples: é de homens aguerridos que eles precisam para levar avante a libertação de Israel.

que ele as tocasse; vendo isso, os discípulos, as repreendiam" (Lc 18,15). O relato apresenta novas personagens. Dois grupos bem diferenciados: os discípulos e os bebês de colo. As "criancinhas" são interpretadas por Jesus como "criadinhos" (Lc 18,16), no mesmo sentido dos "criadinhos" que se encontra em Lc 9,47-48: gente simples, disposta ao serviço aos demais. Jesus os chama a si, ou seja, os acolhe como novos seguidores não judeus, e repreende os discípulos: "ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με καὶ μὴ κωλύετε αὐτά/deixai as criancinhas virem a mim e não as impeçais" (Lc 18,16)²⁰⁹.

A perícope, que contextualmente acerca-se à narrativa aqui estudada, demonstra que, ao convidar as crianças para se aproximarem de si, Jesus mostrou à sua audiência o comportamento de Deus, que abre seus braços principalmente para as crianças e explica qual atitude deve ser adotada para "entrar" no Reino. O fato de essas três mensagens se sobreporem na memória dos cristãos é, em última análise, uma prova de que tudo se encaixa: a atitude de Deus que acolhe o Homem (Lc 18,15-16), a atitude dos homens que desejam ser acolhidos por Deus (Lc 18,17), e a atitude proposta a esses últimos de acolher Cristo e seu Pai (Lc 9,48). As crianças são os filhos de Deus. Os homens têm que descobrir sua infância, têm que conceder privilégios às crianças como figura do Filho enviado pelo Pai²¹⁰.

²⁰⁹ RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 275, aponta que "vir a Jesus" é sinônimo de lhe dar adesão como discípulo: Lc 6,47; 9,23; 14,26.27 e a ação de "impedir" por parte dos discípulos já havia ocorrido na cena de Lc 9,49-50. A atitude de ser como uma "criança" ou de "rebaixar-se" é condição indispensável para começar a formar parte da comunidade de Jesus (Lc 18,17). Também o tema da "acolhida" se apresentava na cena mencionada (Lc 9,48): "acolher uma criancinha/um criadinho" é acolher o Reino, é acolher o próprio Jesus e o Pai que o enviou.

²¹⁰ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 280. Segundo FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 13, o hagiógrafo lucano enquadra essa narrativa no contexto da última palavra de Jesus em Lc 18,14b, que encerra a parábola do fariseu e do coletor de impostos. Desta forma, a necessidade de humildade na vida cristã é apresentada de uma forma diferente. Assim como o coletor de impostos, confessando humildemente seu pecado, foi o único que voltou para casa reconciliado com Deus, agora aquele que aceita o Reino de Deus como uma criança é o único que pode entrar nele.

adultos que querem aceitá-lo. Aqueles que são como crianças, no sentido dado à expressão aqui, são os únicos que podem "aproximar-se" do próprio Jesus²¹¹.

Segundo Bovon, o autor sagrado se esforça por integrar os materiais que recebe, evitando, literalmente, a monotonia temática. Sobretudo, procura conferir uma coerência temática ao conjunto, e consegue, neste caso, indicar as vias de acesso a Deus (Lc 18,14) e ao seu Reino (Lc 18,16-17)²¹². Vindo imediatamente após a parábola do fariseu e do coletor de impostos, o episódio destaca quem é verdadeiramente justo aos olhos de Deus, ou seja, um cidadão do Reino²¹³. Ao não considerar a passagem inserida em seu contexto imediato é fácil cair em equívocos. Assim, é necessário determinar desde o início o contexto remoto e próximo, a posição ocupada pela perícope na progressão temática do texto inteiro e, eventualmente, a posição no desenvolvimento da narração. A observação da conexão das perícopes com o texto global é determinante sobretudo para a crítica da redação²¹⁴. Por ora, porém, o próximo passo deste estudo seguirá pela via da análise semântica.

²¹¹ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 13.

²¹² BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 272. De acordo com FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 11, o autor lucano, ao considerar a narrativa em seu contexto remoto da extensa narração da viagem de Jesus a Jerusalém, recupera o ritmo do relato marcano. No entanto, este episódio, em que Jesus abençoou algumas criancinhas (Lc 18,15-17), não corresponde à passagem com que o Evangelho segundo Marcos, que inicia a sua narrativa da viagem, que começa em Mc 10,1-12, com uma discussão entre Jesus e os fariseus sobre o divórcio. O hagiógrafo omite esta passagem, pois já havia mencionado em Lc 16,11 a proibição do divórcio, segundo a forma que tinha em "Q". Em vez disso, Lucas vai imediatamente para o segundo episódio da narrativa de Marcos (Mc 10,13-16), que se encaixa melhor no contexto da última palavra de Jesus em Lc 18,14b, que encerra a parábola do fariseu e do coletor de impostos.

²¹³ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 13.

²¹⁴ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 54-55. Para DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 256, a Crítica da Redação estuda as modificações que o redator final introduziu em sua obra. A Crítica ou História da Redação surgiu como reação à Crítica das Formas, que considerava os autores bíblicos meros compiladores do material transmitido pela tradição (oral e escrita). Neste caso, o trabalho dos hagiógrafos teria sido apenas o de conservar e aglutinar o material recebido. Em decorrência, os livros bíblicos estariam redigidos aleatoriamente, sem uma organização do conjunto. No entanto, isso não é verdade. A Crítica da Redação procura corrigir tal imprecisão, defendendo que os redatores bíblicos são os verdadeiros autores, que selecionaram, modificaram e organizaram o material proveniente da tradição, acrescentaram (criaram) novos textos e estabeleceram uma estrutura geral da obra. Nesse trabalho, o redator deixa patente seu estilo, suas habilidades literárias, sua teologia, seu *Sitz im Leben* (do autor, não do Gênero Literário). Além disso, se há modificações no texto, isto é, se as palavras são diferentes, então o conteúdo apresentado também já não é mais o mesmo, toma outras nuanças, permite outras interpretações, abre outras perspectivas históricas, culturais, teológicas.

3.4 Análise semântica

A análise semântica refere-se à busca de significado de um determinado signo linguístico ou de uma combinação de signos linguísticos. É a busca pelo sentido que foi dado a determinados termos, quando utilizados pelo hagiógrafo (leitura sincrônica) e sua definição ao longo do tempo (análise diacrônica)²¹⁵. A análise semântica procura responder à pergunta sobre o que determinado texto quer dizer e o que se quer indicar quando algumas expressões e frases são empregadas em uma determinada narrativa. Sem avaliar a definição da palavra e o número de vezes que um termo ocorre nos textos bíblicos não é possível compreender o texto (e viceversa); sem admitir a significação do texto não se pode entender com segurança uma palavra isolada. A compreensão acontece no interior de uma circularidade²¹⁶. Nesse sentido, serão aqui apresentados os vocábulos que comunicam em si maior conteúdo teológico na narrativa em estudo, os quais serão destacados em negrito. A exposição aqui oferecida obedece à mesma disposição do item 3.1 sobre a tradução e segmentação deste capítulo.

v.9a: Εἶπεν δὲ καὶ

v.9b: πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι,

ν.9c: καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιπούς, τὴν παραβολὴν ταύτην

Δίκαιοι – adjetivo no caso nominativo masculino plural indeclinável de "δίκαιος/justo". O adjetivo δίκαιος aparece 79 vezes no NT. 11 vezes no Evangelho segundo Lucas (+ 6 em Atos). É usado amplamente na LXX para traduzir o termo hebraico [şaddîq/"justo"). O NT descreve a utilização do adjetivo qualificativo que também pode ser utilizado ao referir-se aos seres humanos ou a Deus. Quando se refere aos Homens, δίκαιος significa "justo", sobretudo no sentido de şaddîq, isto é, de uma pessoa que, em termos de lei e costumes, responde às exigências de

²¹⁵ Segundo DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 81, leitura sincrônica é aquela que se refere à sincronia, ou seja, leva em consideração a contemporaneidade do texto. Sincronia vem de duas palavras do grego: σύν/"junto", "com" e χρόνος /"tempo"; já a leitura do tipo diacrônico é aquela que leva em consideração o termo e sua evolução ao longo do tempo. Diacronia é um vocábulo também derivado de outros dois da língua grega: διά/"através de" e χρόνος/"tempo". ²¹⁶ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 89-90; DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 80.

seus semelhantes e aos mandamentos divinos, e que age de acordo com esses critérios. De Deus se diz que é δίκαιος, referindo-se sobretudo à sua atividade como juiz. O neutro δίκαιον designa o que é "devido" ou o que "deve ser feito" segundo as exigências da lei. É usado principalmente para referir-se ao que Deus exige, ao que é δίκαιον παρὰ θεῷ (2Ts 1,6). Δίκαιος refere-se principalmente aos homens. Δίκαιοι designa os piedosos no sentido do AT e do judaísmo, principalmente os piedosos dos tempos antigos (Mt 13,17; 23,29, junto a "profetas"). Atribui-se o adjetivo às seguintes pessoas concretas: José (δίκαιος talvez tenha um sentido concessivo: "Ιωσήφ... δίκαιος ἄν/José... sendo justo" Mt 1,19), Zacarias e Isabel (Lc 1,6), Simeão (Lc 2,25), José de Arimatea (Lc 23,50), Cornelio (At 10,22). Como requisito que o *episkopos* deve atender, encontramos o adjetivo δίκαιος junto a ὅσιον em Tt 1,8. No NT encontramos relativamente poucas desta classe: à sua atividade de juiz, Deus é justo; ele, como juiz, é δίκαιος e ὅσιος (Ap 16,5; Sl 144,17; Dt 32,4 LXX). No NT, Jesus é chamado de δίκαιος, referindo-se sobretudo à sua Paixão. Esse modo de falar não é usado apenas por enunciados tardios como Mt 27,19.24; Lc 23,47, que caracterizam Jesus, em um sentido moral, como aquele que foi injustamente condenado, mas também a encontramos em fórmulas que aparecem no livro de Atos e que foram determinadas por uma terminologia cristológica mais antiga: At 3,14: ("o Santo e *Justo*"); At 7,52 ("a vinda do *Justo*"); At 22,14 (Paulo devia "ver o *Justo*"). É provável que o cristianismo primitivo, vinculando-se com a tradição apocalíptica, assim como nos escritos rabínicos (Hen 38,2; 53,6; Sal Sl 17,32; Sb 2,12-20; 51-7), plasme o título cristológico ὁ δίκαιος. Lucas assimilou a designação (judaica ou) cristã primitiva do "justo" e com ela designou Jesus como o Messias. Em 1Jo 2,29; 3,7 enunciam a exigência de fazer "justiça" e a deduzem da relação com Jesus, o Justo. Em 1Jo 2,1 Jesus é descrito como o justo como παράκλητος. 1Pe 3,18 utiliza a ideia da representação vicária para descrever que Jesus morreu como δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων²¹⁷.

Έξουθενοῦντας – verbo no particípio presente ativo acusativo masculino plural de "ἐξουθενέω/considerar como nada, desprezar". "Desprezar" é usado por Lucas novamente em Lc 23,11. Ou seja, das 11 ocorrências no NT, duas delas encontramse no Evangelho lucano²¹⁸.

²¹⁷ SCHNEIDER, G., δίκαιος, p. 981-984; THEOBALD, M., justificación, p. 932-937; DANKER, F. W., δίκαιος, p. 218-219.

²¹⁸ RIENECKER, F; ROGERS, C., Έξουθενοῦντας, p. 144.

Παραβολήν – substantivo acusativo feminino singular de "παραβολή/parábola". O NT contém 50 testemunhos para o substantivo, desses 18 se encontram no autor lucano. Nos Sinóticos, παραβολή designa uma forma característica em que Jesus falava. A tradução atual por parábola não deve obscurecer o fato de que, em casos concretos, as diferenças devem ser estabelecidas a partir da perspectiva da história das formas. Concretamente, nos Sinóticos παραβολή designa o provérbio (Lc 4,23; 6,39), a máxima (Mc 7,17; Mt 15,15), a sentença metafórica (Mc 3,23; Lc 5,36), a sentença enigmática (Mc 4,11; Mt 13,10; Lc 8,10), a regra geral (Lc 14,7), a parábola (que descreve um processo típico: Mc 4,13.30; 13,28; Mt 13,18.31.33.36; 24,32; Lc 8,4.9.11; 12,41; 13,6; 15,3; 21,29), o relato parabólico que descreve um interessante caso particular (Mc 12,12; Mt 13,24; 21,33; Lc 18,1; 19,11; 20,9.19), a narração exemplar que pretende oferecer um caso modelo (Lc 12,16; 18,9). Às vezes, os limites entre algumas formas e outras não são nitidamente marcados. A gama de usos de παραβολή corresponde à gama de usos de māšāl no AT e no judaísmo (excluído Qumran). Como os rabinos, Jesus gosta de usar metáforas da vida cotidiana (o rei, o servo, a vinha etc.), através das quais as parábolas correspondentes adquirem facilmente características alegóricas. A estrutura das parábolas é simples e cheia de significado. Realidades indiscutíveis (metáforas, parábolas) ou acontecimentos inusitados (histórias parabólicas, narrativas exemplares) despertam a atenção do ouvinte. A mensagem original das parábolas de Jesus é tematicamente complexa e difícil de ser expressa em conceitos precisos²¹⁹. O propósito que Jesus persegue ao falar em parábolas é reconhecido por seus elementos indicativos e imperativos (incentivos e demandas): eles buscam transformar o ouvinte. Esse modo de falar é mais do que um recurso pedagógico para auxiliar a compreensão. Objetivamente, as parábolas funcionam praticamente como comentários da vida de Jesus. A comunidade pós-Pascal sabe que as παραβολαί de Jesus revelam unicamente seu sentido a quem as escuta com interesse intenso (Mc 4,9.33): o Sitz im Leben (ou "situação vital") das parábolas na comunidade cria novos destinatários e novas interpretações. Algumas parábolas são contadas como alegorias (Mc 12,1-12; Mt 22,1-14; 25,1-13); outras se interpretam

²¹⁹ Entre os diversos temas possíveis pode-se considerar: a chegada do Reino de Deus (Mc 4,26-32; 13,28; Mt 13,33), o grande convite (Lc 14,16-24), a separação escatológica (Lc 13,6-9; 17,26-29; Mt 13,24-30.47-50), a devida conduta prescrita (Mc 13,33-37; Mt 7,24-27; 18,23-35; 21,28-32; 24,45-51; Lc 14,23-32; 16,1-8), a reação de Deus ante a impenitência do pecador (Mt 18,12-24; 20,1-16; Lc 15,11-32; 18, 9-14).

alegoricamente (Mc 4,13-20; Mt 13,36-43). A Igreja Apostólica reivindica o direito de ser a única a quem foi confiada a chave para compreender as parábolas ou o μυστήριον do Reino de Deus, enquanto os "estranhos" apenas ouvem enigmas obscuros com o único resultado sendo um endurecimento permanente (Mc 4,34.10-12; com sentido atenuado em Lc 8,10 par. Mt 13,11). Embora, com isso, a parábola e a história parabólica sejam entendidas como fala imprópria, vemos que a teoria recente da linguagem (Ricoeur e outros) afirma que o verdadeiro discurso metafórico é o seu próprio discurso, ou seja, um discurso que se torna necessário pela própria realidade da coisa. De acordo com isso, as parábolas não devem ser traduzidas, mas parafraseadas: a verdade é encontrada apenas "na parábola como parábola"²²⁰.

ν.10α: Άνθρωποι δύο ἀνέβησαν είς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι,

v.10b: ὁ εἶς Φαρισαῖος

ν.10c: καὶ ὁ ἕτερος τελώνης.

Äνθρωποι – substantivo nominativo masculino plural de "ἄνθρωπος/Homen". Em sua significação básica, ἄνθρωπος designa o "ser humano" enquanto criatura viva. Carrega um significado de algo sem brilho, quando se refere a algum ser humano (muitas vezes sem artigo ou com τίς precedente); no plural, ἄνθρωπος pode referirse às pessoas em geral. O vocativo singular é muitas vezes uma forma não acentuada, mas muitas vezes íntima, ou acompanhada de alguma repreensão, para se dirigir a alguém. Muitas vezes, só a partir do contexto é possível saber se o termo designa um homem, um marido, um filho ou um escravo. O ser humano se diferencia dos animais, mas também dos seres superiores (os anjos, Deus); o caracteriza como um ser perecível e mortal. No primeiro plano das declarações bíblicas está a relação do homem com Deus: o homem é pecador (Sinóticos) ou está escravizado sob o poder do pecado (Paulo e João). O modo de conhecer e de se comportar do homem está intimamente relacionado a isso: "κατα ἄνθρωπον/ὰ maneira humana". Em combinação com um genitivo, ἄνθρωπος experimenta uma determinada valorização e coordenação. De um modo mais antropológico de falar

 $^{^{220}}$ HAUFE, G., παραβολή, p. 712-716; DANKER, F. W., παραβολή, p. 674-675; WEISER, A., parábola, p. 1205-1207.

(unicamente em Paulo e na tradição pós-paulina) faz-se uma distinção entre um homem exterior e um homem interior, um homem velho e um homem novo, um homem psíquico e um homem pneumático; isso levanta o problema de um dualismo antropológico ou metafísico. Finalmente, ἄνθρωπος (usado absolutamente) pode ser uma designação messiânica de Jesus e é então relação a "υίὸν τοῦ ἀνθρώπου/filho do homem"²²¹.

Em Q, o homem é geralmente referido como alguém que está sob o poder de outro (Lc 7,8; Mt 8,9) e que tira coisas boas ou más da arca onde guarda o seu tesouro (Lc 6,45; Mt 12,35). Também o Filho do homem, na opinião das pessoas (Lc: λέγετε; Mt: λέγουσιν), é unicamente um ser humano, quando se diz que come e bebe, amigo dos coletores de impostos e pecadores (Lc 7.34; Mt 11,19). Embora esta acusação seja rejeitada como falsa, todos os homens são "πονηροί/maus" (Lc 11,35; Mt 7,11) e constituem uma geração adúltera e pecadora diante de Deus (Lc 11,29; Mt 12,39; Mc 8,12; Mt 16,4). Na perícope da tentação, Jesus responde ao primeiro pedido de milagre citando algumas palavras de Dt 8,3b: "Não só de pão vive o homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus" (Lc 4,4; Mt 4,4). Mesmo quando o termo ἄνθρωπος tem um sentido menos acentuado pelo autor lucano (Lc 1,25; 2,14; 2,52; 18,2.4; At 17,26.29), se expressa com frequência o pensamento de que os homens são aceitos por Deus: "ἀνθρώποις εὐδοκίας/homens nos quais ele se compraz" (Lc 2,14; Lc 5,20) ou estão em contradição com ele (Lc 12,14; At 5,4). Para um macarismo de Q (Lc 6,22), o hagiógrafo acrescentou: "...quando os homens vos odiarem, e vos marginalizarem". A comunidade está exposta, por causa do Filho do homem, ao ódio dos homens e diante da expulsão da sinagoga. Na polêmica contra os fariseus (Lc 16,14), desenvolve-se um tema importante para o autor lucano: a advertência contra a riqueza e contra a ganância de possuir. O serviço de Deus e o serviço de Mamón (Lc 16,13) são incompatíveis. A contrapartida da advertência contra a riqueza é a exigência de aceitar a causa dos pobres, marginalizados e oprimidos (Lc 15,11-23; 16,19-31). Deus não fica do lado dos piedosos (quando estes falam de "outros homens" ou quando se referem a "aquele cobrador de impostos": Lc 18,9-14), mas toma partido dos humildes (Lc

²²¹ SAND, A., ἄνθρωπος, p. 298-310. De acordo com HAAG, E., hombre, p. 784-786, analisandose a concepção do homem do AT, contemplados os relatos tradicionais relevantes para a antropologia teológica, descobre-se que, segundo os dados da proto-história bíblica, Deus criou o homem (Adão) à sua imagem e semelhança e confiou-lhe, ao seu domínio, a esfera da criação, a repressão do caos e a imposição da ordem da criação que é o suporte do cosmos (Gn l, 26).

18,11; 1,52). Por isso, não é permitido ao discípulo desprezar qualquer ser humano (At 10,28; 15,9), porque o discípulo – afinal – não é mais que um homem (At 10,26; 14,15)²²².

λερὸν – substantivo acusativo neutro singular de "iερὸν/templo". Literalmente, o "lugar sagrado", o "santuário", aparece em 71 lugares no NT: Mc 9 vezes, Mt 11 ocorrências, Lc 14 ocasiões, At 25 episódios, Jo 11 vezes e 1 ocorrência em Paulo. O termo refere-se a toda a área do Templo, ao contrário de ναός, que alude, principalmente ainda que não de maneira exclusiva, ao edifício do Templo. Não é possível estabelecer uma distinção clara entre ἱερός, ναός e τόπος. Jesus e os discípulos contemplam o Templo como um conjunto de edificios admiráveis e impressionantes, mas que, apesar de tudo, serão destruídos (Mc 11,11; 13,1; Mt 24,1; Lc 21,5; 13,3). O beiral do Templo é o cenário de uma tentação de Jesus (Mt 4,5-7; Lc 4,9-12). Jesus ensina perto de onde está localizada a câmara do tesouro (Jo 8,20; Mc 12,41-44; Lc 21,1-4. Os sacerdotes realizam o serviço do sábado (Mt 12,5). O "capitão da guarda do templo" exerce a suprema autoridade policial (At 4,1; 5,24.26). Ao seu lado estão os guardiães do Templo, que, em Lc 22,4.52, se designam com o nome de oficiais do templo (στρατηγοῖς τοῦ ἱεροῦ). Se oferecem sacrificios e se cumprem votos (Lc 2, 22-27; At 21,23-27; 24,17). Jesus crê que as atividades dos comerciantes são incompatíveis com o templo como "casa de oração" (Lc 19,45). O Templo é cenário da revelação de Cristo através de Simeão e de Ana (Lc 2,25-38), das ideias e respostas de Jesus (Lc 2,46), e cenário de um milagre de Pedro (At 3,1-10.12-16; 4,9), e de uma visão de Paulo (At 22,17-21). Local do ensino de Jesus (Lc 19,47; 20,1; 21,37; assim como dos apóstolos (At 5,20.25.42). É recinto da proclamação do Evangelho por Jesus (Lc 20,1) e pelos apóstolos (At 5,42). Ou lugar para o encontro e o diálogo (ou à controvérsia): Mc 11,27; Lc 22,53; Jo 5,14; 10,23; 11,56. Um ambiente de perigo: para Jesus (Mc 11,15.18; Jo 8,59; 10,23; 11,7), para os apóstolos (Jo 4,1-3), para Paulo (At 21,27-30; 24,6; 26,21). É um espaço em que Paulo recebe acusações: de ensinar coisas que são desfavoráveis ao Templo (aqui entendido como τόπος/"lugar"); de iniciar disputas; de originar uma revolta; é acusado de ter profanado o santuário entrando nele acompanhado por um gentio. Paulo rejeita todas essas acusações (At 21,27-30;

 222 SAND, A., ἄνθρωπος, p. 298-310; DANKER, F. W., ἄνθρωπος, p. 71-72; JEREMIAS, J., ἄνθρωπος, p. 66.

24,5-18; 25,8). Para Jesus, o Templo é a casa (οἶκος) de seu pai: (Lc 2,49 e) Jo 2,16. Ele fica acima do Templo: Mt 12,6. Jesus reivindica para si o direito de purificar o Templo, de nele ensinar e fazer milagres. Jesus não responde à pergunta que seus adversários lhe fazem sobre com que autoridade ele faz tudo isso (segundo o autor joanino, os adversários lhe pedem um sinal), Mc 11,27-33; Mt 21,23-27; Lc 20,1-8, ou responde com ambiguidade a essa questão: Jo 2,18-21²²³.

Προσεύξασθαι verbo no infinitivo aoristo depoente médio de "προσεύχομαι/orar", "prometer". No NT προσεύχομαι aparece 85 vezes, com particular frequência nos Evangelhos sinóticos e no livro de Atos (com um total de 60 testemunhos, dos quais 15 correspondem a Mt 10 a Mc 19 a Lc e 16 a At). Em 23 passagens dos Evangelhos, se trata da oração dos discípulos ou da comunidade; e por outro lado, tem-se 22 ocorrências do termo indicando a oração de Jesus (10 destes testemunhos encontram-se em Lc, 6 em Mt e 5 em Mc). No NT προσεύχομαι aparece com maior frequência que os demais termos que significam orar, suplicar etc. O verbo simples εὕχομαι, que é especialmente frequente no grego clássico, e que, na LXX, tem uma frequência um pouco menor do que o verbo composto προσεύχομαι (como sucede também com εὐχή em relação com προσευχή), foi largamente deslocado no NT pelo verbo composto. Na LXX, na maioria dos casos é o equivalente da conjugação "hitpael" *pālal* (o substantivo προσευχή, que aparece raras vezes fora dos textos bíblicos, traduz quase sempre o termo hebraico t^efillâ) e refere-se unicamente à oração dirigida a Deus. Da mesma forma, προσεύχομαι no NT significa exclusivamente "orar", "pronunciar orações para", "pedir" (algo ou por alguém); προσευχή significa "oração", "intercessão" e, finalmente, designa o lugar em que se faz orações em comum, o "lugar da oração", e, fora do NT, significa também "casa de oração", "sinagoga". Enquanto, na tradição grega, a oração predomina como uma súplica dirigida aos deuses, e nada deve ser empreendido sem a invocação dos deuses com sacrifícios e orações²²⁴.

Segundo a tradição cristã primitiva, Jesus se entregava à oração (Mc 1,35; 14,32; Mt 11,25-27; 14,23; Lc 3,21) e também ensinava seus discípulos a orar (Mc 11,24; 14,38; Mt 5,44; 6,5; 7,7; Lc 11,1; 18,1; Lc 5,33-35), sendo um mestre que

²²³ BORSE, U., iερὸν, p. 1956-1958. Várias sugestões têm sido feitas, mas não há certeza senão que a palavra é pré-grega de acordo com FOERSTER, W., iερὸν, p. 386-391; MAIER, J., templo, p. 1542-1546 e DANKER, F. W., iερὸν, p. 416.

²²⁴ BALZ, H., προσεύχομαι, p. 1169-1186; DANKER, F. W., προσεύχομαι, p. 779; GREEVEN, H., προσεύχομαι, p. 312-314; WAHL, O.; UNTERGASSMAIR, F. G., oración, p. 1177-1180.

distinguia rigorosamente entre a verdadeira oração e o que exteriormente tinha a aparência de oração (Mt 6,5.7; Mc 12,38-40). Os louvores e orações da prece dominical (o "Pai Nosso") constituem a verdadeira oração (Mt 6,9-14), especialmente a petição que roga o perdão (uma petição que corresponde à própria disposição para perdoar; também Lc 18,13-14 e Tg 4,2) e a petição (lucana) que pede o Espírito de Deus (Lc 11,13). A verdadeira oração expressa-se sobretudo na assembleia da comunidade (1Cor 11,4; 14,13; Rm 15,6; At 1,14; 2,42.46; 12,5.12. Lucas usa, com surpreendente frequência, προσεύχομαι e προσευχή para referir-se à oração de Jesus (Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28; 11,1; 22,41), embora omita ou transponha alguns enunciados marcanos (Mc 1,35; 6,46; 14,32). Jesus ora nos momentos decisivos do Evangelho: depois de ser batizado por João: Lc 3,21; antes da vocação dos Doze: Lc 6,12; antes da confissão de Pedro: Lc 9,18; antes da Transfiguração: Lc 9,28. Assim, demonstra, de maneira especial, sua proximidade relacional com o Pai e converte-se, desta maneira, no modelo e mestre de oração aos discípulos, para que sejam uma comunidade orante. Sua luta de oração no Monte das Oliveiras ensina seus discípulos, pelo exemplo, a vencer as tentações com a oração (Lc 22,40), assim como na cruz Jesus não morre a morte de abandono (Mc 15,34), mas a morte de um orante entregando-se à vontade de Deus (Lc 23,46, citação do Sl 30,6 LXX; At 7,59). A súplica pedindo o dom do Espírito é significativa em Lucas (Lc 11,2; 11,13 ao contrário de Mt 7,11; assim como em At 4,31; 8,15) e ser preservado da tentação (Lc 22,40), bem como da intercessão de Jesus em favor da fé dos discípulos: "ἐγὰ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ/eu, porém, roguei por ti" (Lc 22,32). Em consonância com isso, o Jesus Lucano ensina seus discípulos em parábolas (Lc 11,5; 18,1) e, em uma narração exemplar (Lc 18,9), a rezar com confiança (Lc 11,13), sempre e incessantemente (Lc 18,1; 21,36) e como pecadores que só podem confiar na graça de Deus (Lc 18,13). Na oração fervorosa, a comunidade permanece firme durante o tempo entre Jesus e o julgamento do Filho do homem (Lc 18,8; 21,36)²²⁵.

²²⁵ Para BALZ, H., προσεύχομαι, p. 1169-1186, o livro de Atos continua as ideias orientadoras estabelecidas no Evangelho de Lucas. Fiel ao mandato feito pelo seu Senhor, a comunidade de Jerusalém mantém, desde o início, a atitude de rezar incessantemente "ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῆ προσευχῆ/eram perseverantes unanimemente na oração" At 1,14; 2,42 (o plural é seguramente uma maneira de designar a prática habitual da oração); At 2,46: "καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ/e, perseverando unânimes todos os dias no templo"; At 6,4 "προσευχῆ/oração" e "διακονία τοῦ λόγου/serviço da Palavra" como tarefa dos Doze. A oração acompanha decisões importantes no desenvolvimento da vida comunitária: a eleição subsequente do décimo segundo apóstolo: At 1,24; a designação dos Sete, no meio da oração e com a imposição das

Φαρισαῖος – substantivo nominativo masculino singular de "Φαρισαῖος/fariseu". No NT o termo ocorre 99 vezes. Nos Evangelhos são 89 testemunhos e no livro de Atos 9 e 1 aparição em Filipenses. Dependendo de Mc, observa-se que o autor lucano também faz com que as ações judiciais sejam dirigidas contra os fariseus e os escribas (Lc 5,30.33; 6,2.7; 12,1), mas, raramente, insere os fariseus como adversários de Jesus (Lc 5,17.21; 7,30). O hagiógrafo usa a tradição de Q de forma diferente (Lc 3,7; 11,39.45). O evangelista acusa principalmente os fariseus de serem gananciosos, e, por isso, de serem impenitentes e fingir serem justos com base em suas próprias obras (Lc 16,14; 18,9), de tal modo que os fariseus se tornam o tipo do homem impenitente do mundo que é exortado a renunciar às suas propriedades (Lc 11,41; 12,33), e representam o antítipo de Jesus, que é pobre. No entanto, o autor sagrado não imputa intenções homicidas aos fariseus nem os acusa de participar da morte de Jesus. Antes, refere-se a convites (Lc 7,36; 11,37; 14,1 [para refeições]), conselhos (Lc 13,31) que Jesus recebeu dos fariseus; e comportamento favorável para com os cristãos por parte dos fariseus que são membros do Sinédrio (At 5,34; 23,6). Além disso, o autor menciona fariseus que abraçaram a fé (At 15,5) e enfatiza que Paulo havia sido contado entre os fariseus (At 23,6; 26,5), a quem designa como a mais rigorosa "αἵρεσις/seita" (At 26,5). Visto que o evento decisivo é a ressurreição de Jesus (At 2,24; 3,15; 4,10), nota-se como os fariseus, que creram na ressurreição, são descritos de um modo mais positivo que em Mc e Mt²²⁶.

mãos: At 6,6; a oração de Pedro e de João pedindo o Espírito para a Samaria: At 8,15; a visão de Pedro: At 10,9; a missão de Paulo e Barnabé, que são enviados a Antioquia: At 13,3; o mesmo que a Pedro: At 3,1; 9,40; 10,9; 11,15; Paulo se apresenta acima de tudo como um homem de oração: At 9,11; 16,25; 20,36; 21,5; 22,17; 28,8. Como no Evangelho, nas demais passagens de Atos o autor lucano usa sempre o termo συναγωγή, vocábulo corrente na Palestina (usa 19 vezes, 16 delas para referir-se ao edifício da sinagoga), é possível que em At 16,13.16, o hagiógrafo deva ter extraído de uma fonte esta significação do termo συναγωγή; em todo caso, o autor lucano certamente pensa um lugar de oração ao ar livre, onde apenas as mulheres se reuniam.

²²⁶ Segundo os autores BAUMBACH, G., φαρισαῖος, p. 1925-1931; DEINES, R., fariseos, p. 643-646; MEYER, R. e WEISS, H. F., pharisaíos, p. 647-652, Flavio Josefo que, segundo a Vita 12, afirmava ter sido – ele próprio – fariseu, nos oferece informações mais confiáveis sobre os fariseus do que a dos Evangelhos. Pelo que se diz em Ant XIV, 41, pode-se suspeitar que os fariseus, na intervenção de Pompeu nos destinos do Estado judeu, viram um justo juízo de Deus e, portanto, não rejeitaram a dominação estrangeira exercida pelos romanos. Evidentemente, os fariseus estavam mais preocupados com a santificação do nome de Deus e com o afastamento de tudo o que não era santo do que com qualquer outra coisa. Isso também é aludido por seu nome ("Φαρισαῖον/p²rûśím, separados"), que, para seus inimigos, tinha uma conotação negativa, como "separatistas". Os fariseus sentiam-se orgulhosos de seu conhecimento minucioso das "leis dos pais" e gloriavam-se em sua observância legal. Os escritos rabínicos não nos proporcionam informações seguras sobre os fariseus antes da destruição do templo. Graças a estes escritos, os escribas, como portadores da tradição oral, adquiriram grande importância. Por causa de sua interpretação da lei, orientada para o

Ao contrário da comunidade de Qumran, as irmandades farisaicas não reivindicavam exclusividade, mas mantinham sua crença na unidade do povo. Eles aguardavam para o futuro a vinda do Messias, que seria preparada pela obediência à lei, e também aguardavam a ressurreição dos mortos. A conduta e a pregação de Jesus foram determinadas principalmente pela proximidade do Reino de Deus. Por isso, o elemento profético-escatológico predominou em sua pregação: a preparação para a vinda de Deus é o mandamento imprescindível. Este apelo foi dirigido a todos em Israel indistintamente, e questionou a escala de valores existente naquela época (Lc 7,36; 14,16; 15,11; 18,10). Os fariseus devem ter achado especialmente escandaloso o comportamento de Jesus, caracterizado pelo desrespeito aos preceitos da pureza ritual e do dízimo e por sua atenção solícita aos publicanos e pecadores (Mc 2,15; 7,15; Mt 11,19). Mas, levando em conta as circunstâncias de poder da época, os fariseus não podem ser considerados os instigadores da morte de Jesus. Nas cartas de Paulo, temos o testemunho autêntico de um fariseu. Segundo ele, o fariseu caracterizava-se por sua atitude em relação à lei, atitude que tomava a forma de zelo pelo cumprimento irrepreensível da Torá escrita e oral (Fl 3,5-6; Gl 1,14). Paulo é determinado pelo seu passado farisaico na sua atitude para com o seu povo (Rm 9,1; 11,25-26) e para com os romanos (Rm 13,1), no seu reconhecimento da Escritura como fonte da revelação divina, em seu empenho para a reta interpretação das Escrituras e em sua afirmação da obrigatoriedade permanente da Torá como expressão da vontade de Deus (Rm 7,12; 9,6; 13,8)²²⁷.

Τελώνης – substantivo nominativo masculino singular de "τελώνης²²⁸/coletor de impostos, publicano". No NT, o substantivo τελώνης aparece unicamente nos Evangelhos sinóticos: 3 vezes em Mc, 8 em Mt e 10 em Lc. Τελώνης é a pessoa que arrenda do Estado o exercício da cobrança estatal de impostos, taxas e exige o pagamento dos impostos a quem está compelido à taxação. Este arrendamento anual de tributos já era praticado nas cidades-estados gregas e foi adotado pelos reinos helenísticos dos Diadocos. O arrendatário teria que obter no curso de um ano o valor

que era humanamente possível, os fariseus ganharam dos grupos apocalípticos a acusação de estarem dispostos a condescender e serem hipócritas.

²²⁷ BAUMBACH, G., φαρισαῖος, p. 1925-1931; DEINES, R., fariseos, p. 643-646; MEYER, R.; WEISS, H. F., pharisaíos, p. 647-652.

²²⁸ A tradução mais comum de τελώνης por publicano restringe muito o significado do conceito. Como já exposto, a opção que se toma nesta pesquisa é pela tradução do termo por "coletor de impostos". Da mesma forma, o vocábulo não consegue aglutinar toda a gama de significados do termo, mas acaba por ser uma tentativa de ampliação de representações e valências para a palavra.

locado; o arrecadado em excesso ficava com ele. Se a soma durante o tempo estipulado não fosse alcançada, então o arrendatário e seus concidadãos teriam que arcar com o déficit. Supõe-se, quase sempre, que os romanos introduziram esse sistema de cobrança de impostos na Palestina ocupada; ο τελώνης sinótico seria então o empregado da empresa romana arrendatária de impostos. No entanto, a analogia com o vizinho Egito indica a favor da hipótese de que na Palestina – prescindindo dos anos 63-44 a.C. – foi preservado até o final do século I d.C. o sistema helenístico de pequenos arrendatários. Portanto, ο τελώνης, no tempo de Jesus, era um judeu acomodado, que tinha adquirido em arrendamento a cobrança de vários impostos (impostos sobre as operações de mercado, portagens nos caminhos) ou tributos (tributos pelo exercício de uma atividade econômica, impostos sobre as casas ou sobre o consumo)²²⁹.

A literatura rabínica helenística julga muito desfavoravelmente a classe dos τελώνης e permite ver a oposição irreconciliável que existia entre fariseus e coletores de impostos no século I d.C.; um τελώνης que quisesse ingressar em uma associação de fariseus, teria que primeiro renunciar à sua profissão e indenizar todos aqueles a quem ele enganou. Em nenhum nível da tradição se faz referência apenas às relações terrenas e profanas, porque a comunhão à mesa não apenas une as pessoas umas às outras, mas também as une diante de Deus e com Deus²³⁰. A parábola do fariseu e do coletor de impostos (Lc 18,9-14) formula a oposição ao ideal farisaico, quando nos diz que Deus aceita justamente um τελώνης pecador, mas rejeita um irrepreensível fariseu. Essas narrativas acomodam-se em uma imagem harmoniosa. O mesmo ocorre nas perícopes de Mt 20,1-15 e Lc 15,11-32, as quais revelam, por meio da pregação de Jesus, que Deus está mais interessado em ser generosamente misericordioso do que em calcular o grau de justiça de cada pessoa. Por suas palavras e ações, Jesus mostra que a salvação de Deus está aberta a todos que se permitem que a redenção lhes seja concedida graciosamente. O autor

²²⁹ De acordo com MERKEL, H., τελώνης, p. 1725-1729, na República Romana, desenvolveu-se também o sistema de arrendamento da arrecadação de impostos. Desde finais do século III a.C. foi-se criando uma classe especial de coletores de impostos, o *ordo publicanorum*, que formava parte da ordem equestre. A cobrança de impostos efetuava-se por meio de empregados (*portitor*).

²³⁰ Segundo MERKEL, H., τελώνης, p. 1725-1729, vários trechos do NT referem-se à especial atenção que Jesus dedicava aos coletores de impostos: Mc 2,14 menciona a vocação do publicano Levi, a quem Jesus chama em seu seguimento. Um litígio apotegmático (Mc 2,15-17) fala do fato de que Jesus comia com "publicanos pecadores" e que os escribas farisaicos se escandalizavam com isso. A fonte *logia*, numa frase intensamente modificada no sentido cristológico, transmite a afirmação difamatória de que Jesus andou na diversão com publicanos pecadores (Mt 11,19; Lc 7,34).

lucano destaca positivamente os publicanos. Estes fazem com que o Batista os batize (Lc 3,12; 7,29) e escutem Jesus (Lc 15,1), com o que eles se opõem aos fariseus. O hagiógrafo lucano indica, no grupo dos coletores de impostos, um exemplo de quem está disposto a se arrepender (Lc 5,32; 15,7.10); dessa forma, o autor sagrado atualizou adequadamente a tradição ajustando-a ao tempo da Igreja²³¹.

ν.11α: ὁ Φαρισαῖος σταθεὶς

v.11b: πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσηύχετο²³²·

ν.11c: ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι

ν.11d: ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί,

ν.11e: ἢ καὶ ὡς οδτος ὁ τελώνης.

 $\Sigma \tau \alpha \theta \epsilon i \varsigma$ – verbo particípio aoristo no passivo nominativo gênero masculino singular de ἵστημι. No NT, ἵστημι (e a forma alternativa ἵστάνω) aparece 154 vezes e predomina claramente seu uso nos textos narrativos (Evangelhos, Atos, Apocalipse), enquanto στήκω, ocorre 10 vezes, predomina na literatura epistolar, principalmente em Paulo. Na maioria dos casos, ἵστημι tem um significado localizado e se concentra na informação dada pelo contexto. Além disso, ἵστημι serve para caracterizar o fim de um movimento: Mt 2,9; 20,32; Lc 7,14; At 9,7. Além disso, ιστημι adquire, às vezes, o significado de "fazer frente", "resistir" (Mt 12,25; Mc 3,24), ao contrário de Lc 11,27, em que aparece o verbo πίπτω. Além desse uso geral, os verbos ἵστημι e στήκω aparecem em diversas associações e contextos específicos: ιστημι tem significação cultual, quando menciona-se o "estar na presença" ou "na proximidade de Deus". Assim se diz especialmente dos anjos, enquanto são a corte celestial: Ap 7,11; 8,2; (2Cr 18,18; Dn 7,10); Ap 11,4 (citação de Zc 4,3.11-14). Lc 21,36 emprega um sentido sacerdotal para descrever a conquista da salvação escatológica, que já na tradição judaica é muitas vezes representada como estar na companhia de anjos e, portanto, como estar perto de Deus. Consequentemente, aqueles que sofrem de uma doença que causa impureza

²³¹ MERKEL, H., τελώνης, p. 1725-1729; HERRENBRÜCK, W., publicano, p. 1321-1322; MICHEL, O., τελώνης, p. 558-561; DANKER, F. W., τελώνης, p. 888.

²³² Verbete já exposto no seguimento do v.10a.

(Lc 17,12) ou aqueles que estão numa situação de pecado (Lc 18,13; Ap 18,10.15.17) devem ficar longe. O texto de At 7,55 é surpreendente, pois, nele, Estêvão vê Jesus "estar de pé" à direita de Deus, e não o vê sentado, ou seja, difere da forma como a cena é apresentada no Sl 110,1 e que é comum a todas as outras passagens do NT²³³.

Paulo utiliza os verbos ἵστημι e στήκω para caracterizar a atual existência cristã: quer como uma declaração afirmativa – ἵστημι é empregado no perfeito e tem sentido do presente (Rm 5,2; 11,20; 14,4; 1Cor 7,37; 15,1; 2Cor 1,24); ou como uma declaração no imperativo (1Cor 16,13; Gl 5,1; Ef 6,14; Fl 1,27; 4,1; Cl 4,12; 1Ts 3,8; 2Ts 2,15; 1Pe 5,12). Paulo, no primeiro caso, prefere o perfeito de ἵστημι e utiliza de maneira quase exclusiva στήκω no sentido imperativo. De igual maneira, ἵστημι e στήκω são aplicados no sentido absoluto Rm 14,4; 1Cor 10,12; Gl 5,1; Ef 6,14; Cl 4,12; 2Ts 2,15; Ex 14,13 [LXX]) para descrever de maneira codificada que o seguimento cristão acontece *sob* a tentação, (1Cor 10,12). Dessa forma, fica implícito o contraste com o "cair" ou com o "vacilar". Esse "estar em pé" (e não vacilar nem cair) se emprega de igual modo para descrever a existência das pessoas piedosas em Qumran (1QH 4,31.36; 5,28; 7,7)²³⁴.

θεός – substantivo nominativo masculino singular de θεός. No NT, (ὁ) Θεος é o termo frequentemente usual para designar a divindade. O nominativo aparece com ou sem artigo definido. Assim, (ὁ) Θεος tornou-se um termo fixo. A prática judaica de evitar o nome divino por circunlóquios também é encontrada no NT (por exemplo em Mt 5,33-37), mas não é aplicado sistematicamente. Uma razão para isso é que Θεός não é propriamente um nome divino, mas um título como predicado. A derivação etimológica de Θεός permanece incerta. Também no NT a menção do tetragrama é evitada (YHWH). Do ponto de vista dos conceitos, Θεός não designa propriamente a existência de Deus, mas, sim, a sua presença, a sua epifania. Esta experiência pode ser de um tipo entusiástico e expressar-se em espanto, medo e alegria avassaladores. As reações adequadas ante esta experiência são a ação de "graças/εὐχαριστῶ", "doxologia/δόξα" e a "προσκυνεσις/adoração" (Lc 17,15; 18,9; Jo 11,41; Rm 1,8; 7,25; 16,25; Gl 1,5; etc). Em geral, todos os termos tirados

²³³ WOLTER, W., ἵστημι, p. 2055-2061; DANKER, F. W., ἵστημι, p. 426; OEPKE, A., anístēmi, p. 67-68.

²³⁴ WOLTER, W., ἵστημι, p. 2055-2061; DANKER, F. W., ἵστημι, p. 426; OEPKE, A., anístēmi, p. 67-68.

da linguagem e do mundo conceitual humano só podem ser aplicados a Deus enquanto metáforas. Portanto, todos os atributos de Deus devem ser considerados como metáforas ("κύριος/senhor", "πατήρ/pai", "ὕψιστος/o mais alto, maior"). Têm também caráter metafórico todas as construções de genitivo, como: "βασιλεία τοῦ θεοῦ/Reino de Deus", "δύναμις τοῦ θεοῦ/força de Deus", "πνεῦμα τοῦ θεοῦ/espírito de Deus" etc. Por isso, tentativas de definir Deus são a exceção (At 14,15; 17,23; Rm 15,33; 1Cor 14,33; 2Cor 1,3; 13,11; 1Ts 5,23; 1Pd 5,10): Deus é espírito (Jo 4,24), luz (1Jo 1,5), amor (1Jo 4,7.16)²³⁵.

O ensino de Jesus sobre Deus está em relação extremamente estreita com a instrução judaica de sua época. Essa peculiaridade não deve ser declarada como um ensino "cristão" e nem deve ser tida como oposição ao judaísmo. É verdade que o ensino, que a instrução de Jesus acerca de Deus tem aspectos claros e é polemicamente orientada, especialmente contra os fariseus. Porém, não vai além do pensamento judaico, mas concentra-se em afirmações centrais da sua tradição doutrinal. À questão de qual é o mandamento supremo da Torá, Jesus responde – em perfeita conformidade com a ortodoxia – pronunciando o "שָׁמֵע יָשֶׂרָאֵל"/Ouve, Israel!" (šema ' yiśrā 'ēl – Dt 6,4/Mc 12,28-34). A proclamação que Jesus faz da proximidade de Deus está intimamente ligada a esta ideia. Esta iminência de Deus encontra sua expressão na oração: na invocação "Pai!" (Lc 11,2-4: Ἀββά, πατήρ). Embora seja verdade que esta invocação deva ser considerada tradicionalmente judaica ou mesmo comum no mundo antigo, a invocação de Deus como Pai pretende descrever uma relação de confiança entre Deus e o homem, que não tem analogia mais humana do que a relação que existe entre o filho e seu pai. Nos Evangelhos sinóticos, há pouco interesse em desenvolver uma doutrina sobre Deus. Melhor dizendo: a cristologia do Filho de Deus está implicitamente ensinando sobre Deus²³⁶. Nas autênticas Cartas Paulinas, a doutrina cristã tradicional sobre Deus escassamente é modificada²³⁷.

35 D.F

 $^{^{235}}$ BETZ, H., Θεός, p. 1850-1858; Nesse sentido, BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 246 é indiscutivelmente correto e deve ser aplicado a todo ensino sobre Deus quando se refere que toda sentença sobre Deus é ao mesmo tempo uma sentença sobre o ser humano. Toda teologia é ao mesmo tempo uma antropologia; DANKER, F. W., Θεός, p. 398-400; PAUS, A; SCHREINER, J; SCHLOSSER, J., Dios, p. 474-482; KLEINKNECHT, H; QUELL, G; STAUFFER, E; KUHN, K. G., STAUFFER, E., Θεός, p. 357-366.

²³⁶ Mc 1,9-11.14.24; 3,11; 4,11; 8,27; 14,61; Mt 4,1.13; 11,25; 16,13; 28,16; Lc 2,10; 24,19.25.44; At 1,3; etc. ²³⁷ Para BETZ, H., Θεός, p. 1850-1858 e KERTELGE, K., justicia, p. 922-926, porém, se mantém estritamente aderido ao monoteísmo, por trás de tudo está a vontade salvífica de Deus (Gl 1,4; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; 8,5; Rm 1,10; 12,2; 15,32 - Θέλημα). Deus é a origem de toda "χάρις/graça" (Rm 1,7; 3,24; 5,15; 1Cor 15,10). Grande peso é dado ao juízo final e à exigida "δικαιοσύνη/justiça" (Gl

Εὐχαριστῶ – verbo indicativo na 1ª pessoa do singular no presente ativo de εὐχαριστέω. O verbo, que na LXX aparece pela primeira vez nos apócrifos e que é muito difundido entre os escritos judaicos helenísticos, aparece 38 vezes no NT, principalmente em Paulo e nos Evangelhos. Εὐχαριστέω, empregado no sentido absoluto, corresponde à linguagem litúrgica da celebração da Ceia e torna-se, na era pós-paulina, o termo para se referir à oração eucarística. Paulo pode expressar sua ação de graças a Deus a partir de um argumento teológico (1Cor 1,14; 14,18; At 28,15). Paulo certamente pensa no lugar litúrgico de tais orações de ação de graças, quando ele exige para o culto divino uma forma de ação de graças pessoal que é inteligível (1Cor 14,17). Sobre a oração pessoal de ação de graças, há a indicação, de um lado, da oração do fariseu (Lc 18,11) e, por outro, da oração de Jesus, quando ressuscita Lázaro (Jo 11,41). De acordo com o costume judaico, Paulo recita a bênção da mesa antes da refeição (At 27,35). Esta oração de louvor é levada em conta em 1Cor 10,30. Nos relatos da Última Ceia, Jesus recita a oração de louvor sobre o pão (Lc 22,19; 1Cor 11,24) ou sobre o cálice da bênção. Assim como nas passagens que falam de alimentar milagrosamente os quatro mil (Mc 8,6: oração sobre o pão; Mt 15,36: sobre o pão e os peixes), ou quando Jesus dá de comer aos cinco mil (Jo 6,11.23: o pão). O estereótipo característico da terminologia empregada nos milagres da chamada "multiplicação dos pães" trai a influência conservadora da liturgia da Ceia do Senhor. O uso de εὐχαριστέω adquire (como mais tarde é apontado na Did 9,1; 10,1.7) o significado especial de recitar a oração eucarística²³⁸.

ἄρπαγες – adjetivo nominativo masculino plural sem declinação de ἄρπαξ. Possui a significação de vorazes e gananciosos. A maioria das obras traduz o termo como ladrões. É uma expressão utilizada de modo estereotipado quando se fala do lobo, mas, na LXX, aparece apenas em Gn 49,27. Mt 7,15 adverte contra os falsos profetas λύκοι "ἄρπαγες/lobos vorazes" que vêm disfarçados com pele de ovelha. Como substantivo, (o) voraz, predador, ladrão, ἄρπαξ aparece atestado quatro vezes

2,15-21; 5,5; Rm 1,16; 3,21; 8,3). O fim supremo para Paulo e seu evangelho é também a reta adoração a Deus (Rm 12,1-2; Gl 4,8-10). O termo $\Theta \epsilon \delta \varsigma$ é valorizado negativamente, quando em Fl 3,19 se afirma dos adversários dizendo que seu deus é o ventre.

²³⁸ PATSCH, H., εὐχαριστέω, p. 1693-1695; CONZELMANN, H., eucharistéō, p. 714-715; MÄRZ, C. P., eucaristia, 595-596.

no NT, sempre em catálogos de vícios (1Cor 5,10.11; 6,10; Lc 18,11; Did 2,6). O vocábulo ainda pode significar trapaceiros²³⁹.

Άδικοι – adjetivo nominativo masculino plural sem declinação "ἄδικος/injustos". O termo ocorre 12 vezes. Suas variações, ἀδικέω, 28 vezes; άδικία, 26; άδικως, 1 vez e άδίκημα, 3 vezes. Os testemunhos se encontram em quase todos os escritos do NT, mas o centro dessas ocorrências acontece nos escritos paulinos e lucanos. Ἄδικος significa "injusto". Não é outra coisa senão a "δικαιοσύνη/justiça de Deus²⁴⁰", sua imperturbável fidelidade ao homem, que concede ao ser humano a vida (Rm 3,25) e, assim, mostra que Deus é quem quer a salvação. A ἀδικία consiste em não reconhecer Deus em sua realidade que nos é revelada, mas em oprimir essa realidade com oposição rebelde ao direito por ela fundado. Nos escritos lucanos, ἄδικος ocorre 5 vezes e ἀδικία, 6. A razão para isso está revelada em Lc 13,27: todos os praticantes de injustiça não poderão sentar-se à mesa para participar como comensais com o Senhor. Portanto, o que importa na vida de cada indivíduo é que ninguém possa censurá-lo por uma injustiça (At 24,20; 25,10), e isso significa para Lc: nenhum delito contra um direito existente (ἀδίκημα). O fato de que, em tudo isso, não se trata de legalismo superficial para o autor lucano, não só o vemos em Lc 18,2 e At 7,23-27 – quem teme a Deus e ajuda o próximo em sua necessidade faz bem. Porque para isso foi confiado ao homem²⁴¹. **Μοιχοί** – substantivo nominativo masculino plural de "μοιχός/adúlteros". Os termos derivados com a radical μοιχ ocorrem no NT um total de 35 vezes. Μοιχός possui 3 ocorrências. Todos os derivados com raiz μοιχ que aparecem no NT se encontram também na LXX²⁴². Visto que o divórcio e o novo casamento aparecem

²³⁹ TRILLING, W., ἀρπαζω/ἄρπαξ, p. 469-473; DANKER, F. W., ἄρπαξ, p. 117.

²⁴⁰ KERTELGE, K., justicia de Dios, p. 926-928.

²⁴¹ LIMBECK, M., ἀδικέω/ἄδικος, p. 93-98; SCHRENK, G., ádikos/adikéō, p. 26-27.

²⁴² PLÜMACHER, E., μοιχείω/μοιχός, p. 312-319 revela que, segundo a tradição jurídica do Oriente antigo, o adultério se conta entre os delitos especialmente graves. Se é cometido por uma mulher israelita, violando o casamento de outra pessoa (apenas neste caso é considerado como adultério), então merece a pena de morte, porque perturba o pacto com YHWH (Lv 20,10; Dt 22,22). O Oriente antigo e o mundo greco-romano reconhecem, ambos, o direito de matar concedido ao marido enganado, que, em Roma, não foi abolido apenas pelas leis de Augusto. Agora, assim como no antigo judaísmo, em Atenas e Roma, o marido, em qualquer caso, tinha que se separar da esposa pega em adultério. As penas, segundo o Direito Romano utilizado para aplicar para o crime de adultério, durante a época imperial, eram o banimento e perda do patrimônio. Além disso, no mundo antigo, apenas da mulher se lhe exige uma fidelidade conjugal absoluta. As relações sexuais do marido com escravas não violavam legalmente seu casamento, exceto em casos muito raros, e a esposa teria que tolerá-las. Apenas alguns filósofos – Platão, Aristóteles e especialmente os estoicos (Musonio, Epiteto) – consideravam tais relações como ilícitas ou, ao menos, desonrosas. Principalmente aqueles romances celebrados e programados para uma fidelidade ilimitada de ambos

numa relação extremamente íntima nas passagens de Mc e Lc (Mc 10,11; Lc 16,18), talvez não esteja orientado, não para a proibição do divórcio, mas para a de um segundo casamento, em virtude do qual o ato de divórcio foi admitido de fato, mas mantido ao mesmo tempo que o casamento era *de iure* indissolúvel, para seguir ajustando-se, ao menos formalmente, até a proibição absoluta de Jesus referente ao divórcio (Mc 10,2-9; 1Cor 7,10)²⁴³. O sentido figurado de μοιχεύω no NT orienta-se inteiramente segundo os modelos do AT, que interpreta a aliança feita entre YHWH e Israel como um casamento, e a apostasia de Israel para dedicar-se a cultos estrangeiros, como um adultério (Os 2,21; 4,12; Jr 3,8; 13,26; Ez 16; 23). Em consonância a isso, Israel, que rejeita Jesus e seus missionários, a chama de "γενεὰ μοιχαλίς/geração adúltera" (Mc 8,38)²⁴⁴.

ν.12α: Νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου,

v.12b: ἀποδεκατῶ πάντα ὅσα κτῶμαι.

Nηστεύω – verbo indicativo presente ativo na 1ª pessoa do singular de "νηστεύω/*jejuar*". No NT, o verbo aparece 20 vezes e apenas nos Evangelhos sinóticos. Na obra lucana sua ocorrência acontece em Lc 5,33.34.35; 18,2; At 13,2.3; e o substantivo ocorre 3 vezes: Lc 2,37; At 14,23; 27,9. No NT, o verbo e o substantivo quase sempre significam jejuar ou jejum em um sentido especificamente religioso (ritual ou ascético). É questionável a utilização feita por Paulo, com a expressão ἐν νηστείαις em 2Cor 6,5 e 11,27 (neste último caso com a adição de "πολλάκις/*frequentemente*"), se refere a um jejum praticado frequentemente por ele por motivos religiosos e ascéticos, ou a casos em que passou fome devido às situações precárias em que se encontrava. A favor desta última hipótese, poderia indicar a expressão "com fome e sede" (2Cor 11,27), e também a circunstância de que a frase aparece em ambos os casos num catálogo de

os cônjuges, este tipo de romance poderia mais tarde converter-se no modelo literário para os Atos Cristãos dos Apóstolos.

²⁴³ Segundo PLÜMACHER, E., μοιχεύω/μοιχός, p. 312-319, certamente em Mc 10,12 há uma adaptação posterior da tradição às exigências contemporâneas, ao levar em conta a possibilidade de divórcio e um novo casamento que também existia para as mulheres no direito greco-romano e, em consequência disso, condena-se igualmente como adultério o fato de que a mulher se divorcie e volte a casar-se.

²⁴⁴ PLÜMACHER, E., μοιχεύω/μοιχός, p. 312-319; HAUCK, F., moíchos, p. 671-672; DANKER, F. W., μοιχός, p. 582.

tribulações, isto é, numa lista de sofrimentos e privações, que sobrevieram ao apóstolo e às quais não pôde fugir, mas simplesmente "suportar". Todas as referências indicam um jejum físico (expressões sinônimas: "οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν/não comer nada" – Lc 4,2. Em Lc 5,33, o autor lucano oferece a expressão "não jejuar"). Em nenhuma perícope se pode demonstrar claramente que o jejum é compreendido em sentido metafórico ou figurado²⁴⁵. No judaísmo, o jejum só era prescrito por lei no Dia da Reconciliação; a este jejum obrigatório a todos é feita referência em At 27,9. Houve também o jejum voluntário praticado por algumas pessoas e grupos²⁴⁶.

Jesus jejua durante 40 dias no deserto (Lc 4,2); a profetisa Ana jejuava "dia e noite" (Lc 2,37); os fariseus e os discípulos de João jejuavam habitualmente "νηστεύοντες" (Mc 2,18); "νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου/jejuo duas vezes por semana" (Lc 18,2); os cinco profetas e mestres da comunidade antioquena jejuam, enviando Barnabé e Paulo como missionários (At 13,2); Paulo e Barnabé jejuam ao designar presbíteros (At 14,23). Quase sempre o jejum encontra-se em paralelo com a "oração" (Lc 2,37; 5,33; At 13,3; 14,23; também as variantes textuais, como encontra-se em At 10,30. Ambas as coisas, oração e jejum, são sinais da adoração a Deus (λατρεύουσα em Lc 2,37, λειτουργούντων em At 13,2). A ideia de que a eficácia da oração é fortalecida pelo jejum já é encontrada no AT (Jr 14,11; Ne 1,4). Para o judeu (especialmente o fariseu), o jejum, juntamente com a oração e a esmola, se contava entre as mais meritórias obras de piedade (merece destaque a palavra-chave δικαιοσύνη; em Lc 18,14, o fariseu, na oração que faz no Templo, ressalta que ele jejua duas vezes por semana e paga o dízimo). Por sua intenção original, o jejum tinha essencialmente o caráter de expiação vicária, e era – para pessoas piedosas – uma expressão de penitência e tristeza pela apostasia do povo que se afastou da aliança com Deus. A atitude de Jesus e da Igreja primitiva com respeito ao jejum, a vemos principalmente em Mc 2,18-22; Lc 5,33-39 e Mt 6,16-18. A Igreja primitiva utilizava estas perícopes para fundamentar e justificar a prática do jejum, e isto não significa uma falsificação da mensagem original de Jesus. Como se viu, Jesus – evidentemente – não rejeitou o jejum de maneira geral, mas apenas declarou que o jejum, que se entendia como uma obra de penitência e

²⁴⁵ Para ZMIJEWSKI, J., νηστεύω, p. 400-405, na sentença de Jesus em Mc 2,20, e pela utilização da imagem do esposo, é óbvio que o verbo corresponde ao sentido figurado de sofrer inconsolavelmente privação.

²⁴⁶ ZMIJEWSKI, J., νηστεύω, p. 400-405; DANKER, F. W., νηστεύω, p. 596; BEHM, J., nēsteía, p. 701-702.

arrependimento, servia para preparar a salvação, assim como praticavam (habitualmente) os discípulos de João²⁴⁷.

Σαββάτου – substantivo genitivo neutro singular de "σάββατον/sábado" ou "semana". A santificação do sétimo dia da semana (sábado) se converteu em Israel em um de seus costumes religiosos decisivos. Não são conhecidas analogias sobre sua origem. Se discute sobre a etimologia do termo σάββατον (em hebraico, σάββατον (em hebraico, σάββατον (em hebraico), σε ψ šabbāt). O sábado serve para o descanso e para o culto divino (celebrado precisamente no templo e na sinagoga). Desde o exílio, o sábado junto com a circuncisão têm sido considerados como as marcas características e distintivas de Israel. O uso do termo no NT corresponde ao costume judeu. Das 68 ocorrências do NT, 20 testemunhos estão no Evangelho lucano e 10 em Atos. Tanto no singular como no plural, σαββατισμός, significa, invariavelmente, o sábado, ou, segundo o contexto, o termo semana. No NT, pressupõe-se que Jesus participa do culto divino celebrado no sábado. Lo 4,31 não mantém plenamente este lugar de proeminência do sábado no início da atividade pública de Jesus, porque a cena se passa na sinagoga de Nazaré. Sobre a participação docente de Jesus (participação aberta a qualquer israelita) no culto divino do sábado, falam também Mc 6,2; Lc 4,16; 13,10. Mc 2,27 afirma: "τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον/o sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado". No contexto, esta afirmação pressupõe que o que é decisivo é a compreensão de Jesus do preceito do sábado. Porém, a observância exata do sábado também pode ser do interesse do homem (que vive na dependência dos outros!). Os três Sinóticos oferecem a conclusão de que "o Filho do homem é Senhor também do sábado" (Mc 2,28; Mt 12,8; Lc 6,5)²⁴⁸.

Lc 13,10-17 refere-se à cura, durante o culto da sinagoga, de uma mulher que já estava encurvada há dezoito anos. O presidente da sinagoga escandaliza-se com essa cura feita no sábado. Esse escândalo é refutado com o argumento de que mesmo no sábado o boi ou o burro é desamarrado pelo dono ou empregado para

²⁴⁷ Segundo ZMIJEWSKI, J., νηστεύω, p. 400-405, Jesus não rejeita o jejum como tal, mas – longe disso – atribui a ele (assim como à oração e à esmola) um alto valor religioso. Mas, sim, se opõe ao modo "hipócrita" de jejuar, em que a única coisa que importa é que alguém seja visto e elogiado pelo jejum (Mt 6,16; Lc 5,33; 12,33). Diante disso, Jesus põe em relevo aquele jejum em que o homem se volta inteiramente para Deus (como qualquer ato genuíno de piedade). Por isso, o jejum deve ser praticado "ἐν τῷ κρυφαίφ/no oculto" (Mt 6,18).

²⁴⁸ BEILNER, W., σάββατον, p. 1331-1340; LOHSE, E., sábbaton, p. 362-365; HAAG, E., sábado, p. 1402-1404; DANKER, F. W., σάββατον, p. 808.

levá-lo a beber (Lc 13,14-15). Lc 14,1-6 fala da cura de uma hidropisia (doença, segundo a opinião rabínica, contraída por imoralidade). Neste caso, o autor lucano constrói seu relato, fazendo Jesus perguntar espontaneamente aos fariseus e aos especialistas da lei se é lícito realizar tal cura no sábado (Lc 14,3). Nas disputas sobre o sábado, a questão fundamental é saber se Jesus suprime o sábado ou o reinterpreta. No livro de Atos dos Apóstolos registra-se que várias vezes Paulo e seus companheiros visitavam e pregavam na sinagoga (At 13,14; 17,2 "segundo seu costume"; 18,4). No sábado, a Sagrada Escritura é lida em público (At 13,27), com a qual se prega Moisés (At 15,21). At 13,42.44 menciona também a visita à sinagoga no sábado. Tò σάββατον significa também "a semana" (Lc 18,12); "/ἡ πρώτη σαββάτου/o primeiro dia da semana" (Mc 16,9); "κατὰ μίαν σαββάτου/no primeiro dia da semana" (1Cor 16,2); "τῶν σαββάτων/no primeiro dia da semana" (Mt 28,1; Mc 16,2; Lc 24,1; Jo 20,1.19; At 20,7); é o primeiro dia da semana, o domingo. Posto que as mulheres foram ao túmulo de Jesus no primeiro dia da semana: um sepulcro que elas encontraram vazio e que foi deixado vazio, segundo o que lhes foi explicado, por causa da ressurreição de Jesus (Mc 16,2; Mt 28,1; Lc 24,1; Jo 20,1)²⁴⁹.

Aποδεκατῶ – verbo indicativo presente ativo 1ª pessoa do singular de "ἀποδεκατόω/dar o dízimo". Le 18,12 apresenta uma leitura variante em \$\mathbb{Q}^{75}\$, B, Sin* "πάντα/de tudo" como objeto da ação verbal. Além desta passagem lucana, Mt 23,23 e seu texto paralelo Le 11,42, ἀποδεκατόω refere-se à exigência do dízimo, assim como Hb 7,5 (1Sm 8,15-17)²⁵⁰. O dízimo também era conhecido fora de Israel e consistia, em sua origem, na entrega de parte das colheitas anuais e do gado (Lv 27,32; Dt 14,23) aos santuários locais (Gn 28,22; Am 4,4). Israel acentuou sua dignidade remontando à era patriarcal (Gn 14,20; 28,22). A entrega de cereais e frutas podia ser substituída – por exemplo, quando eram indispensáveis para o próprio sustento – por uma soma de dinheiro acima de um quinto (Lv 27,31). De acordo com Nm 18,21, o dízimo devia ser entregue aos levitas como parte de sua herança, pois não tinham territórios como base de seu sustento, e estes, por sua vez, deveriam retirar um décimo dessas entregas para YHWH e apresentá-las aos

²⁴⁹ De acordo com BEILNER, W., σάββατον, p. 1331-1340, há em tudo isto uma razão palpável para que o primeiro dia da semana (domingo) seja o dia em que a comunidade cristã se reunia (1Cor 16,2: "reservar ou recolher dinheiro para a coleta"; At 20,7: reunidos para a fração do pão e para ouvir as palavras de Paulo").

²⁵⁰ SAND, Α., ἀποδεκατόω, p. 381.

sacerdotes. No curso da história de Israel, tornou-se necessário insistir repetidamente na observância desta regra, muitas vezes quebrada (2Cr 31,4-12; Ne 13,10; Ml 3,8). Do ponto de vista teológico, a entrega do dízimo incluía a confissão de Israel de que a pátria e seus frutos pertencem a YHWH e que somente ele deve ser agradecido pela fertilidade da terra (Ex 19,5; Lv 25,23; Sl 50,12). A progressiva reflexão sobre o conceito de Deus conduz o livro do Deuteronômio a uma reordenação do preceito do dízimo. Assim como os sacrificios, os dízimos também deveriam ser dados no santuário central de Jerusalém (Dt 12,6.11; 14,22). Se morasse muito longe, os produtos podiam ser trocados em seu contravalor em dinheiro, que era entregue ao santuário (Dt 14,24)²⁵¹.

A entrega do dízimo era acompanhada – depois que os sacerdotes recebiam sua parte – de um banquete festivo diante de YHWH (Nm 18,31; Dt 12,7.18; 14,22). Este banquete, celebrado (muito provavelmente) por ocasião da Festa das Tendas (Dt 16,13), distanciou-se do pensamento de uma doação forçada e procurou reavivar a memória de Deus como dispensador de todos os dons e, ao mesmo tempo, praticar a solidariedade fraterna, pois, de fato, a cada três anos o dízimo era disponibilizado aos levitas e aos pobres (Dt 14,28; 26,12) e a entrega era acompanhada de uma confissão solene perante YHWH (Dt 26,13). Nos tempos intertestamentários e do NT, e também em datas posteriores, as prescrições sobre os dízimos se multiplicaram. Foi feita uma distinção entre o primeiro dízimo, que foi dado aos levitas, do segundo dízimo, dado ao Templo de Jerusalém (em desuso a partir de 70 d.C.) e o terceiro dízimo ou dízimo dos pobres (Tb 1,6), que substituiu, a cada três e seis anos, o segundo (Jb 32,1; Josefo, ant. IV, 68, 205, 250; Philo, espec. I, 131). Na era do NT, os fariseus estenderam o dever do dízimo também aos vegetais e frutas. Tanto Lc 11,42 como Mt 23,23 advertem contra o perigo do legalismo externo e exagerado e insistem nos sentimentos de justiça e misericórdia como a atitude que sustenta o dízimo²⁵².

ν.13α: ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἑστὼς

ν.13c: ἀλλ' ἔτυπτεν τὸ στῆθος αὐτοῦ λέγων·

²⁵¹ BRANDSCHEIDT, R., diezmo, p. 470-471; DANKER, F. W., ἀποδεκατόω, p. 95.

v.13b: οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν **οὐρανόν**,

²⁵² BRANDSCHEIDT, R., diezmo, p. 470-471; DANKER, F. W., ἀποδεκατόω, p. 95.

Μακρόθεν – advérbio de "μακρόθεν/longe", "a distância". O termo expressa uma localização: de longe, a distância, manter-se longe. No NT, o termo aparece 14 vezes, quase sempre (12 vezes) em combinação com genitivo de origem ἀπό, porque o sufixo θεν perdeu sua força: Lc 16,23; 23,49; sem ser acompanhado pela preposição aparece unicamente em Lc 18,13; 22,54; Mt 26,58; Mc 8,3; 11,13. Há combinações com ἀκολουθέω: "Πέτρος ἠκολούθει μακρόθεν/Pedro seguia a distância" (Lc 22,54); θεωρέω: "ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι/olhando de longe" (Mc 15,40); ὁράω: "ὀρῷ τὸν Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν /νίυ ao longe a Abraão" (Lc 16,23); ἤκω: "ἀπὸ μακρόθεν ἤκασιν/vieram de longe" (Mc 8,3) e ἵστημι: "ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἐστὼς/mas, o coletor de impostos, de longe, em pé" (Lc 18,13; 23,49; S1 37,12 [LXX]; Ap 18,10.15.17)²⁵³.

Οὐρανόν – substantivo acusativo masculino singular comum de "οὐρανός/céu". Οὐρανός é um dos termos empregados com maior frequência no NT. Em Mt, 82 vezes, em Lc, 35, em Atos, 26 ocorrências, em Mc 19, em Jo 18 e em Ap 52 vezes. Há o emprego menor e há um uso menos marcante na literatura epistolar de natureza discursiva: nas cartas autenticamente paulinas há 11 ocorrências, em Ef e Cl, 9 vezes, em Hb 10 ocasiões, em 2Pd o termo é utilizado 6 vezes. Entre os 274 testemunhos, 91 correspondem ao uso do termo no plural. Possivelmente, esta utilização, estranha ao grego profano, encontrou entrada no NT através da linguagem da LXX. Os motivos poderiam ser a tradução do hebraico שַׁמַיִם šāmayim, a pleroforia do estilo hínico e doxológico e as influências orientais. Οὐρανός reúne componentes físicos e metafísicos. Com ele designa-se tudo o que existe, em sentido literal e alegórico. Desta diferenciação global, seguem-se diferentes aspectos de significado, que correspondem às situações vitais contemporâneas. São significativos para a descrição do conteúdo deste termo os matizes que a palavra adquire em combinação com preposições ou a tensão que se cria quando οὐρανός é usado como um conceito alternativo²⁵⁴.

²⁵³ HOLLANDER, H., μακρόθεν, p. 139; PREISKER, H., makróthen, p. 609.

²⁵⁴ Os autores SCHOENBORN, U., οὐρανός, p. 631-644; VON RAD, G; TRAUB, H., ouranós, p. 84-91; SCHMITT, A; KEHL, M., cielo, p. 340-342 e DANKER, F. W., οὐρανός, p. 654-656 indicam que, entre as condições para a compreensão de οὐρανός contam-se os fatores socioculturais da concepção antiga do mundo, aos quais estão vinculados os escritos do NT. O que está acima do poder do homem e além de seu controle é o céu, o celestial, ou o que está no céu. Pela diferença com o de "acima" define-se o de "abaixo" e os que estão "abaixo". E, assim, a Terra pode converter-

Como a antiga concepção do mundo, o NT combina elementos cosmológicos com a ideia de Deus. No entanto, no NT essa simultaneidade é superada. A partir do querigma se constituem claras concepções. O evento de Cristo efetua, nesta palavra, deslocamentos de acentos, mudança e privação de poder.

- a) "Deus e o céu" estão intimamente relacionados. O céu participa do poder inerente a Deus. Este *status* absoluto visualiza-se projetando sobre o céu fatores imanentes de domínio, como o "trono". O decisivo para a compreensão deste tema é que, a partir de Deus, determina-se o que merece se chamar céu. O dinamismo da expressão βασιλεία τῶν οὐρανῶν demonstra que o céu é algo maior e mais distinto do que uma alcunha de embelezamento. Trata-se da βασιλεία τοῦ Θεοῦ, que se expressa na parábola como parábola (Mt 20,1).
- b) Deus criou o céu e a terra por meio de sua palavra (At 4,24; 14,15; 17,24; Hb 1,10; 2Pd 3,5; Ap 10,6; 14,7). Citações e alusões mantêm a continuidade com a concepção do AT.
- c) Em todos os âmbitos literários do NT, o céu é identificado como um ponto empírico de referência (Mt 11,23; Ap 18,5) que é percebido por meio da observação (Lc 17,24). A pessoa que ora levanta o olhar para o céu (Mt 14,19). O céu é o firmamento que está muito acima da terra (Mc 6,41; 7,34; Lc 18,13; Jo 17,1; Hb 11,12). O gesto do cobrador de impostos (Lc 18,13) é compreensivo. Seu ponto de referência espacial torna transparente uma estrutura religiosa ao mesmo tempo²⁵⁵. Στῆθος substantivo acusativo neutro singular de "στῆθος/peito". Não há muitas ocorrências do termo no NT. "ἔτυπτεν τὸ στῆθος/batia em seu peito" (Lc 18,13; 23,48) é um sinal de luto ou arrependimento²⁵⁶.

Ίλάσθητί – verbo imperativo aoristo passivo 2ª pessoa do singular de "ίλάσκομαν/reconciliar-se", "expiar". Le 18,13 no sentido passivo de reconciliar-

se no correspondente ao céu e no oposto a ele. Nos eventos terrenos, um arquétipo prefigurado ou seu antítipo é repetido. Às categorias do espaço acrescentam-se aquelas que acentuam uma superioridade temporal e assim garantem a primazia do céu sobre tudo o que existe. Além do pensamento grego, rico em aspecto, e das especulações gnósticas, vemos que principalmente o AT e o apocalíptico dão ao termo perfis concretos e históricos. O céu converteu-se em termo que poderia substituir o termo "Deus". Por isso, o importante não é tanto buscar no termo a concepção especulativa sobre o mundo, mas as afirmações expressas nas reflexões teológicas, sobre o homem, o mundo e as relações com Aquele de quem tudo depende.

²⁵⁵ De acordo com SCHOENBORN, U., οὐρανός, p. 631-644, o evento Cristo expandiu as dimensões semânticas de οὐρανός. O retorno de Cristo desde o céu é esperado em virtude da ressurreição de Jesus. O Ressuscitado tem todo poder no céu e na terra. Foi elevado ao céu (At 2,33; 3,21) e está sentado à direita de Deus (Rm 8,34; 10,6; Sl 110,1 citado com frequência neste contexto):.

²⁵⁶ WOLTER, Μ., στῆθος, p. 1501-1502.

se (com dativo): "ἰλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ/tem piedade de mim, pecador". Hb 2,17 faz referência ao ministério de Cristo como sumo sacerdote, que consistia em expiar os pecados do povo "εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ/para expiar os pecados do povo" (Hb 2,17)²⁵⁷.

Άμαρτωλῷ – adjetivo dativo masculino singular sem declinação de "άμαρτωλός/pecador". O termo mais usado no NT (e na LXX) para designar o pecado é ἀμαρτία. Este vocábulo, em primeiro lugar, significa em sentido mais amplo o erro cometido por engano e/ou por culpa (que faz com que um objetivo não seja alcançado), e isso não apenas considerado como um fato em si, mas também no que diz respeito à condição para esse fato. O adjetivo ἁμαρτωλός (ocorre em Mc 8,38; Jo 9,16; especialmente em Lc), que, na LXX, emprega-se (predominantemente como substantivo) para traduzir רָשִׁע, rāsā, designa o adversário dos judeus, tanto o autóctone como, também, a motivação feita a partir dos impulsos da orientação da Torá para o gentio, qualificando-o como (ímpio) culpado, perverso mau (1Mc 1,34). Pedro e Paulo, distanciam-se do mundo pecador dos pagãos (Gl 2,15). Mc 14,41 e Mt 26,45 assim como Lc 24,7 talvez pensassem na entrega de Jesus nas mãos dos gentios (romanos). Le 6,32-34, baseando-se e em consonância com Mc 9,31 é preferível referir-se a "pecadores" (apesar de Mt 5,46). Άμαρτωλός aparece também em outros contextos parenéticos: Lc 18,13; Tg 4,8; 5,20; 1Jo 5,16; Mt 18,15. Na reprovação que se faz a Jesus, dizendo ser ele amigo ou que se senta à mesa com "publicanos e pecadores", atestado em Q (Mt 11,19; Lc 7,34; Mc 2,15), a observação pós-pascal com "pecadores" reflete os confrontos ocorridos em torno da prática de receber na comunidade pessoas geralmente desprezadas como pecadoras, entre as quais se encontravam os publicanos (ou cobradores de impostos, conforme a opção tomada por este trabalho)²⁵⁸.

²⁵⁷ ROLOFF, J., ἱλάσκομαι, p. 1989-1990. Para SCHOENBORN, U., οὐρανός, p. 631-644, alguns textos para referir-se ao significado de "reconciliar" utilizam-se do termo ἀποκαταλλάσσω. Esse termo não ocorre anteriormente ao NT, e encontra-se apenas em Cl e Ef, em que tem praticamente o mesmo sentido de καταλλάσσω. Cristo é, então, o sujeito, da mesma maneira que Deus ou o πλήρωμα (Cl 1,20, 22; Ef 2,16). Reconciliação é antecedida pela inimizade humana, mas nos permite suportar o julgamento (Cl 1,22). Isto está relacionado à conclusão de paz e uma nova criação (Ef 2,15), não simplesmente com a remoção do pecado. Reconciliação com Deus implica a reconciliação de judeus e gentios (Ef 2,16). Abrange também as coisas que estão no céu (Cl 1,20) em que alguns exegetas veem como restauração da ordem cósmica, possivelmente por meio de uma sujeição a Cristo (Cl 2,10).

²⁵⁸ FIEDLER, P., ἀμαρτωλός/άμαρτία, p. 194-204; RENGSTORF, K. H., hamartōlós, p. 57-59; THEOBALD, M., pecado, p. 1232-1236; DANKER, F. W., ἀμαρτωλός, p. 45.

Na Judeia e, depois do ano 44 d.C., também na Galileia, a censura correspondente adquiriu um caráter explosivo (os publicanos eram considerados colaboradores das forças pagãs ocupantes). Le 7,36-50 entende como ilustração de Lc 7,34. A reprovação de 7,34, é captada pelo evangelista em Lc 15,1 como introdução ao conjunto de parábolas nas quais ele quer mostrar a "alegria de Deus" por causa do pecador que foi levado por Jesus ao arrependimento (e não por causa daqueles que por seus próprios méritos se consideram "justos") Lc 15,7.10; 5,32; Mc 2,17. De grande importância são as declarações de Paulo sobre o pecado (embora o Apóstolo não desenvolva uma "doutrina" sobre o pecado; o uso do termo no singular já é encontrado na LXX, por exemplo, em Eclo 21,20; 27,10; e em Qumran, 1QH 4,29. Dos diversos pecados, Paulo fala apenas em Rm 7,15; 1Cor 15,17, conforme o sentido também no singular em Rm 14,23; 2Cor 11,7. Em contraste com a proclamação de Cristo, a perspectiva do pecado como poder (demoníaco) aparece em um lugar central em Rm 5-8. Paulo expõe em Rm 5,12-21 a superabundância da graça vivificante que nos chega "por meio de" Cristo, em vivo contraste com o pecado que traz a morte e que nos veio "por meio de" de Adão $(Gn 3)^{259}$.

ν.14α: λέγω ὑμῖν,

ν.14b: κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον·

ν.14c: ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται,

v.14d: ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.

Υψῶν – verbo particípio presente ativo nominativo masculino do singular de ὑψόω/'Υψωθήσεται – verbo indicativo futuro passivo 3ª pessoa do singular de "ὑψόω/exaltar", "engrandecer". No NT, o verbo ὑψόω aparece 20 vezes. É singular o significado de "engrandecer" em At 13,17. Nos demais casos, ὑψόω significa "exaltar". Um grupo de textos centra-se no significado oposto ao de "ταπεινόω/humilhar"; as palavras de Jesus nos Sinópticos que falam da humilhação e da exaltação (Lc 1,52; 10,15; 14,11; 18,14; Mt 11,23; 23,12), refletindo a influência judaica e do AT (Ez 21,31 [21,26 LXX]). De acordo com a

²⁵⁹ FIEDLER, P., ἀμαρτωλός/άμαρτία, p. 194-204; RENGSTORF, K. H., hamartōlós, p. 57-59; THEOBALD, M., pecado, p. 1232-1236; DANKER, F. W., ἀμαρτωλός, p. 45.

autorrevelação de Deus no AT, qualquer atitude de autoexaltação por parte do homem é rejeitada. A ação de exaltar é uma ação que só corresponde a Deus. Formam parte desta mesma corrente de tradição algumas palavras indicadas em Tg 4,10 "ταπεινώθητε ἐνώπιον τοῦ κυρίου καὶ ὑψώσει ὑμᾶς/humilhai-vos diante do Senhor, e ele vos exaltará". O verbo ὑψόω adquire um significado especial no contexto cristológico. O verbo designa a entronização de Jesus em seu posto de senhorio: assim aparece no hino pré-paulino a Cristo: "ὑπερυψόω/exaltado" (Fl 2,9) e nas tradições, seguramente antigas, de At 2,33; 5,31. A exaltação não está identificada com ressurreição, por mais íntima que possa ter sido a relação entre os dois conceitos nos tempos mais remotos. Em Jo são cinco ocorrências do verbo ύψόω e têm em si um sentido teológico marcante. Nas cinco passagens tem conscientemente um duplo sentido: a elevação de Jesus alçado na cruz significa ao mesmo tempo sua exaltação ao céu (Jo 3,14ab; 8,28; 12,32.34). No Evangelho joanino não se relata, como nos Sinóticos, um Filho do homem que sofre e vai à morte, ou do escândalo da cruz no sentido paulino. Por isso, a concepção joanina possibilitou uma cristologia da glória com tendências docéticas²⁶⁰.

Tαπεινων – verbo particípio presente ativo nominativo singular masculino de ταπεινόω/Ταπεινωθήσεται – Verbo indicativo futuro passivo 3ª pessoa do singular de "ταπεινόω/humilhar", "abaixar". No NT, o verbo ocorre 14 vezes, oito das quais em Mt/Lc e seis na literatura epistolar. Tem quase sempre sentido figurado, sobretudo quando acompanhado do pronome reflexivo na voz média, descreve a reta atitude do homem ante Deus. Também o substantivo, que é usado apenas 4 vezes no NT, conhece o significado de humildade diante de Deus, mas também é usado no sentido de humilhação. O Batista exorta seus ouvintes a prepararem-se para a salvação de Deus através da mensagem de arrependimento e conversão que ele prega (Lc 3,3), em consonância com o texto de Is 40,3-5 (LXX), dispor-se para a salvação de Deus (Is 40,6), preparando o caminho do Senhor e aplainando suas veredas. Segundo a narrativa exemplar do fariseu e do coletor de impostos no Templo (Lc 18,9-13), essas mesmas palavras oferecem a razão pela qual um voltou para casa justificado e o outro não. Deus age nos humildes, da mesma forma que realiza a humilhação dos outros. Segundo Mt 18,4, aquele que se humilhar, como a criança que Jesus coloca simbolicamente no meio (Mt 18,2), será o maior no Reino

 $^{^{260}}$ LÜDEMANN, G., ὑψόω, p. 1910-1912; DANKER, F. W., ὑψόω, p. 930; BERTRAM, G., hypsóō, p. 642-643.

dos Céus, para o qual a condição prévia é humilhar-se (Mt 18,4). Tg 4,10; 1Pd 5,6 exortam encarecidamente os cristãos que se humilhem a si mesmos para que Deus os exalte "ταπεινώθητε ἐνώπιον τοῦ κυρίου καὶ ὑψώσει ὑμᾶς/humilhai-vos perante o Senhor, e ele vos exaltará" (Tg 4,10); "Ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώση ἐν καιρῷ/Humilhai-vos, pois, debaixo da potente mão de Deus, para que a seu tempo vos exalte" (1Pd 5,6). Ambas as narrativas se valem do verbo no imperativo aoristo na voz passiva na 2ª pessoa do plural de ταπεινόω²⁶¹.

3.5 Gênero literário

Gênero literário é a forma como a mensagem bíblica é transmitida, como o conteúdo é exposto, oferecendo, dessa forma, um caminho a seguir para descobrir o sentido que o autor sagrado deseja transmitir com determinada narrativa. Para cada situação há uma maneira de executar uma comunicação. Ou seja, sempre que a ação comunicativa é exercida por um emissor, este serve-se de formas fixas que ajudam um determinado receptor a assimilar suas ideias, anseios e sentimentos. O reconhecimento da forma como este emissor exerce sua atividade comunicativa permite ao receptor de seu conteúdo entender melhor o significado do que é transmitido. Gênero literário é, portanto, o tipo de organização de elementos linguísticos que está presente ao menos em dois textos. É o modelo literário sobre o qual é construído o texto, uma maneira mais ou menos fixa (é necessário considerar a possibilidade de variações) de desenvolver um texto, uma maneira ligada, por vezes, ao uso de determinado vocabulário²⁶².

²⁶¹ GIESEN, H., ταπεινόω, p. 1682-1685; DESELAERS, P., humildad, p. 791-792; GRUNDMANN, W., tapeinóō, p. 543-547 apontam que, na tradição de Jesus, aparece três vezes a frase: "E o que a si mesmo se exaltar *será humilhado*, e o que a si mesmo *se humilhar* será exaltado". A voz passiva expressa em todos os casos a ação escatológica de Deus. Em Mt 23,12 a frase está no contexto da advertência contra o proceder dos fariseus. Humilhar-se é sinônimo de ser servo (Mt 23,11). Uma pessoa assim é exaltada por Deus. Porém, o que busca sua própria glória (Mt 23,5-10) será humilhado por Deus, ou seja, ele não terá sucesso na justiça. Este mesmo *logion* serve para o final de Lc 14,11 à exortação para ocupar um posto de honra apenas quando o anfitrião faz uma indicação a assumi-lo (Lc 14,8-10; Pv 25,6). Em Mt 18,4, aquele que se humilha como a criança que é colocada por Jesus simbolicamente no meio (Mt 18,1), será o maior no reino dos céus, para o qual a condição prévia é humilhar-se (Mt 18,3).

²⁶² Para LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 123, uma unidade textual pode apresentar gêneros literários diversos. Importa então observar como são usados e com que finalidade. Se vários gêneros estão unidos, confluindo num único texto, é necessário averiguar sobre como eles se integram de modo a moldar um único texto. Em DIAS DA SILVA, C. M., Leia a Bíblia como literatura, p. 41 e DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 185-187, observa-se que, desde o início do século XX, vários exegetas dedicam-se a comparar textos que, não obstante apresentarem diferenças de conteúdo, têm formas semelhantes. A "forma" é a organização ou estrutura de um

Os textos neotestamentários podem ser diferenciados e classificados em grupos por semelhança, não só no conteúdo, mas também na língua, na finalidade e na proveniência de ambientes sociais afins. Para uma descrição mais detalhada, deverão ser considerados não só os aspectos internos ao texto, mas também, levando em conta a teoria da comunicação, os aspectos que se referem à situação comunicativa. As narrativas que pertencem a determinado tipo de texto/gênero literário devem apresentar semelhança devido a características comuns no plano linguístico-sintático, semântico-material e pragmático. Os escritos de um mesmo tipo de texto/gênero literário inscrevem-se num ambiente vital similar. Ou seja, nasceram num ambiente social análogo e de uma situação comunicativa, operativa e vital semelhante; pela finalidade proposta visam à consolidação/modificação de tais ambientes²⁶³.

Os autores sagrados valem-se do termo "parábola²⁶⁴" para designar as várias histórias que Jesus contava ou as comparações que ele fazia, mais ou menos longas.

único texto lido sincronicamente. Quando, porém, se faz uma leitura diacrônica, isto é, quando se confrontam textos formalmente semelhantes, é possível abstrair um esquema básico partilhado por eles. Esse esquema comum é denominado "gênero literário". EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 142-143; LOHFINK, G., Ora capisco la Bibbia, p. 27 apontam que a forma da expressão linguística é condicionada pela situação ou ambiente social. Estabelecem-se, por exemplo, as formas gerais de contato para uma conversação; as cartas se escrevem segundo determinado modelo; os anúncios de casamento e os necrológios se redigem segundo determinado esquema. Tais esquemas permitem também certas conclusões acerca do contexto sociocultural dos textos. Em linguística, os grupos de textos com características comuns são definidos como "tipos de texto". Na teoria literária, este gênero de problema é tratado como "gêneros literários", a exegese histórico-crítica fala a respeito disso no tópico "formas e gêneros literários", "história das formas e da tradição".

²⁶³ Segundo EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 145-146, os textos podem tornar-se eficazes numa série de situações típicas; seguem alguns exemplos: missão; polêmica com outros grupos judaicos, separação do judaísmo; situação de minoria; comunhão entre judeus e pagãos posta em discussão; necessidade de organizar e salvaguardar a unidade no interior dos grupos; grupos cristãos concorrentes; escândalo da morte ignominiosa de Jesus; adaptação à situação de diáspora do judaísmo; problema dos carismáticos itinerantes; relação com o ambiente público pagão; ceia eucarística; batismo; iniciação dos neófitos etc.

²⁶⁴ De acordo com os autores MARCONCINI, B., Os Evangelhos sinóticos, p. 220-221; ZIMMERMANN, H., Formas y géneros literários em el Nuevo Testamento, p. 303-304 e MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R., Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 72, parábola, termo grego παραβολή, é usado pela Setenta para traduzir o hebraico mâshâl (meshalîm, no plural), tem um significado muito amplo e vago, incluindo o sentido de provérbio, enigma, semelhança, apologia, sentido sapiencial. No autor lucano, encontra-se dezoito ocorrências deste gênero (em Mc 13 vezes e 17 em Mt, e no NT só aparece mais duas vezes: Hb 9,9; 11,19). O vocábulo significa uma "realidade posta ao lado", literalmente "atirada junto" (do verbo παραβάλλω para-bállo): é uma comparação que se prolonga, uma narrativa que compara duas realidades, uma delas conhecida e diretamente entendida na narrativa, a outra a ser descoberta no final, de tal modo, porém, que se chegue a entender ambas como uma unidade. A verdade entendida por meio da narrativa, portanto, não é uma verdade fechada em si mesma, mas encontra seu pleno significado naquilo que se descobre "além" dela. As parábolas, portanto, dialogam, argumentam, removem obstáculos diante da revelação de Jesus: elas, porém, também são revelação e manifestam o Deus-

Mas, é necessário fazer-se atento, pois uma observação mais rigorosa revelará que se está diante de vários tipos de discurso. Existem algumas características peculiares para designar o gênero literário parabolar: é uma comparação desenvolvida em forma de história; seu sentido não está em cada elemento, e, sim, no ensinamento global; narra-se um fato particular, não rotineiro, mas verossímil; muitas parábolas começam com uma fórmula de comparação: "é como", "é semelhante"; quer persuadir, isto é, atingir a vontade, e levar a plateia a comparar a sua própria situação com o que é narrado. Os autores dos Evangelhos não se preocupam em diferenciar uma parábola de uma comparação²⁶⁵, alegoria²⁶⁶ ou fábula²⁶⁷, acabam por classificar tudo como "parábola", mesmo quando trata-se de uma alegoria²⁶⁸.

Ao levar-se em consideração a maneira como o terceiro evangelista desenvolve a denominada "subida para Jerusalém" (Lc 9,51-19,28), durante a qual narra-se cerca de vinte parábolas, ordenadas em círculos concêntricos, de maneira a fazer ressaltar o ponto mais alto, o capítulo 15 forma como que o "evangelho" dentro do Evangelho e narra a explosão de alegria provocada por aquele tríplice "perdido-achado". Em um círculo mais distante do centro, tem-se a narrativa-exemplar do fariseu e do coletor de impostos. A narração lucana desta viagem de Jesus a Jerusalém termina com um dos temas mais importantes de sua concepção teológica: a oração²⁶⁹. Do ponto de vista da história das formas, Bultmann considera Lc 18,10-14 como "parábola puramente narrativa", cujo significado centra-se em Lc 18,14a. O segmento de Lc 18,14b é considerado "máxima sapiencial", adição

amor. As observações feitas permitem precisar ainda mais, tanto quanto possível, o que é uma parábola.

²⁶⁵ De acordo com DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 209 e LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 175, a comparação reúne as seguintes características: pode ser apenas uma frase; cada imagem mantém seu significado próprio e o sentido também está no todo; trata-se de um fato comum, que acontece sempre, tomado como exemplar.

²⁶⁶ DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 209 e LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 175 apontam que o gênero alegórico também é uma comparação ampliada em história; cada elemento perde seu significado original e torna-se simbólico, ou seja, o sentido está em cada elemento; o fato narrado não necessariamente é verossímil; não utiliza a fórmula de comparação ("como"), e sim a cópula ("é", "são"), fazendo com que seu significado se torne quase metafísico; quer convencer, isto é, atingir a inteligência e transmitir um ensinamento;.

²⁶⁷ A fábula é caracterizada por uma frase ou história; seus personagens são animais ou plantas, com um significado nitidamente simbólico e, ao atingir os sentimentos, sua finalidade é a instrução, a crítica ou a sátira como se pode perceber em DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 209 e LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 175.

²⁶⁸ DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 208-210.

²⁶⁹ MARCONCINI, B., Os Evangelhos sinóticos, p. 210; FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 854; KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 286.

textual posterior. Para Dibelius, a parábola tem uma finalidade essencialmente parenética, pois a sua intenção é mostrar a verdadeira atitude do homem frente a Deus; para sublinhar esse sentido, acrescenta-se uma conclusão exortativa (Lc 18,14b)²⁷⁰.

Segundo Fitzmyer, do ponto de vista da história das formas, a passagem tem sido frequentemente chamada de "parábola", como é habitual (Lc 10,29-37; 12,16; 13,6.18.20; 15,3; 18,9; 19,11); portanto, terá que ser interpretada no sentido genérico de uma *parabolē*/"παραβολή" (Lc 18,9). Segundo Mendonça, da mesma forma que as outras narrativas supracitadas, poder-se-ia considerar também o texto, objeto deste estudo, como "narração-exemplar", um "exemplo" (no sentido de *exemplum* nos tratados de Retórica). Trata-se de um modelo prático de comportamento cristão, com toda a radicalidade de suas exigências e com a aprovação ou rejeição de certas atitudes. A mensagem da narrativa não consiste numa certa analogia com a verdade espiritual, mas na própria expressividade da história, no próprio "exemplo" que se propõe, com toda a sua incisão. Convém fixar a atenção aos recursos narrativos do episódio²⁷¹. O contraste entre as duas figuras, decididamente antitético não apenas por causa de sua respectiva localização no Templo, mas, principalmente, pelos termos de sua oração, fala por si. Antes de chegar à conclusão (Lc 18,14a), o leitor percebe a mensagem da parábola²⁷².

²⁷⁰ Entretanto, de acordo com FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 855-856, Taylor considera esta narração como um exemplo – *exemplum* da retórica –, uma das quatro passagens do Evangelho segundo Lucas que se incluem nesta categoria (Lc 10,29-37; 12,16-21; 16,19-31). Para Creed, o episódio de Lc 18,9-14 está agrupado entre as "parábolas sobre a oração". Mas, depois, ele percebe que essa categoria não define exatamente a parábola de Lc 18,9-14, pois "reitera a mesma mensagem das três parábolas do capítulo 15". E, até certo ponto, é verdade. O episódio de Lc 18,9-14, conecta com Lc 15 enquanto "parábola de misericórdia"; Deus derrama sua compaixão, sua justiça, sobre um pobre coletor de impostos que se apresenta contrito e atordoado ao admitir a perversidade de seu comportamento.

²⁷¹ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 277.

²⁷² Segundo FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 856, o texto não diz expressamente qual foi o pecado do fariseu ou em que consistiu a conversão do coletor de impostos. Jesus (ou o Jesus do hagiógrafo) deixa essas intimidades ao julgamento de Deus ou à fantasia do ouvinte. Ele limitase a declarar que um "desceu para sua casa justificado" e o outro não. Já MENDONÇA, J. T. C., O Outro que me torna Justo, p. 53; SCHNELLE, U., Introdução à Exegese do Novo Testamento, p. 97 e KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 286 apontam que, a partir de Julicher, a narrativa do fariseu e do coletor de impostos, juntamente com as outras já citadas, são classificadas como "narrações-exemplares" mais que parábolas, porque estão situadas como narrações no âmbito religioso-moral, não se realiza uma transferência de juízo, mas apenas uma aplicação do tipo: "πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως/vai e faz o mesmo tu também" (Lc 10,37). Segundo BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 40-53, muitas dessas fábulas começam, como as parábolas em Lc, com "havia um homem (uma mulher, um agricultor, etc.)...". Frequentemente são comparadas, então, duas figuras antagônicas, sendo fornecida uma aplicação com: "portanto...", ou: "esta história torna claro...". Para estes textos de ficção e outros textos mais curtos, valem as declarações feitas na retórica sobre a narratio: a narratio retórica é uma história curta, inventada,

Dessa forma, a parábola é uma expansão narrativa de uma semelhança comparativa, geralmente no tempo passado (imperfeito, aoristo, inclusive perfeito). Outras vezes, a comparação é apenas implícita; então, é praticamente um desenvolvimento metafórico. O termo "semelhança" emprega-se, às vezes, para referir-se a uma comparação que usa principalmente elementos descritivos ao invés de detalhes narrativos, e em que o tempo presente predomina; aqui também a comparação pode ser explícita ou meramente implícita ou insinuada. Mas, na realidade, a distinção entre "parábola" e "semelhança" é praticamente irrelevante²⁷³.

Entretanto, Fusco²⁷⁴, Schlosser²⁷⁵, Del Verme²⁷⁶ assinalam que a definição de "narração-exemplar" é insatisfatória, porque as parábolas não se reduzem à apresentação de modelos, positivos ou negativos, de conduta moral, mas intentam uma ação no destinatário/leitor que envolva toda sua existência²⁷⁷. Segundo Lima, a perícope de Lc 18,9-14, aqui em estudo, é uma narrativa parabólica, desenvolvida em função de um ensinamento doutrinal ou moral, valendo-se do tempo verbal passado, tal como aqui descritos: "Εἶπεν δὲ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι/*E disse também, para alguns convencidos em si mesmos que são justos*" (Lc 18,9ab). O "Εἶπεν" utilizado pelo autor sagrado, traz a carga notória de uma história passada, com ressonâncias na atualidade, conforme é característico de todo verbo no indicativo aoristo ativo, que refere à ação *em si*, sem especificar a sua duração, nem a maneira como acontece, e muitas vezes é considerado em tempo indefinido. Normalmente, é traduzido como um verbo no pretérito perfeito²⁷⁸.

mas verossímil, com a finalidade de convencer o ouvinte/leitor. É uma unidade bem composta (tem início, meio e fim) e apresenta acontecimentos cotidianos. Para a discussão em torno das parábolas é importante que todas essas narrações sejam encaradas como parte de uma estratégia argumentativa. Isso deve-se verificar pelo exame do contexto em que as parábolas narrativas do NT estão encaixadas. As narrativas parabólicas elevam-se acima dos gêneros da *declamatio* e da *narratio*, caracterizados pelo que todo mundo entende, pelo "sapiencial" e, por isso, independentes de qualquer autoridade. As parábolas supõem a autoridade de Jesus, e o "eu vos digo" introduz sentenças que precisam de sua autoridade, ou que só ele pode saber, por conhecer os critérios de Deus e ter certeza de suas reações.

²⁷³ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 548.

²⁷⁴ FUSCO, V., Oltre la parabola, p. 129.

²⁷⁵ SCHLOSSER, J., Le pharisien et le publicain, p. 276.

²⁷⁶ DEL VERME, M., Le decime del fariseo orante, p. 258.

²⁷⁷ MENDONÇA, J. T. C., O Outro que me torna Justo, p. 53.

²⁷⁸ REGA, L. Ś.; BERGMANN, J., Noções do grego bíblico, p. 137. O aumento consiste em um $\hat{\epsilon}$ anexado à raiz temática do termo. Para os vocábulos que são iniciados com vogal, aplicam-se as mesmas regras do imperfeito: "α" se alonga em "η", " ϵ " se alonga em "η", " ϵ " se alonga em "η", " ϵ " se alonga em " ϵ ", " ϵ " se a

Para executar a distinção dos tipos de texto ou o gênero literário de um texto, deve-se levar em consideração suas características linguístico-sintáticas, semânticas e pragmáticas nas suas relações recíprocas e com o pressuposto ambiente social. Para tal finalidade, revestem-se de peculiar importância a função pragmática dos textos – enquanto diretiva de ação (no sentido mais vasto do termo) – e sua referência ao ambiente vital (*Sitz im Leben*) enquanto situação de comunicação e âmbito de interação; nestas, exprime-se com particular clareza o caráter de ação do falar/escrever. Ou seja, é imperativo explicitar a relação entre a diretiva de ação e as situações típicas. Para Egger, para determinar o gênero literário, o aspecto gramatical-sintático e o conteúdo semântico não têm a mesma importância que a função pragmática e a situação ²⁷⁹.

Segundo Berger, Lc 18,9-14 possui as características de uma parábola narrativa: relação de autoridade. Em quase todas as narrações desse tipo, constatase a tendência de apresentar os personagens em determinada relação social (estrutura: superior/inferior; ou direito e poder/subalterno); algumas parábolas tratam de uma espécie de julgamento. O julgamento é proferido pelo narrador, ou é Jesus quem o profere, como comentário, como é o caso da perícope aqui em análise: "κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον· ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται/este desceu justificado para sua casa, e não aquele. Porque todo o que se exalta, será humilhado, mas o que se humilha exaltado" (Lc 18,14). Ainda podem ocorrer os dois acontecimentos (julgamento e comentário) interligados (Lc 14,16-24; 19,11-27; Mt 22,1-14; 25,14-30) ou um julgamento é anunciado por Jesus (Lc 18,1-8), que pode também ocorrer dentro da parábola (Lc 12,16-21). Também o elogio (Lc 16,1-13) é uma espécie de

também o aumento " $\eta \nu$ ". Para verbos compostos também no indicativo aoristo, como no imperfeito, o aumento situa-se entre a preposição e o tema de base.

²⁷⁹ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 147. Para MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R., Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 82, na realidade, o problema do gênero literário padece de uma certa confusão, porque são mescladas questões literárias (as únicas que deveriam contar) com as preocupações teológicas e históricas. Ao contrário do que acontece com os outros escritos do NT, a delimitação do gênero dos Evangelhos é um assunto controvertido. Com efeito, o gênero não é um modelo neutro. Por uma série de sinais, suscita expectativas, apresenta algumas chaves de leitura previstas pelo autor e que o leitor deve ter em consideração. Além disso, o gênero dos Evangelhos tem algo a ver com o cristianismo primitivo e a cultura de seu tempo.

julgamento. Geralmente não se trata, no plano da imagem, de um julgamento formal, judicial (a não ser em Lc 18,1-8, em que, porém, é apenas anunciado)²⁸⁰.

Enfim, não há consenso entre os estudiosos em definir uma característica para o texto de Lc 18, 9-14 enquanto narrativa-exemplar²⁸¹. No entanto, é inegável se tratar de uma parábola e, enquanto tal, essa não se reduz à apresentação de um modelo, seja ele positivo ou negativo, de conduta moral, mas a partir de uma visão pragmática intenta uma ação no destinatário/leitor que envolva a inteireza de sua existência²⁸²; por isso ela solicita do ouvinte/leitor uma análise da situação que não pode ser retratada quando, no fim, tornar-se-á claro que a narrativa se referia a ele mesmo. Para se compreender quanto é eficaz a linguagem parabólica, basta pensar na arte do profeta Natã que, no final, consegue sujeitar o rei Davi às suas responsabilidades com: "פַּהָה הָּמֶישׁ /esse homem é você mesmo!" (2Sm 12,7). Assim, a narrativa lucana aqui em análise obriga a pensar, abre novas possibilidades, convence quanto à relação entre Reino de Deus e existência humana. Argumenta, questiona e dialoga para persuadir a que se mude de mentalidade e, ao mesmo tempo, revela o mundo de Deus²⁸³.

²⁸⁰ BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 51-5 aponta que, por causa de seu caráter social (autoridades) e jurídico, as referidas parábolas narrativas têm semelhança com a declamatio helenista. Aí são excogitados casos jurídicos exemplares que tratam de uma matéria sujeita a processos jurídicos com o maior realismo possível, ainda que muita coisa continue incerta. A mais conhecida é a comparação entre a Quinta Declamação de Quintiliano e a Parábola do filho pródigo.
²⁸¹ Segundo BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 51, em casos duvidosos, a

²⁸¹ Segundo BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 51, em casos duvidosos, a estrutura do julgamento distingue parábolas narrativas de simples *exempla*. Nas parábolas narrativas é preciso escolher; é o que ocorre em Lc 7,41-43; 18,9-14; Lc 10,30-37; Lc 15,11-32; 16,19-31; 19,11-27; Mt 20,1-16; 21,28-32; 25,1-13; 14-30; e em numerosas parábolas narrativas rabínicas. ²⁸² MENDONÇA, J. T. C., O Outro que me torna Justo, p. 53; BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 51.

²⁸³ MARCONCINI, B., Os Evangelhos sinóticos, p. 223 indica que, para a compreensão da parábola, além da filologia e da exegese, são necessárias a intuição e a sensibilidade artística, que levam além da verdade expressa, ao sentido profundo. Para compreender a importância de cada parábola é necessária a atenção à singularidade do texto, do autor, do leitor/ouvinte. O texto é considerado quer como forma literária enquanto parábola, quer na singularidade rica de expressividade, de vigor, de novidade. De acordo com MARTINI, C. M., Perchè Gesú parlava in parabole, p. 48, as parábolas não são absolutamente um ensinamento tranquilo. São, antes, armas de guerra, momentos de batalha, gritos que encobrem uma profunda emoção interior, ainda que velada, bem dosada, pedagogicamente. O mundo da parábola faz-nos mergulhar na força comunicativa que Jesus demonstra ter sobre o mistério de Deus e, ao mesmo tempo, na sua sabedoria, na sua atenção para com o outro, na sua ironia, no seu humor, na sua capacidade de passar por situações difíceis sem entorpecimento, com extrema dignidade. É um modo de conhecer o mistério de Deus em Cristo revelado ao homem.

3.6 Crítica textual

A crítica textual é o estudo das diversas *lições*, buscando diferenças ou variações textuais existentes para um mesmo texto bíblico²⁸⁴. Diante da não existência de dois manuscritos idênticos, é importante lançar mão da tarefa da crítica textual, visto que ela assinala as possíveis e melhores variantes, dentre todos os *Manuscritos* até hoje encontrados, para se chegar o mais próximo do que seria um "texto original"²⁸⁵. Dessa forma, ao tratar dos escritos neotestamentários, uma das primeiras tarefas é assegurar que o texto do qual se dispõe concorde com aquele que provavelmente foi compilado pelo autor sagrado. Este é o objeto próprio da ciência neotestamentária, a crítica textual²⁸⁶.

No Evangelho lucano, o texto Alexandrino está representado, entre outras testemunhas, pelos papiros \mathfrak{P}^4 , \mathfrak{P}^{45} e especialmente pelo \mathfrak{P}^{75} , todos eles do século III, e pelos grandes manuscritos (mss) do século IV, Sinaítico (x) e Vaticano (B), e contém um texto que possivelmente remonta ao século II. O texto ocidental, contido no *Codex Bezae Cantabrigiensis* (D), dos séculos V/VI, e na *Vetus Latina*, dos séculos II/IV, oferece um texto caracterizado por adições, omissões e trocas que tentam explicar o texto, é suavizado ou harmonizado com os outros sinóticos e, às vezes, lhe dão um caráter antijudaico. Em geral, a crítica textual avalia este documento como secundário, embora, em casos concretos, possa conter leituras de

²⁸⁴ ALMEIDA FILHO, V. S., Σπλαγχνίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura exegético-teológica de Lc 7,11-17, p. 36.

²⁸⁵ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 224-230. Para DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 38, o termo "original" deve ser colocado entre aspas já que o "verdadeiro texto original" não existe. Isto é, ninguém possui a primeira edição do evangelho segundo Lucas. O primeiro manuscrito de qualquer texto bíblico perdeu-se no tempo e no espaço. Tudo a que se tem acesso são cópias, por vezes defeituosas, incompletas, ou mesmo muito tardias. Por isso, é necessário reconstruir o texto "original", isto é, o texto que provavelmente tenha saído das mãos do hagiógrafo. Para tanto, trabalha-se com os manuscritos disponíveis. Segundo TREBOLLE BARRERA, J., A Bíblia judaica e a Bíblia cristã, p. 466-467, as variantes produzidas no processo de transmissão textual, seja por erros dos copistas ou mudanças deliberadas pelos glosadores e intérpretes, não costumam alcançar grandes dimensões nem ter grande importância; em geral são fáceis de detectar e comumente passíveis de soluções adequadas.

²⁸⁶ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 43. Para DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 45, quando encontramos uma divergência nas traduções de um texto bíblico, ou quando é difícil sua leitura, pode-se pensar em uma eventual "emendação", baseada sobre as várias lições, ou, em casos mais raros, sobre conjecturas (quando o contexto ou a gramática exigem mudanças não atestadas em manuscritos) dois fatos originam e justificam o estudo da história e da crítica textual. O primeiro é a perda dos autógrafos ou "originais" dos autores bíblicos. O segundo é a presença de *variantes*, *lacunas*, *glosas* e *erros na cópia* dos manuscritos ao longo dos séculos. Deve-se levar em conta o fato de que os grandes códices do NT procedem do século IV e distam, portanto, de seus autógrafos, pouco mais de um par de séculos.

maior importância do que o Alexandrino. Há um terceiro tipo de texto, denominado *Koiné* ou *Textus Receptus*²⁸⁷, considerado de pouco valor²⁸⁸.

No quesito relacionado à crítica textual, a perícope aqui em estudo não apresenta grandes problemas. Antes de se iniciar a análise das variantes escolhidas, se opta seguir a ordem de importância dos *Manuscritos* apresentada pela introdução de Nestle-Aland²⁸⁹; o aparato crítico da Quinta edição revisada do NT grego de Kurt Aland e Barbara Aland e a *Critica Textus* presente no livro *A Commentary on Textual Additions to the New Testament* de Comfort, os quais são importantes instrumentais para entender o valor, a categoria e a importância de cada Manuscrito para o texto bíblico e, dessa forma, abeirar-se de uma melhor análise crítica. Para nosso trabalho, isso é feito a partir da edição crítica de Nestle-Aland (NA28), que, em seu aparato crítico, apresenta as seguintes variantes para a perícope lucana 18,9-14:

ν.9c: Εἶπεν δὲ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι, καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιπούς, τὴν παραβολὴν ταύτην. Para o termo ἐξουθενοῦντας (um particípio²⁹⁰ ativo acusativo plural masculino para o termo "desprezavam") há a seguinte variante: ἐξουθενοῦντες (particípio ativo nominativo plural masculino) nos seguintes manuscritos considerados de primeira grandeza: Família dos papiros \mathfrak{P}^{75*291} , Códex B e os seguintes lecionários: l 844°. l 2211°. Outra variante é

²⁸⁷ De acordo com DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 57, assim designase uma antiga versão impressa do NT, publicada em 1633 pelos irmãos B. e A. Elvezir, na Holanda. Por sua grande exatidão passou a ser base de quase todas as traduções, principalmente dos protestantes, até 1881. TREBOLLE BARRERA, J., A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã, p. 398-399 revela que a crítica bíblica moderna não tinha à sua disposição mais do que manuscritos medievais tardios e um "texto recebido" (*receptus*), o reproduzido nas Bíblias impressas. Em seguida à invenção da imprensa e durante bastante tempo não se editaram senão textos latinos. Os primeiros impressos gregos do NT foram o *Magnificat* e o *Benedictus*, junto a um Saltério grego no ano de 1481 em Milão. A primeira edição impressa do texto grego do NT foi a *Poliglota Complutense*. Dos seis volumes desta obra, o quinto correspondia ao texto do NT. O trabalho de impressão foi concluído em Alcalá, em 10 de janeiro de 1514, porém a edição completa não saiu até 1522. Não é possível determinar com exatidão quais foram os manuscritos utilizados para esta edição. Sabe-se que alguns (*antiquíssima et emendatissima*) foram expressamente enviados a Roma. Os editores corrigiram algumas vezes o texto grego a partir do texto latino da *Vulgata*. Tal é o caso do chamado *comma joanneum* (1Jo 5,7-8).

²⁸⁸ MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R., Evangelho sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 269. ²⁸⁹ Para o Evangelho segundo Lucas, NESTLE-ALAND²⁸, Novum Testamentum Graece, p. 18, em sua introdução, cita os seguintes *Manuscritos* como aqueles de maior valor para este evangelista: $\kappa(01)$, A(02), B(03), C(04), D(05), K(017), L(019), N(022), P(024), Q(026), T(029), W(032), Γ(036), Δ(037), Θ(038), X(040), Ψ(044), 070, 078, 079, 0102, 0108, 0115, 0130, 0147, 0171, 0177, 0181, 0182, 0239, 0266, 0279, 0291.

²⁹⁰ Enquanto o infinitivo é a forma como o verbo é usado como substantivo, o particípio é a forma como o verbo é usado como adjetivo. Como todos os adjetivos, o particípio, em grego, concorda em gênero, número e caso com os substantivos (ou com os pronomes) ao qual se refere.

De acordo com ALAND et al., O Novo Testamento Grego. Quinta edição revisada com aparato crítico e introdução em Português, p. 28, os textos da família dos Manuscritos \mathfrak{P}^{75} situados no século

έξουδενοῦντες nos manuscritos \mathfrak{P}^{75c292} e T²⁹³; ainda o Códex Sinaítico (κ) apresenta a seguinte variante: ἐξουδενοῦντας e o Códex D (Beza) apresenta a omissão do artigo feminino singular τὴν²⁹⁴. Parece que a opção pelo testemunho ἐξουθενοῦντας feita por NA28 seja a mais adequada, se considerarmos os critérios da crítica externa (antiguidade e quantidade de manuscritos) que atestam a lição da edição crítica. A leitura de tais *Manuscritos*, além de não alterar o conteúdo teológico do texto, parece mais um erro do copista numa distração no momento da transcrição de um documento antigo para a formação de um novo.

v.10b: Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι, ὁ εἶς Φαρισαῖος καὶ ὁ ἔτερος τελώνης. Nos Códices B (Vaticano), D (Beza) e T (Borgiano) encontramos a omissão do artigo no caso nominativo masculino singular ὁ; ainda o Códice D, (também os manuscritos: c, e, ff² e q) há o acréscimo da preposição εἶς. Apesar desta variante estar presente em manuscritos de primeira grandeza, adotase a lição da edição crítica de NA28 pela quantidade de manuscritos que lhe atestam.

ν.11b: ὁ Φαρισαῖος σταθεὶς <u>πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα²⁹⁵</u> προσηύχετο· ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι ὅτι οὐκ εἰμὶ ὅσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὖτος ὁ τελώνης. O pronome demonstrativo neutro ταῦτα έ anteposto no v.11b, apresentando o seguinte testemunho: ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν²⁹⁶, no pergaminho: \mathfrak{P}^{75} e nos seguintes Códices: \mathfrak{R}^2 (uma 2^a correção do Manuscrito Sinaítico), B, L (αυτον), T, Θ, Ψ (ainda os manuscritos da f^1 , 579, 892, 1241, l 844°, lat); o testemunho καθ' ἑαυτὸν ταῦτα está presente nos seguintes manuscritos: D e 2542^{297} ; uma leitura alternativa é oferecida nos seguintes manuscritos: A, K, N, Q, W, Γ, Δ (manuscritos da Família f^{13} , 565, 700, 1424, e a maioria das Versões

III d.C., são considerados testemunhos citados de modo consistente em diversas partes do NT. No caso da sinalização com "*" remete à leitura original de tal manuscrito com essa sinalização.

²⁹² \$\pi^{75}\$c - "c" está relacionado a uma correção feita à leitura original, como aponta ALAND et al., O Novo Testamento, p. 28.

²⁹³ Também denominado de Códex Borgianus, situado do séc. V d.C. se encontra atualmente na Biblioteca Vaticana.

²⁹⁴ ALAND et al., Novum Testamentum Graece, p. 259.

²⁹⁵ Também nas versões 26^a e 27^a de Nestle-Aland o testemunho πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα em: A, K, W, X, Δ, Π, 063 f^{13} , 28, 33^{vid}, 565, 700, 1009, 1010, 1079, 1195, 1216, 1230, 1242, 1253, 1344, 1365, 1546, 1646, 2148, 2174, Byz, Lect, it^a, syr^c, s, p, h;

²⁹⁶ Para ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν a versão 25^a de Nestle-Aland apresenta os seguintes testemunhos: \mathfrak{P}^{75} , \mathfrak{R}^{c} , B (L αὐτόν), T, Θ , Ψ , f^{1} , 579, 892, 1241, it^{aur, c}, vg, syr^{pal}, cop^{bo}, arm, Origen, Cyprian.

²⁹⁷ Além destes, καθ' ἐαυτὸν ταῦτα ainda é encontrado nos seguintes manuscritos: it^d, geo², de acordo com JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 149.

Siríacas [Harklensis]; os Unciais: D, L, Q, Ψ (outros de segunda grandeza, como: 892, 1241 e o lecionário *l* 2211) apresentam a variante com οὐκ εἰμὶ <u>ως</u> ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων. Ou seja, um testemunho com a adição do advérbio ως.

Dadas as evidências do manuscrito, de todas as cinco possíveis leituras, ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν é mais forte que outras. O principal problema de interpretação aqui reside na determinação da frase preposicional, πρὸς ἑαυτὸν está conectada com προσηύχετο (oração do fariseu), ou com "σταθεὶς" (a posição do fariseu, "em pé"), mas também se πρὸς ἑαυτὸν significa: "para si mesmo", "sobre si mesmo" ou "por si mesmo". Ou seja, argumenta-se que a frase preposicional pode ser considerada, indicando que o fariseu orou "essas coisas para si mesmo"; dessa forma, ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν vincula-se à oração do fariseu. O fariseu "orou essas coisas a respeito de si mesmo"²⁹⁸. A melhor leitura, considerando todas as ocorrências, é que tendo ficado sozinho, ele estava orando essas coisas, conectando "πρὸς ἑαυτὸν" com a posição do fariseu. Esta leitura, como orar separado de outras pessoas, certamente se encaixa não apenas na introdução de Lucas, mas em um fluxo ao longo da história²⁹⁹.

Apesar da diversidade de lições existentes em manuscritos antigos e confiáveis, a ordem da colocação dos termos não altera o resultado final do que é anunciado/transmitido. Sobre o testemunho de καθ' ἑαυτὸν ταῦτα adota-se o critério da crítica externa, sobre a antiguidade e quantidade de manuscritos existentes, (D é considerado do séc. VI e 2542 séc. XIII). Opta-se pela versão de NA28 que não deixa de ser respaldada por manuscritos de primeira grandeza, como: A, K, N, Q, W, Γ, Δ (ainda por manuscritos de segunda grandeza, como: f^{13} , 565, 700, 1424 e pela maioria dos manuscritos em grego koiné).

v.12b: νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου, ἀποδεκατῶ πάντα ὅσα κτῶμαι. Para o termo em destaque, tem-se a variante ἀποδεκατευω nos seguintes manuscritos: \mathfrak{P}^{75} ,

²⁹⁸ Segundo FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 860-861, σταθεὶς se refere a uma postura típica de oração comum na Antiguidade. A expressão de uma circunstância por meio do particípio aoristo da voz passiva σταθεὶς ("estar ou ficar em pé"), não aparece, no NT, exceto nos escritos de Lucas. Não há a indicação precisa sobre o local onde o fariseu pôs-se a orar. No texto grego, a frase preposicional πρὸς ἑαυτὸν segue imediatamente o particípio σταθεὶς, por isso a frase pode ser traduzida: "colocando-se em seu lugar", "em seu lugar", "onde lhe pertencia". Ainda que a 26^a edição de Nestle-Aland se incline pela primeira forma: σταθεὶς πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσηύχετο, como leitura mais difícil, a importância e o peso dos manuscritos que testemunham a forma inversa (ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν προσηύχετο) é a mais preferível. A frase, assim entendida, introduz diretamente o conteúdo próprio da oração.

²⁹⁹ JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 149.

**, B, T³00. Uma leitura alternativa é oferecida majoritariamente nos seguintes unciais: **2, A³01, D, K³02, L, N, Q, W, Γ, Δ, Θ, Ψ; ainda os manuscritos de segunda grandeza da Família f¹.13, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, os lecionários l 844, l 2211 e pela maioria dos manuscritos em grego koiné. Opta-se por ἀποδεκατῶ, "dou o dízimo", conforme NA28. Toma-se essa decisão a partir do critério da crítica interna (lectio brevior³03 – a lição mais breve é preferível à mais longa – assim como: o estilo, teologia do autor e quantidade de manuscritos). Essa disposição é tomada, conhecendo a existência da lição ἀποδεκατευω em diversos manuscritos também antigos e confiáveis.

v.13c: ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἐστὸς οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν, ἀλλ' ἔτυπτεν τὸ στῆθος αὐτοῦ λέγων· ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ. Acontece a inserção da preposição εἰς entre os termos ἔτυπτεν [εἰς] τὸ στῆθος nos seguintes manuscritos: A, N, W, Γ, Δ, Θ (ainda manuscritos da Família f¹³, manuscritos 565, 700, 1424 e a maioria dos manuscritos em grego koiné). Uma leitura alternativa é oferecida nos seguintes unciais: κ, B, D, K, L, Q, T, Ψ (e ainda: f¹, 33, 579, 892, 1241, 2542, nos lecionários: l 844, l 2211). Outra variante ocorre com o termo αὐτοῦ para εαὐτοῦ nos unciais: B, Q, T (nos lecionários: l 844, l 2211). Apesar da lição de acréscimo de "εἰς" ser confirmada por diversos "manuscritos unciais", conforme exposto acima, adota-se a versão do texto da edição crítica de NA28, a partir do critério da crítica interna, a lição mais breve é preferível à mais longa (lectio brevior), confirmada pelos seguintes "manuscritos unciais": κ, B, D, K, L, Q, T, Ψ (ainda manuscritos da Família f¹³, 33, 579, 892, 1241, 2542 e os lecionários l 844 e l 2211).

ν.14: Λέγω ὑμῖν, κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ <u>παρ'</u> ἐκεῖνον· ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται. A edição crítica oferece uma 1ª variante, na qual ocorre a substituição da preposição παρα pela partícula disjuntiva ἢ e a inserção da conjunção γὰρ nos seguintes unciais: W e Θ; uma 2ª variante apresenta a substituição de ἐκεῖνον

³⁰⁰ Também conhecido como Códice Borgiano, século V d.C., encontrado na Biblioteca Vaticana e na Biblioteca Pierpont Morgan de Nova Iorque, como aponta ALAND, B et al., Novum Testamentum Graece, p. 802.

³⁰¹ Códice Alexandrino, datado do século V d.C., é encontrado na Biblioteca Real Britânica, de acordo com ALAND, B et al., Novum Testamentum Graece, p. 799.

³⁰² Códice Cipriota, datado do século IX d.C. se encontra na Biblioteca Nacional de Paris, como indica ALAND, B et al., Novum Testamentum Graece, p. 801.

³⁰³ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

(pronome demonstrativo acusativo singular masculino) por ἐκεῖνος (pronome demonstrativo nominativo singular masculino) em: A, K, N, P, Q, W, Γ , Δ , Θ , Ψ (ainda nos manuscritos minúsculos da Família f^{13} , 565, 700, 892, 1241, 1424, 2542, no lecionário l 844 e a maioria dos manuscritos nas versões siríacas harklensis [syh]). As variantes oferecidas por estes muitos manuscritos são consideradas mudanças inconscientes, avaliadas, por vezes, como erro de escritura³⁰⁴ (quase sempre anteriores ao I d.C.). Ainda tem-se uma 3ª lição, na qual μαλλον παρ' ἐκεῖνον τον Φαρισαιον em: D, it 305 , sy p306 . Apesar da lição 2 levar vantagem quanto a crítica externa, parece que a opção feita pela edição crítica de NA28 seja a mais preferível, pois respalda-se nos manuscritos: x, B, L, T (e nos manuscritos de segunda grandeza: f¹, 579, o lecionário l 2211, aur³⁰⁷, vg³⁰⁸; Or³⁰⁹). Valendo-se do critério da crítica externa, decide-se em favor da edição crítica, pois a variante é apoiada pela múltipla atestação, antiguidade e confiabilidade dos manuscritos: x (séc. IV), B (séc. IV), L (séc. VIII-IX), T (séc. V); ainda, os manuscritos da Família f¹ (séc. III), 579 (séc. XIII), aur (séc. IV), vg (séc. IV-V), Or. (séc. III). Alem disso, valendo-se do critério da crítica interna, as outras lições variantes parecem uma tentativa tardia com o intento de tornar o texto mais claro. Nesse sentido, sustentase o texto com a leitura mais difícil, por ser a lectio difficilior probabilior, a mais garantida³¹⁰.

31

³⁰⁴ Para DIAS DA SILVA, C. M. Metodologia de exegese bíblica, p. 47, considerado um erro de ouvido: para se multiplicar os textos, um dos escribas ditava e os demais transcreviam. Em alguns casos, podia acontecer de o copista compreender mal a leitura e confundir alguma letra. O leitor pode ter pronunciado não muito claramente uma letra, provocando uma alteração na cópia. TREBOLLE BARRERA, J., A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã, p. 108-486 diz que, enfim, o mau estado de conservação de um manuscrito podia originar leituras errôneas a partir de letras cujos traços se encontravam só parcialmente conservados. O copista, ainda, poderia confundir o som de uma vogal breve com um longa.

³⁰⁵ Versões da Ítala. Representa todos ou a maioria dos Antigos Testemunhos Latinos com um grupo de manuscritos, segundo ALAND, B. et al., Novum Testamentum Graece, p. 69.

³⁰⁶ Versão Siriaca Peshitta. A Peshitta é a mais amplamente aceita das versões siríacas (seu cânone não contém as Cartas Católicas mais curtas e o Apocalipse), de acordo com ALAND, B et al., Novum Testamentum Graece, p. 71.

³⁰⁷ Manuscrito Latino Antigo Individual, segundo ALAND, B et al., Novum Testamentum Graece, p. 69.

³⁰⁸ Vulgata. Representa a concordância das edições mais importantes da Vulgata em apoio à mesma leitura grega, como indica ALAND, B. et al., Novum Testamentum Graece, p. 69.

³⁰⁹ Segundo ALAND et al., O Novo Testamento, p. 35, texto citado na Era Patrística, no caso, Orígenes (253/234 d.C.). Para ser assim considerada, uma citação precisa atender a dois critérios: 1) ser passível de verificação, ou seja, identificável. Paráfrases, variações e alusões não entram nesta edição; 2) ter relação com um texto específico do NT.

³¹⁰ DIAS DA SILVA, C. M. Metodologia de exegese bíblica, p. 46; Para GONZAGA, W., "A verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a autoridade na Igreja, p. 73-74 e GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221, defende-se que este testemunho da edição crítica seja a mais correta, mesmo que seja uma *lectio difficilior*, pois entre os princípios básicos da crítica

3.7 Crítica literária

A crítica literária analisa os textos neotestamentários para identificar e reconstruir eventuais fontes utilizadas na redação dos escritos do NT, para, dessa forma, evidenciar os acentos teológicos e o ambiente vital³¹¹. A crítica literária visa também analisar se uma dada unidade textual foi composta de uma só vez ou resultou de intervenções redacionais. Este interesse se deve ao fato de que os textos bíblicos são, muitas vezes, fruto de um processo redacional mais ou menos longo, de modo que tal método pode aportar dificuldade de compreensão do texto tal como hoje é apresentado, pois o autor sagrado pode utilizar várias fontes e protótipos para escrever sua obra. O significado de palavras, expressões e frases depende do contexto em que se encontram. Seu conteúdo varia de acordo com a conexão que apresenta entre o que o precede e o segue. Daí a importância de se delimitar a unidade textual. A finalidade desta análise não é simplesmente detalhar o processo de composição e redação de um texto, mas melhor entendê-lo em seu aspecto final³¹².

Para Trebolle Barrera, a crítica literária (compreendida no sentido do termo alemão *Literarkritik*) pesquisa o processo anterior à compilação dos escritos bíblicos com o objetivo de estabelecer sua autoria e a época. Ainda que na teoria os campos e métodos destas duas disciplinas sejam diferenciados, com frequência se sobrepõem. O ponto de encontro e de atrito entre elas encontra-se no processo editorial, onde se conclui o processo anterior da coleta dos materiais e de composição e redação do texto, e se inicia o processo seguinte da transmissão

textual temos: Lectio brevior aut difficilior praeferenda est. Segundo TREBOLLE BARRERA, J., A Biblia Judaica e a Biblia Cristã, p. 452-453, quando o copista encontra uma dificuldade léxica, gramatical, histórica ou teológica, tende a facilitar a leitura, substituindo a expressão que oferece dificuldades por outra mais fácil. Por isto, a leitura "mais dificil" (lectio difficilior) tem mais chance de ser original, sempre que a dificuldade de leitura não decorra de um fenômeno de corrupção.

³¹¹ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 158.

³¹² Para LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 85-86, a crítica literária visa analisar como está constituído um texto, indicando seus limites (início e fim) e averiguando sua coesão e coerência (sua unidade). Por alguns é denominada "crítica da constituição do texto". Sua primeira preocupação é indicar qual seja a unidade textual, marcando seu ponto de início e seu ponto final. Todo texto supõe o desenvolvimento de um tema, com seu princípio, seus desdobramentos e a chegada a um ponto de repouso. EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 158 revela que existe, porém, também uso/reelaboração de fontes não imediatamente reconhecíveis. Mesmo neste caso, ou seja, nas obras que utilizam fontes e exemplos sem indicar-lhes a proveniência, frequentemente, existem alguns indícios que traem tal uso de fontes.

textual³¹³. Ou seja, a crítica literária trata de refazer o processo de formação literária da obra até o momento de sua redação definitiva: "de-compõe" o texto em unidades literárias para recompô-lo seguindo as mesmas etapas pelas quais, a partir das primeiras fontes escritas e orais, levou-se a cabo a redação e composição da obra. A crítica literária é mais fácil de ser aplicada a textos mais extensos, homogêneos e de origem redacional, porque, em tais textos, as características da formulação escrita emergem com maior facilidade³¹⁴.

Convém lembrar que há vários graus de incoerência. Por isso, deve-se determinar qual tipo de tensão e de incoerência presente no texto deve ser considerado retoque de um eventual redator, em um período posterior ao autor original: a) duplicações e repetições que incomodam; b) tensões e contradições evidentes; c) fraturas e lacunas na estrutura da frase e no desenvolvimento da ação; d) elementos atípicos em relação a um determinado gênero literário; e) dados contraditórios; f) linguagens e estilos diversos ocorrendo em um mesmo trecho e g) contradições surpreendentes no conteúdo³¹⁵. Com esses componentes analíticos da análise literária³¹⁶, tenta-se agora identificar alguns elementos perturbadores não apenas na perícope de Lc 18,9-14, mas também nos capítulos circundantes, anteriores e posteriores, desta mesma narrativa em estudo:

-

³¹³ Para TREBOLLE BARRERA, J., A Bíblia judaica e a Bíblia cristã, p. 439, o processo de transmissão manuscrita de um texto, sobretudo se prolongado ao longo de muitos séculos e estendido sobre zonas geográficas muito distantes, não pode deixar de introduzir numerosas mudanças no texto, umas acidentais, outras intencionadas, introduzidas pelos próprios copistas, por glosadores e intérpretes. Segundo DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 174-176, a crítica literária pode ser feita mesmo por quem não conhece o grego e o hebraico (embora isso não seja o ideal), pois basta ter sensibilidade ao texto. A maioria dos textos bíblicos foram escritos "em mutirão", isto é, foram transmitidos e modificados ao longo das gerações, a princípio oralmente. Cada geração adaptou, reformulou e enriqueceu tais textos, a partir de novas experiências. Por isso, é comum encontrar-se perícope com duplicações ou, mesmo, incoerências. A crítica literária dá especial atenção a tais repetições e incongruências, a fim de determinar, caso por caso, se está diante de um texto unitário, homogêneo, consistente e coerente, ou, ao contrário, diante de um texto compósito, heterogêneo, inconsistente e incoerente. Como resultado, quer-se chegar à forma primitiva (Urform) do texto. Porém, é preciso considerar que há vários graus de interferência do redator final, isto é, há vários estratos redacionais, desde o acréscimo ou substituição de pequenos fragmentos, até unidades mais complexas, de um ou mais versículos.

³¹⁴ TREBOLLE BARRERA, J., A Bíblia judaica e a Bíblia cristã, p. 466; EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 158-159; DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 174-179.

³¹⁵ DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 178-179.

³¹⁶ Segundo o documento da Pontificia Comissão Bíblica, A interpretação da Bíblia na Igreja: nenhum método científico para o estudo da Bíblia está à altura de corresponder à riqueza total dos textos bíblicos. Qualquer que seja sua validade, o método histórico-crítico não pode pretender ser suficiente a tudo. Ele deixa forçosamente obscuros numerosos aspectos dos escritos que estuda. Que não seja surpresa a constatação de que atualmente outros métodos e abordagens são propostos para aprofundar um ou outro aspecto digno de atenção. Consultado no original: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, p. 36.

Quadro 8:

a) Duplicações³¹⁷ e repetições que incomodam:

Citação bíblica	Descrição		
Lc 18,9b 18,14b; 16,15; 20,20;	Ocorrência da temática da justiça		
	(δικαιοσύνη) e seus derivados: (δίκαιοι e		
	δεδικαιωμένος) ³¹⁸ ;		
Lc 18,9c 15,3; 18,1; 19,11b; 20,9; 20,19;	Menção do vocábulo parábola		
21,29	(παραβολὴν) ³¹⁹ ;		
Lc 18,10a 19,45.47; 20,1; 21,5.37.38	Menção a templo: ensino e oração (ἱερόν);		
Lc 18,10a 18,1.11; 20,47; (22,40.41.44.46)	Referência a "oração" (προσεύχομαι);		
Lc 18,10c 15,1; 18,11.13; 19,2 (ἀρχιτελώνης)	Repetição do termo (τελώνης);		
Lc 18,14c x 17,33a	Paralelo entre: "todo o que se exalta será		
	humilhado" x "quem preserva sua vida a		
	perderá".		
Lc 18,14d x 17,33b	Paralelo entre: "o que se humilha		
	exaltado" e quem perde sua vida a		
	conservará"320.		
Lc 18,14 x 19,9.46; 20,47	Repetição do termo "casa" (οἶκος/οἰκίας).		

b) Tensões e contradições:

Citação bíblica	Descrição	
Lc 18,11b x 18,11c	O termo ἑαυτὸν tenciona a frase. A quem era dirigida a oração? Ao próprio fariseu?	
	A Deus?	
Lc 18,11b x 18,14d	A tensão de ἑαυτὸν: oração x humilhação.	
	Oração para si x humilhação de si.	
Lc 18,14c x 18,14d	O conflito da expressão ἑαυτὸν ocorre aqui	
	entre a exaltação e humilhação de si.	
Lc 18,14c x 17,33 ^a	Tensão/contradição: a palavra ψυχὴν	
	"alma/vida" de Lc 17,33 está implícita do	
	relato de 18,14.	
Lc 18,14d x 17,33b	Tensão/contradição: o relato de 17,33 vale-	
	se dos termos ἀπολέση "perder" [a vida]	
	tenciona-se com o termo ταπεινῶν	
	"humilhar" para atingir a mesma	
	significação linguística no relato.	

³¹⁷ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 855 mostra que o autor lucano tem a tendência de dispensar todos os tipos de "duplicações". Portanto, é muito provável que ele não tenha feito mais do que preservar aqui a conclusão muito genérica que a parábola já tinha em "L", embora, ligeiramente retocada para acomodar sua própria formulação em Lc 14,11.

³¹⁸ Para GOLDSTEIN, H., ἐκδίκησιν, p. 1242-1244, em Lc 18,8 o autor sagrado utiliza o termo ἐκδίκησιν, comumente traduzido por "justiça", porém, o mais correto significado para este vocábulo seria: castigo, retribuição ou vingança; entretanto, outra palavra de mesma raiz, ἐκδικέω, significa vingar ou fazer justiça.

³¹⁹ É preciso levar em consideração o trecho em que estão situados ambos os relatos, a denominada "Subida a Jerusalém", iniciada em Lc 9,51 e que se consumará em 19,27. No primeiro caso, Jesus vale-se da parábola para "alguns convencidos em si mesmos que são justos" (Lc 18,9c); na segunda perícope, Jesus acrescenta a parábola, visto que ele estava "perto de Jerusalém" (Lc 19,11).

320 Aqui mais do que a ocorrência repetitiva de palavras, percebe-se a repetição temática da

humildade, esvaziamento e rebaixamento nos versículos em destaque.

c) Elementos atípicos em relação a um determinado gênero literário:

Citação bíblica	Descrição
Lc 18,10 ^a	Seria de se esperar uma fórmula típica do
	gênero literário parabolar ³²¹ : "é como", "é semelhante" ³²² ;

d) Dados contraditórios³²³:

Citação bíblica	Descrição
Lc 18,10c	Não deveria ser uma contradição um impuro
	coletor de impostos ocupar o mesmo espaço
	de oração de um puro fariseu ³²⁴ ?

Apesar da perícope não apresentar tantos elementos perturbadores, conforme evidenciados, passa-se agora à análise do que foi elencado. O que será desenvolvido aqui referente ao item a, duplicações e repetições, nem sempre faz um apontamento a um incômodo, tal como é descrito. Prova disso é o que está indicado a seguir: o autor lucano não faz tanto uso do vocábulo δίκαιοι/"justos", adjetivo no plural masculino – seu uso ocorre, além de Lc 18,9b, apenas em Lc 20,20 e em Lc 1,6³²⁵.

32

³²¹ Como colocado no item 3.5 deste capítulo, se espera, no gênero parabolar, uma comparação desenvolvida em forma de história; seu sentido não está em cada elemento, e, sim, no conjunto global; narra-se um fato particular, não rotineiro, mas verossímil; muitas parábolas começam com uma fórmula de comparação: "é como", "é semelhante"; quer persuadir, isto é, incita alguém ou algum grupo a afetar a capacidade de escolha, e levar a plateia a comparar a sua própria situação com o que é narrado. Os autores dos Evangelhos não se preocupam em diferenciar uma parábola de uma comparação, alegoria ou fábula, acabam por classificar tudo como "parábola", mesmo quando se trata de uma alegoria.

³²² Para FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 277, assim como em outras narrações tipicamente lucanas (Lc 12,16-21; 16,19-31), se poderia considerar esta como um *exemplo* (no sentido de *exemplum* dos tratados de retórica). É um modelo prático de comportamento cristão, com toda a radicalidade de suas exigências e com a aprovação ou rejeição de determinadas atitudes. A mensagem da narração não consiste numa certa analogia com a verdade espiritual, mas na expressividade própria da história narrada, no próprio "exemplo" que se propõe, com toda a sua contundência. Ainda segundo o mesmo autor, em El Evangelio segun Lucas, p. 548-549, na tradição evangélica, *parabolē* (παραβολή), denota, geralmente, uma forma literária utilizada para efeito estético, através de uma comparação ilustrativa de natureza bastante genérica; a "parábola" em si é uma comparação baseada em técnicas narrativas populares e inúmeros detalhes da vida cotidiana na Palestina. Mas não se pode negar que, no estudo das parábolas, tem havido uma tendência a exagerar este aspecto; ao passo que, na realidade, algumas parábolas da tradição evangélica claramente têm – e até exigem – vários pontos de comparação. O mais correto é estudar cada uma delas em particular.

³²³ DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 177 aponta que se entende por dados contraditórios o seguinte: o que se é narrado nem sempre corresponde às circunstâncias temporais, espaciais, culturais, sociais etc. Podem ocorrer anacronismos nas informações descritas; ou ainda nomes, acontecimentos, dados contraditórios para as mesmas pessoas ou situações. Ou mesmo personagens serem mudados sem aviso prévio ou ações narradas se desenvolverem de forma ilógica.

³²⁴ Conforme foi exposto no capítulo 2º item 2.3.3 deste estudo "O Templo na obra lucana": com o estado de pureza farisaica, a associação com pecadores, especialmente os coletores de impostos, era proibida.

³²⁵ Já a utilização de δίκαιος, o mesmo adjetivo no singular, sua ocorrência acontece em Lc 2,25; 23,47; 23,50 e At 10,22.

Além disso, a temática da "δικαιοσύνη/justiça" é retomada no mesmo capítulo 18 com a terminologia da "δεδικαιωμένος/justificação" (Lc 18,14b). Em Lc 16,15, o Jesus lucano já havia feito abordagem semelhante aos fariseus, componentes naquela narrativa da seguinte forma: "ύμεῖς ἐστε οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁ δὲ θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας ὑμῶν/vós sois os que se justificam a si mesmos diante dos homens, mas Deus conhece os vossos corações" (Lc 16,15).

O termo παραβολή ocorre ao menos 6 vezes nas proximidades do capítulo 18 deste Evangelho. A parábola tem uma finalidade essencialmente parenética, já que a intenção do hagiógrafo é mostrar a verdadeira atitude do homem frente a Deus; para sublinhar esse sentido, adiciona-se uma conclusão "exortativa" Lc 18,14b. Entretanto, outros estudiosos consideram a narrativa como um "exemplo", uma das quatro passagens do Evangelho segundo Lucas nesta categoria (Lc 10,29-37; 12,16-21; 16,19-31)³²⁶. Com a repetição do termo nas adjacências deste capítulo, o hagiógrafo parece querer narrar uma realidade conhecida de seus leitores para leválos a conhecer uma realidade desconhecida. Por isso, a narração tem por função fazer compartilhar um primeiro plano, o literário, que obriga logicamente a acolher o segundo plano, o vital, que, no final, emerge no relato. O autor sagrado de algum modo oculta sua intenção, para que o ouvinte, ao final, descubra-a por si mesmo, inteiramente³²⁷.

As repetições da expressão templo (ἱερὸν) "Άνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ίερὸν προσεύξασθαι/Dois homens subiram ao Templo para orar" (Lc 18,10a), nas proximidades do capítulo 18, ocorrem em outras 6 ocasiões circunvizinhas (19,45.47; 20,1; 21,5.37.38). A imagem do Templo é utilizada pelo autor sagrado ora como local de ensino ora como local de oração. O hagiógrafo aponta a existência de dois tipos de oração; poder-se-ia utilizar o famoso adágio: "Dize-me como oras, e te direi quem és!". Ainda vale destacar o jogo de figuras paralelas e opostas, duas personagens tipicamente conhecidas. Seu interesse consiste em destacar novamente a tendência que o autor lucano tem de sublinhar o caráter

³²⁶ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 855-856.

³²⁷ De acordo com MARCONCINI, B., Os Evangelhos sinóticos, p. 213-215, portanto, a parábola é uma narração fictícia tendo em vista uma estratégia dialogal-argumentativa que atua em dois momentos: primeiro, com base na lógica interna da narração, requer certa avaliação e transfere, em seguida, em segundo momento, em virtude de uma analogia de estrutura, para a realidade entendida pelo "parabolista". A parábola não é mais nem menos que uma alegoria, não é mais nem menos bonita, não é mais ou menos rica: é algo diferente, porque diferente é a sua "pragmática" - o item 3.10 é uma proposta de análise pragmática deste estudo –, diferente é a relação que se estabelece entre quem fala e quem ouve.

polêmico de muitas parábolas (Lc 14,7; 15,1-3). Como em outras perícopes do seu Evangelho, também aqui o autor sagrado se vale do termo "parábola" para incluir uma ilustração iconográfica direta da intenção, uma narração imagética que oferece o exemplo de atitudes a imitar ou a proscrever. Essa narrativa não tem nada de metáfora a ser descodificada³²⁸.

Sobre o termo oração (προσηύχετο/ προσεύχομαι) — e aqui não se vai abordar as provocações feitas pelo autor sagrado sobre as diferentes formas de oração das personagens da narrativa, conforme desenvolvido nos itens 2.3.2.1 e 2.3.2.2 do segundo capítulo deste trabalho — sua ocorrência acontece 8 vezes no capítulo 18 em si e em suas proximidades, conforme apontado no quadro acima. E, dessas 8 ocasiões, 3 delas estão no próprio capítulo 18 (Lc 18,1.10.11). Assim, como é de se destacar, as 5 vezes que ocorre o vocábulo coletor de impostos (τελώνης) nas proximidades e mesmo dentro do capítulo 18 do Evangelho lucano. Destaca-se a insistência dada às temáticas do: τελώνης e προσεύχομαι. E tal como faz considerar a crítica literária, a construção textual não aponta apenas para a qualidade da oração feita por sua comunidade, mas indica também a presença de pagãos, como os cobradores de impostos (τελώνης), em sua composição. A insistente utilização terminológica revela, de tal modo, aqueles que a constituem e/ou a quem é dirigida tal construção literária.

Sobressai o paralelismo literário entre Lc 18,14c e 17,33a. O equivalente textual está associado aos termos: (ὑψῶν) exaltação X (ταπεινόω) humilhação e (σῶσαι) salvação/preservação X (ἀπολέσει³29) perda, da seguinte forma: "ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται/porque todo o que se exalta, será humilhado" (Lc 18,14c) e (Lc 17,33a): "ὸς ἐὰν ζητήση τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν/quem procurar salvar sua vida a perderá". Da mesma forma, as associações literárias acontecem em Lc 18,14d e Lc 17,33b. A analogia se coliga por meio dos νοcábulos: (ταπεινόω) humilhação X (ὑψῶν) exaltação e (ἀπόλλυμι) perder [a vida] X salvação/(ζφογονήσει³30), preservação do seguinte modo: "ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν

³²⁸ L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 165. Mas, não se pode deixar de constatar o que será desenvolvido mais adiante no item sobre os dados contraditórios desta crítica literária, a ocupação do templo por alguém considerado como impuro neste iερὸν. Com a mentalidade de pureza e de separação farisaica, associar-se com impuros, especialmente os coletores de impostos, era inadequado e ilegal.

³²⁹ Verbo no futuro indicativo ativo na 3ª pessoa do singular de ἀπόλλυμι, perder, também entendido com destruir.

³³⁰ Verbo no futuro indicativo ativo na 3ª pessoa do singular de ζφογονέω, salvará, também entendido como conservará.

ύψωθήσεται/mas o que se humilha será exaltado" (Lc 18,14d) e (Lc 17,33b): "καὶ ος ἐὰν ἀπολέση αὐτὴν ζωογονήσει αὐτήν/mas quem a perder a conservará". Parece uma indicação literária à comunidade receptora quanto à demasiada precaução e cautela no poupar tempo, energias e força para entregar-se, doar-se e dedicar-se no anúncio. Para fazer a doação da sua própria existência pela vida dos demais à sua volta. Desse modo, talvez, as comunidades receptoras do texto lucano fossem convidadas a descobrir o sentido profundo de sua existência, carregando a cruz, doando a própria vida, amando, servindo e sacrificando-se pelo seu próximo³³¹.

Há de se elencar também as 4 repetições da expressão "casa" (οἶκος/οἰκίας) Lc 18,14 x 19,9.46; 20,47. Sobressai em Lc 19,9 a associação de οἶκος à figura de Zaqueu, outro coletor de impostos. Em Lc 19,46, ocorre a expulsão dos vendedores no Templo por parte de Jesus, o autor sagrado valendo-se dos textos proféticos de Is 56,7 e Jr 7,11 em sua composição: "ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς ἐστίν· ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν/minha casa será casa de oração, mas vós fizestes dela um antro de bandidos!" (Lc 19,46). Em Lc 20,47, o Jesus lucano faz um alerta a todo o povo sobre os escribas: "οῖ κατεσθίουσιν τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν, καὶ προφάσει μακρὰ προσεύχονται/que devoram as casas das viúvas e, para o justificar, fazem longas orações" (Lc 20,47).

No item b, sobre as tensões³³² e contradições, através do olhar da crítica literária, é perturbador a repetição do emprego da palavra ἑαυτὸν/ἑαυτοῖς (a si mesmo/em si mesmos) em Lc 18,9b. 11b. 14cd. Mas, ressalta-se em Lc 18,11b a tensão provocada pela utilização de ἑαυτὸν: "πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσηύχετο/orava a si mesmo, estas coisas" (Lc 18,11b) a quem era dirigida a oração? Ao próprio fariseu? Ou a Deus? Segundo Lima, com a repetição de vocábulos de referência, é inegável a tensão não apenas no nível pragmático, verificável em relação ao escopo ou orientação que o conjunto textual persegue. Mas, também em nível semântico, verificando-se o que diz respeito à temática e no nível estilístico, afinal, observa-

³³¹ Para FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 858, o leitor moderno da parábola pode questionar a não justificação do personagem farisaico da narrativa. Afinal, o fariseu é uma pessoa honesta e cumpridora de suas obrigações apesar de sua pomposa ação de graças. Tenta cumprir suas obrigações e cumpre meticulosamente os mandamentos, enquanto o coletor de impostos, presumivelmente, não era tão meticuloso.

³³² De acordo com LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 87, a falta de coesão e coerência é chamada de *tensão* ou *ruptura* que ocorre em diversos níveis. Em nível sintático e estilístico: observável através de pronomes de referência, palavras e expressões repetidas e conjunções que marcam a relação entre orações; em nível semântico: verificável no que concerne à temática, à repetição de palavras e expressões, de ideias básicas; em nível pragmático: verificável em relação ao escopo ou orientação que o conjunto persegue.

se, também, a utilização de pronomes de referência, termos, expressões e conjunções que marcam a relação entre as orações³³³.

A utilização do pronome reflexivo acusativo singular masculino ἑαυτὸν nos versículos Lc 18,11b x 18,14d é de igual destaque: oração x humilhação. Oração para si ou a humilhação de si? A tensão com a terminologia ἑαυτὸν ainda ocorre nos segmentos de Lc 18,14c: o conflito incide entre a exaltação e humilhação de si. Assim como em Lc 18,14d x 17,33b, a tensão acontece nos termos ἀπολέση/"perder" [a vida] tenciona-se com o termo ταπεινῶν/"humilhar" para atingir a mesma significação linguística no relato. O ponto de questionamento feito pela crítica literária pode girar da seguinte forma: é para perder a vida ou para se humilhar? ³³⁴.

Conforme foi descrito no quadro sobre o item c, elementos atípicos em relação a um determinado gênero literário, apontou-se a ausência de elementos linguísticos que deveriam compor o gênero literário parabolar; como por exemplo a fórmula de comparação: "é como", "é semelhante", que busca persuadir, isto é, instiga alguém ou algum grupo a afetar a disposição de escolha, e induzir o leitor/ouvinte a confrontar sua própria situação com o que lhe é narrado. Como indicado no item d, dados contraditórios, apontou-se a possível contradição: a contradição é um impuro coletor de impostos ocupar o mesmo espaço de oração de um puro e separado fariseu.

3.7.1 Unidade literária

Um texto é uma unidade literária bem delimitada. Esta unidade pode ou não ser uma unidade redacional. Se for composta em diversos momentos (texto heterogêneo), é uma unidade literária sem unidade redacional. Se for composta em um único momento, é uma unidade literária com unidade redacional. Pode ser composta em diversos momentos (texto heterogêneo), é uma unidade literária sem

³³³ LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 87. Para FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 858, quase todas as parábolas de Jesus não apenas estimulam a atenção do receptor, mas também o provocam a uma reflexão mais profunda. Mas essa reflexão não deve ofuscar o sentido mais típico da parábola, que é onde reside realmente a verdade da narrativa.

-

³³⁴ Além disso, há uma tensão "implícita" entre Le 18,14c X Le 17,33a: a palavra ψυχὴν "alma/vida" de Le 17,33a está implícita no relato de Le 18,14e: humilhação/exaltação [da vida]. Assim como Le 18,14d x 17,33b: o relato vale-se dos termos ἀπολέση "perder" [a vida] tenciona-se com o termo ταπεινῶν "humilhar" para atingir a mesma significação linguística no relato.

unidade redacional. Ou composto de um único momento, combinando a unidade literária com unidade redacional³³⁵. O texto de Lc 18,9-14 não apresenta dificuldades quanto à apresentação de sua unidade literária. Em seu curso percebese uma integração e congruência quanto às concepções do desenvolvimento temático. Há um aspecto unívoco quanto ao vocabulário, estilo e gênero literário perpassando a perícope lucana. Além disso, não há repetições que perturbem o desenvolvimento temático, expressões que introduzam novos elementos formais à narrativa, ou mesmo problemas de ordem sintática ou semântica.

A reconstrução das fontes utilizadas para a criação de um texto é útil, não só porque permite remontar à origem do texto, mas também enquanto responde aos problemas levantados na leitura: por vezes, o leitor tem a impressão de redundância por causa de repetições, de certa dificuldade na exposição do pensamento, de insuficiente clareza lógica e, não por último, de insuficiente coerência. Como sempre ocorre na exegese, a leitura atenta é útil, pois permite recolher numerosas observações das quais se podem tirar conclusões relevantes. Dessa forma, o modelo de leitura proposto pela crítica literária não é propriamente o arquétipo do leitor, pois este não distingue as camadas redacionais. Uma leitura mais adequada partirá da experiência do leitor, que recolhe as dificuldades na leitura e as reflete³³⁶.

Conforme é caraterístico no Evangelho lucano, sua originalidade se apresenta de um modo muito manifesto se colocado em comparação aos outros dois sinóticos. A capacidade criativa do Terceiro Evangelho se mostra naturalmente na construção do conjunto organizacional da narração. Ela é evidente em numerosos textos que pertencem às suas fontes próprias e que, por isso, não possuem paralelos (abrangem cerca de dois quintos do Evangelho lucano)³³⁷. Porém, ocorre uma tensão de caráter

³³⁵ LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 90; ainda de acordo com a autora nesta mesma obra (p.95), na busca pela unidade literária não se trata de procurar indícios de ruptura. Esses devem saltar aos olhos e, com isso, exigir uma explicação para que se possa compreender o todo textual. De fato, caso se vá ao texto já com o pressuposto de que ele contém rupturas que devem ser encontradas, os mesmos elementos, que poderiam ser explicados dentro de uma possível continuidade, podem ser supervalorizados e passar a apontar para diferentes redações. Para EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 158-159, a distinção entre crítica literária e crítica da tradição corresponde ao modelo teórico da formação do texto, mas, na prática, não é sempre possível manter a distinção entre as duas fases metodológicas. A crítica literária é mais fácil de aplicar a textos mais extensos, homogêneos e de origem redacional, porque em tais textos as características da formulação escrita emergem com maior facilidade. Indícios típicos da formulação escrita: as unidades mínimas do texto estão menos ligadas a uma forma literária rígida e encontram-se inseridas em unidades mais amplas.

336 EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 160.

³³⁷ De acordo com L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 13, por vezes, a originalidade lucana é notável também na maneira pela qual organiza as narrações tradicionais ou as reestrutura, deixando em cada uma marca característica.

histórico, cultural ou religioso em Lc 18,10, conforme já mencionado no item anterior, o autor sagrado cria seu texto colocando um coletor de impostos em oração em um templo junto a um fariseu. Apesar deste limite redacional de caráter histórico, cultural e religioso, a construção literária torna-se compreensiva se vista pela perspectiva de se criar uma dramaticidade, característica da obra lucana, ao situar duas figuras representativas e, nesse caso, opostas no judaísmo da época, num mesmo local.

3.7.2 Unidade redacional

O texto de Lc 18,9-14 possui uma unidade redacional bem delimitada. Tal demarcação, porém, não significa que a narrativa esteja isolada do conjunto restante do trecho no qual está inserida; pelo contrário, ela está articulada e inserida na temática da perícope anterior (Lc 18,1-8), que aborda a necessidade e a insistência de "προσεύχεσθαι/oração" (Lc 18,1) e "βοώντων" (Lc 18,7). Lc 18,9-14 funciona como peça-chave na interface com o texto posterior (Lc18,15-17), no qual trata da simplicidade/humildade como "παιδία/crianças" (Lc 18,16) para se entrar no Reino de Deus. Há uma clara introdução em todo v.9: "Εἶπεν δὲ καὶ πρός τινας τούς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι, καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιπούς, τὴν παραβολήν ταύτην·/E disse, também, para alguns convencidos em si mesmos que são justos e desprezavam os outros, esta parábola" (Lc 18,9). Na sequência, temse o desenvolvimento do que foi sugerido na introdução e consequente início parabolar: "Άνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι/Dois homens subiram ao Templo para orar" (Lc 18,10). Há uma clara conclusão do relato no ν.14: "λέγω ὑμῖν, κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον·ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται/eu vos digo: Este desceu justificado para sua casa, e não aquele. Porque todo o que se exalta, será humilhado, mas o que se humilha, exaltado". Dessa forma, portanto, verifica-se não só uma decomposição do texto, mas o sentido de conjunto existente na narrativa lucana aqui em análise.

³³⁸ Para FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 845-849, προσεύχεσθαι verbo infinitivo presente médio ou passivo deponente de προσεύχομαι, para incutir nos discípulos a necessidade de se rezar sempre e não desanimar. E βοώντων verbo no particípio presente no plural ativo de βοάω, para "clamar/chorar em alta voz", aqui utilizado para referir-se à oração.

3.8 Crítica da forma

Todo texto apresenta uma organização que depende de seus elementos linguísticos, do modo como são utilizados e ordenados. A crítica da forma busca analisar os conceitos, formulações do texto, o conjunto de ideias que ali se apresentam e, com isso, chegar a indicar o ambiente social, cultural e religioso em que se radicava o texto em sua fase oral. Busca identificar as pequenas unidades literárias que estavam na base textual, as quais lhe deram origem, ao que chamavam de "forma". Por isso, sua análise chamar-se "crítica das formas" ou *Formkritik*. O termo "forma" passou a indicar a configuração linguística peculiar a um texto. É o modo como um texto está organizado, a maneira como os diversos elementos são utilizados e se inter-relacionam. A "forma" de um texto é depreendida da análise de todos os seus elementos linguísticos, nos âmbitos sintático, lexicográfico, estilístico. A análise da forma visa, como ponto de chegada, desvendar como um texto está organizado, ou seja, descrever sua estrutura. Por essa perspectiva, a análise da forma não se preocupa com o texto em sua hipotética formulação oral, mas com o estudo do texto em sua configuração final³³⁹.

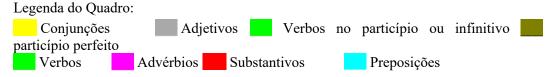
3.8.1 Análise sintática

Quadro 9:

V.	Seg.	Texto grego	Texto português
9	A	<mark>Εἶπεν</mark> δὲ καὶ	E disse, também,
	В	<mark>πρός</mark> τινας τοὺς <mark>πεποιθότας</mark> <mark>ἐφ</mark> ᾽ ἑαυτοῖς	Para alguns convencidos em si mesmos
		<mark>ὅτι</mark> <mark>εἰσὶν</mark> δίκαιοι,	que são justos
	С	<mark>καὶ <mark>ἐξουθενοῦντας</mark> τοὺς λοιπούς, τὴν</mark>	e desprezavam os outros, esta parábola:
		<mark>παραβολὴν</mark> ταύτην·	
10	A	Άνθρωποι δύο <mark>ἀνέβησαν</mark> εὶς τὸ <mark>ἰερὸν</mark>	Dois homens subiram ao Templo para
		προσεύξασθαι,	orar;
	В	ὁ <mark>εἶς</mark> Φαρισαῖος	Um era fariseu

³³⁹ Os autores LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 107-109 e EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 158 apontam que a crítica da forma por meio da análise dos elementos linguísticos busca identificar e descrever uma determinada estrutura textual. O primeiro âmbito a ser estudado é o da sintaxe, uma vez que esta, em grande parte, está na base dos outros elementos. A seguir, numa segunda etapa, a análise lexicográfica – entendida, neste trabalho, como análise semântica, conforme já elaborado – e, por fim, a análise estilística.

	С	<mark>καὶ</mark> ὁ ἕτερος <mark>τελώνης</mark> .	E o outro coletor de impostos.
11	A	ό <mark>Φαρισαῖος</mark> <mark>σταθεὶς</mark>	O fariseu, de pé,
	В	<mark>πρὸς</mark> ἑαυτὸν ταῦτα <mark>προσηύχετο</mark> ·	Orava a si mesmo, estas coisas:
	С	ὁ <mark>θεός</mark> , <mark>εὐχαριστᾶ</mark> σοι	'Deus, dou-te graças;
	D	<mark>ότι οὐκ</mark> <mark>εἰμὶ <mark>ὥσπερ</mark> οἱ λοιποὶ τῶν</mark>	Porque não sou como os outros homens:
		<mark>ἀνθρώπων</mark> , ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί,	gananciosos, injustos, adúlteros;
	Е	ἢ <mark>καὶ ὡς</mark> οὖτος ὁ <mark>τελώνης</mark> ·	E nem como este coletor de impostos.
12	A	<mark>Νηστεύω <mark>δὶς</mark> τοῦ <mark>σαββάτου</mark>,</mark>	Jejuo duas vezes por semana,
	В	<mark>ἀποδεκατῶ</mark> πάντα ὅσα <mark>κτῶμαι</mark> .	Dou o dízimo de todas as coisas que adquiro.
13	A	ό <mark>δὲ</mark> τελώνης <mark>μακρόθεν</mark> <mark>ἐστὼς</mark>	Mas, o coletor de impostos, de longe, em pé,
	В	<mark>οὐκ ἤθελεν <mark>οὐδὲ</mark> τοὺς <mark>ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι</mark></mark>	não ousava nem levantar os olhos para o
		<mark>εἰς</mark> τὸν <mark>οὐρανόν</mark> ,	céu;
	С	<mark>ἀλλ' <mark>ἔτυπτεν</mark> τὸ <mark>στῆθος</mark> αὐτοῦ <mark>λέγων</mark>·</mark>	mas, batia em seu peito, dizendo:
	D	ό <mark>θεός</mark> , <mark>ἰλάσθητί</mark> μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.	'Deus, tem piedade de mim, pecador.'
14	A	<mark>λέγω</mark> ὑμῖν,	Eu vos digo:
	В	<mark>κατέβη</mark> οὖτος <mark>δεδικαιωμένος εἰς</mark> τὸν <mark>οἶκον</mark>	Este desceu justificado para sua casa, e
		αὐτοῦ <mark>παρ</mark> ' ἐκεῖνον·	não aquele.
	С	<mark>ὅτι</mark> πᾶς ὁ <mark>ὑψῶν</mark> ἐαυτὸν <mark>ταπεινωθήσεται</mark> ,	Porque todo o que se exalta, será humilhado,
	D	ό <mark>δὲ</mark> <mark>ταπεινῶν</mark> ἑαυτὸν <mark>ὑψωθήσεται</mark> .	Mas o que se humilha exaltado.



^{*} Opta-se por não destacar pronomes e artigos definidos desta narrativa.

3.8.2 Formas verbais de Lc 18,9-14

Dentro da crítica da forma, propõe-se uma apreciação das formas verbais da perícope em estudo. O destaque das raízes verbais é importante, pois, por meio dela, se consegue analisar e compreender individualmente a classe gramatical dos elementos que formam a ação narrativa na sentença. Segue abaixo um quadro com a análise das formas verbais da narrativa:

Quadro 10:

Ver. e seg.	Vocábulo	Forma verbal
9 A	Εἶπεν	Indicativo aoristo ativo 3 ^a p. singular de λέγω
В	πεποιθότας	Particípio passado acusativo masculino de πείθω
В	είσὶν	Indicativo presente ativo 3 ^a p. plural de εἰμί
С	έξουθενοῦντας	Particípio presente ativo acusativo masculino plural de ἐξουθενέω
10 A	ἀνέβησαν	Indicativo aoristo ativo 3a p. plural de ἀναβαίνω
A	προσεύξασθαι	Infinitivo aoristo médio deponente de προσεύχομαι
11 A	σταθεὶς	Particípio aoristo passivo nominativo masculino singular de ἴστημι
В	προσηύχετο	Indicativo imperfeito médio 3ª p. singular de προσεύχομαι
С	εὐχαριστῶ	Indicativo presente ativo 1ª p. singular de εὐχαριστέω
D	εἰμὶ	Indicativo presente ativo 1 ^a p. singular de εἰμί
12 A	Νηστεύω	Indicativo presente ativo 1 ^a p. singular de νηστεύω
В	ἀποδεκατῶ	Indicativo presente ativo 1 ^a p. singular de ἀποδεκατόω
В	κτῶμαι	Indicativo presente médio 1ª p. singular de κτάομαι
13 A	έστὼς	Particípio perfeito ativo nominativo masculino singular de ἵστημι
В	ἤθελεν	Indicativo imperfeito ativo 3a p. singular de θέλω
В	έπᾶραι	Infinitivo aoristo ativo de ἐπαίρω
С	ἔτυπτεν	Indicativo imperfeito ativo 3 ^a p. singular de τύπτω
С	λέγων	Particípio presente ativo nominativo masculino singular de λέγω
D	iλάσθητ ί	Imperativo aoristo passivo 2 ^a p. singular de ἰλάσκομαι
14 A	λέγω	Indicativo presente ativo 1ª p. singular de λέγω
В	κατέβη	Indicativo aoristo ativo 3a p. singular de καταβαίνω
В	δεδικαιωμένος	Particípio perfeito passivo nominativo masculino singular de δικαιόω
С	ύψῶν	Particípio presente ativo nominativo masculino singular de ὑψόω
С	ταπεινωθήσεται	Indicativo futuro passivo 3ª p. singular de ταπεινόω
D	ταπεινῶν	Particípio presente ativo nominativo masculino singular de ταπεινόω
D	ύψωθήσεται	Indicativo futuro passivo 3 ^a p. singular de ὑψόω

Conforme destacado no quadro acima, há uma incidência majoritária de verbos no indicativo presente. Ao todo são 6 ocorrências. Dessas, 5 se dão na voz ativa e 1 na voz média. O presente do indicativo sugere uma possível ação que ocorre no momento da alocução. Assim, os verbos no presente do indicativo manifestam ou indicam uma ação habitual, uma verdade ou mesmo uma

característica do sujeito. Como em muitas línguas, o verbo ser, em grego εἰμὶ, possui uma conjugação irregular.

A perícope de Lc 18,9-14 apresenta 3 episódios com o indicativo aoristo, 2 ocorrências na 3ª pessoa do singular e 1 na 3ª pessoa do plural. No modo indicativo, recorda-se que o aumento consiste em uma é introduzida à raiz temática do termo³⁴⁰. Nos 3 casos, os termos ocorrem na voz ativa. Vale lembrar, ainda, que para os verbos compostos também no indicativo aoristo, como no imperfeito, o aumento é encontrado entre a preposição e a raiz temática do vocábulo.

Também são 3 os episódios com os verbos no imperfeito do indicativo, sendo 2 ocorrências na voz ativa e 1 na voz média. Os verbos no particípio são os de maior ocorrência, 8 ao total. Sendo 4 os casos no particípio presente ativo, 2 ocorrências no particípio perfeito, 1 no particípio passado e 1 no particípio aoristo, conforme indicado no quadro acima. Dando continuidade à crítica da forma da perícope em estudo, passa-se agora à sua análise estilística.

3.8.3 Análise estilística

A análise estilística estuda as formas de expressão linguísticas peculiares do texto, como também os usos que se afastam da normalidade. Concentra-se na identificação e avaliação das figuras de estilo utilizadas no texto, dentre as quais se colocam os recursos fonéticos acaso utilizados (aliterações, paronomásias, rimas etc.). A análise estilística permite compreender melhor o sentido das palavras, das expressões e sua dimensão de significado no texto, avaliando a sua força persuasiva ou a sua força evocativa e impactante³⁴¹.

³⁴⁰ Para temas que começam com vogal, aplicam-se as mesmas regras que para o imperfeito: α se alonga em η , ε alonga-se em η , o se alonga em ω , ι se alonga ι , υ alonga-se em υ , o ι se alonga em ω , α alonga-se em η ; os temas que se iniciam por $\varepsilon\upsilon$ têm, geralmente, o aumento em $\varepsilon\upsilon$, mas também se encontram em $\eta\upsilon$.

³⁴¹ LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 115; EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 78. De acordo com TREBOLLE BARRERA, J., A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã, p. 164-165, a Bíblia cria um novo estilo elevado, não desprezando o ordinário da vida e reconhecendo o valor inclusive do feio, deformado, fisicamente vil. A questão do estilo tornara-se aguda a partir do momento em que, com a difusão do cristianismo, as Escrituras começaram a ser objeto de crítica dos pagãos cultos. Estes se horrorizavam diante da pretensão dos livros que diziam conter as mais altas verdades jamais reveladas e que estavam, porém, escritos numa língua não civilizada, com total ignorância das regras e dos gostos de estilo. Os Padres da Igreja reagiram diante destas críticas, mas que lhes abriram os olhos para tomar consciência da capacidade das Escrituras em expressar as verdades mais sublimes em linguagem e estilo vulgar e singelo.

A estilística tradicional ocupou-se especialmente com os usos que se afastam da normalidade. Entre as figuras estilísticas, particular importância recebem a substituição, o acréscimo, a omissão e a disposição. A observação dos recursos linguísticos serve para confirmar ou corrigir a organização do texto anteriormente detectada em nível sintático e lexicográfico. Ao mesmo tempo, tal atenção complementa a análise lexicográfica, pois permite avaliar melhor o sentido dos diversos elementos textuais³⁴².

Conforme já demonstrado no item sobre a descrição do gênero literário, defende-se que a perícope de Lc 18,9-14 seja, dentro do gênero de parábolas, uma narrativa-exemplar. Porém, isso, conforme demonstrado, não é consensual entre exegetas e outros pesquisadores das Sagradas Escrituras³⁴³. Aqui, também, ocorre a mesma indefinição. A narrativa apresenta a marca estilística da antítese, pois o contraste entre as duas figuras, decididamente, é antitético não apenas pelas respectivas situações no Templo, mas especialmente pelos termos utilizados por cada personagem da perícope em sua oração, que falam por si mesmos. O texto não diz expressamente qual foi o pecado do fariseu ou em que consistiu a emenda do coletor de impostos. O Jesus lucano deixa essas intimidades ao juízo de Deus ou à imaginação do ouvinte. Limita-se a declarar que um "desceu justificado para sua casa" e o outro não³⁴⁴. Para Karris, o autor lucano se vale do recurso da ironia patente na medida em que ele coloca nos lábios do fariseu a palavra ἄδικοι (Lc 18,11d) da mesma raiz de "δίκοιος/justo" (Lc 18,9)³⁴⁵.

Em sua oração, que é de ação de graças, o fariseu revê suas virtudes, que são recordadas com ar de complacência, primeiro, negativamente e, depois, positivamente. Ele não é como os outros homens: não é ladrão, não é injusto, não é adúltero, não é, nem mesmo – e aqui atinge o ápice de sua ḥuṣpā' –, "como esse coletor de imposto" (Lc 18,11e). Ele mantém seus jejuns e paga seus dízimos, até mesmo acima do que é prescrito (Lc 19,12b). O coletor de impostos, pelo contrário, não se atreve a aproximar-se ou mesmo a levantar os olhos para o céu; ele não dá

³⁴² LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 115; EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 78. ³⁴³ Para FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 855-856; KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 286, do ponto de vista da história das formas, Bultmann considera Lc 18,10-14a como parábola puramente narrativa cujo significado centra-se em 14a. Segundo Dibelius, a parábola tem uma finalidade essencialmente parenética. Porém, Taylor considera esta narração como uma narrativa exemplar. Creed agrupa este episódio e aquela que o precede, como "Duas parábolas sobre a oração".

³⁴⁴ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 856.

³⁴⁵ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 286.

graças, mas pede misericórdia, batendo no peito e reconhecendo-se "eu pecador" (Lc 18,13d). E é precisamente aqui, na confissão de seu pecado, que o coletor encontra o restabelecimento de sua justiça, a condição de "justo", que é exatamente o que o fariseu pretendia com a rejeição de furto, adultério, iniquidade e com sua observância de jejuns e dízimos³⁴⁶.

Dessa forma, conforme demonstrado, a análise estilística estuda os modos de expressão peculiares de um texto, assim como as utilizações que, em muitas vezes, se afastam do emprego normal. Na tentativa de captar a capacidade da expressão presente na forma narrativa, passa-se a seguir à análise da estrutura e composição da perícope lucana, enquanto componente da crítica da forma.

3.8.4 A estruturação do texto

A análise da estrutura do texto permite captar a expressividade da composição dos elementos textuais. Tais aspectos são de particular importância nas descrições narrativas, pois, com isso, estabelece-se a *forma* do texto em todas as suas exterioridades. Ou seja, a análise estrutural busca a composição a partir das funções da linguagem, procura o arcabouço literário fruto das relações existentes entre palavras e entre frases. Em outras palavras, a análise da estrutura literária preocupase com a organização e o sistema do texto para encontrar seu conteúdo e significado³⁴⁷. Embora a análise da estrutura literária realmente comece com o que é manifesto na superfície do texto, ela tende a buscar o conteúdo e a mensagem imanentes e profundos, o que a leva a superar os limites impostos pelo aspecto formal com que o texto se apresenta. Dessa forma, a análise da estrutura literária não se limita à exterioridade formal do texto, mas, partindo da unidade e do sistema

³⁴⁶ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 856 indica que a conduta do fariseu e sua atitude legalista resultam essencialmente dispersas, embora, devido à sua condição social, nunca tenha exercido uma profissão tão abjeta como a de coletor de impostos. Aos olhos de seus contemporâneos, o puritano fariseu não é nem um "coletor" miserável nem um "pecador" depravado; mas no plano religioso, "aos olhos de Deus", ele não alcança a verdadeira "reabilitação" ou "condição justa" porque confia única e exclusivamente em si mesmo.

³⁴⁷ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 80; LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 115; DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 94-95. De acordo com CABA, J., Métodos exegéticos em el estúdio actual del Nuevo Testamento, p. 643, ao contrário da análise da estrutura literária, o método estruturalista prescinde deste conteúdo para ocupar-se só das funções e códigos que regulam a linguagem do relato.

de relações do conjunto total, busca explicitar o conteúdo que o texto quer transmitir³⁴⁸.

Conforme indicado, a análise da estrutura textual não apresenta todos os pormenores que o trabalho pessoal considerou, mas somente os dados necessários para fundamentar a organização proposta. Também é útil discutir com os autores que apresentem maneiras diversas de entender a organização do texto, justificando tal ponto de vista. Dessa forma, a análise da estrutura deve permitir responder às seguintes questões: qual a finalidade do texto: o que quer comunicar? Qual o seu ponto central? Como se articulam os elementos secundários com o ponto central do texto e com sua finalidade?³⁴⁹ Uma possível organização estrutural de Lc 18,9-14 apresenta-se abaixo, tendo como ponto de partida a segmentação e tradução já apresentadas no item 3.1, conforme o esquema³⁵⁰ do quadro a seguir:

Quadro 11:

Vers. e seg.	Texto português	Aspecto formal	Breve resumo	
9a	E disse, também,		Na introdução	da
			narrativa	já

³⁴⁸ Para DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 95, só se pode atingir o conteúdo de um texto por meio do próprio texto, que oferece inúmeras possibilidades de leitura em seus vocábulos, frases, repetições, figuras literárias, palavras-gancho, inclusões, quiasmo etc. E assim o valor de cada parte no todo textual. De acordo com TREBOLLE BARRERA, J., A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã, p. 162-163, a Bíblia, tanto no original hebraico como em outras versões, possui um estilo muito peculiar. Isto chama a atenção, sobretudo, dos que comparam o estilo clássico greco-latino e o estilo sacro da Bíblia. O estilo dos textos bíblicos difere dos clássicos em dois aspectos: o público destinatário e o ponto de vista dos escritores. Os autores do NT dirigem-se a todas as pessoas e a todos os "gentios" sem discriminação. Isto é tanto mais admirável uma vez que a oposição entre categorias e grupos sociais no AT não distanciava nobres e plebeus, mas separava os judeus dos gentios, os puros dos impuros. Os personagens bíblicos, sublimes e vis ao mesmo tempo (Noé e seus filhos, Abraão-Sara-Agar, Davi, os discípulos de Jesus etc.), não tem lugar nas epopeias homéricas ou nas histórias de Tucídides. Num momento, arrastam-se no chão castigados por seus graves delitos e, um instante depois, sua estatura moral eleva-se até os céus; condividem as penas dos servos e dialogam ao mesmo tempo com o Deus Altíssimo. Quase nenhum personagem bíblico escapa da indignidade mais profunda, desde o primeiro rei de Israel, Davi, até a primeira "cabeça" da Igreja, Pedro; porém, todos são, ao mesmo tempo, dignos do favor de Deus e todos possuem, nos momentos críticos, força sobre-humana.

³⁴⁹ LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 116.

³⁵⁰ Conforme propõe-se no desenvolvimento do item sobre a análise estrutural, as subunidades da narrativa dividem-se em introdução da descrição, desenvolvimento parabolar e conclusão. Segundo DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 97-98, as subunidades mantêm entre si relações de dependência e/ou de subordinação. Tais subunidades, são denominadas "sequências" e definidas a partir de múltiplos critérios que, em seu princípio, se assemelham àqueles utilizados na delimitação do texto. A utilização e o peso desses critérios variam de texto para texto. Em decorrência, são definidas estruturas que, de alguma forma, expressam, cada qual, a fluência e o desenvolvimento do texto. A eficácia e a precisão na utilização desses critérios dependem da sensibilidade do exegeta.

9b	Para alguns convencidos	Um grande aposto ³⁵¹	apresenta-se a
	em si mesmos que são	é aberto pelo autor	justificativa para
	justos	sagrado a envolver	um novo relato: os
		os três segmentos do	convencidos de
9c	e desprezavam os outros,	v.1, na finalidade de	serem justos em si
	esta parábola:	atingir seus	mesmos e que
		ouvintes/leitores.	desprezavam aos
			outros.

Todo o v.9, conforme desenvolvido, é descrito pelo narrador lucano; na apresentação do problema usa como ponto central a palavra δίκαιοι (δίκαιος/justo) articulada com o termo "ἐξουθενοῦντας/desprezavam" (particípio presente ativo acusativo masculino plural de ἐξουθενέω). Além da ocorrência deste particípio presente, há a ocorrência do particípio passado por meio da palavra πεποιθότας, convencidos particípio passado acusativo masculino plural de "πείθω/persudir". No meio das duas ocorrências coloca-se a questão do caráter orante dos personagens presentes ao Templo. Aparentemente, há um enquadramento na perícope com a questão do justo como δίκαιος no v.9b ou da justiça, enquanto δικαιοσύνη retomada no v.14b com o vocábulo "δεδικαιωμένος/justificado".

Quadro 12:

Vers. e seg.	Texto português	Aspecto formal	Breve resumo
10a	Dois homens subiram ao	O verbo	Início do relato
	Templo para orar;	orar/"προσεύχομαι",	exemplar, que se
10b	Um era fariseu	assume uma	desenvolve em um
10c	E o outro coletor de	centralidade, pois o	recinto sagrado e ali
	impostos.	que se desenvolve na	são apresentados os
		narrativa decorrem	componentes deste
		da atitude orante de	relato.
		cada personagem.	
11a	O fariseu, de pé,	Προσεύχομαι é	A preocupação do
11b	Orava a si mesmo, estas	retomado	hagiógrafo parece
	coisas:	apresentando a	retratar das posturas
11c	'Deus, dou-te graças;	motivação de quem o	orantes dos
11d	Porque não sou como os	utiliza: "πρός ἑαυτόν	personagens no
	outros homens:	ταῦτα	terreno sagrado do
	gananciosos, injustos,	προσηύχετο/"orava a	Templo.
	adúlteros;	si mesmo, estas	

³⁵¹ É perceptível o aumento de informações fornecidas entre as vírgulas do aposto pelo hagiógrafo no intuito de prover seu leitor com expressões que lhe darão a compreensão da situação narrativa logo ao início do texto.

11e	E nem como este coletor	coisas"; assim como	
	de impostos.	a utilização dos	
		adjetivos na	
		sequência.	

Conforme demonstrado no esquema do quadro 12 acima, destacam-se as duas ocorrências do termo "προσεύχομαι/orar", com os seguintes vocábulos προσεύξασθαι e προσηύχετο. Num primeiro momento, a utilização do vocábulo é referida a ambos os personagens na disposição destes em estar no Templo. O segundo emprego de προσεύχομαι marca a disposição de como o fariseu desenvolvia sua oração: "πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσηύχετο/orava a si mesmo, estas coisas" (Lc 18,11b); e essa distinção do uso de προσεύχομαι parece identificar um conjunto de disposições e compromissos que geram práticas, percepções e atitudes que estão de acordo, ou não, com o reinado de Deus. E, a partir disso, o autor sagrado, ao comparar as duas personagens, desenvolve uma lista de adjetivos associados ao fariseu, conhecido por distanciar-se das outras pessoas e procurar a autopromoção.

Além disso, após o emprego dos adjetivos: "ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί/gananciosos, injustos, adúlteros" (Lc 18,11d), a construção da formulação textual revela a desqualificação da pessoa do coletor de impostos "ἢ καὶ ὡς οὖτος ὁ τελώνης/e nem como este coletor de impostos" (Lc 18,11e)³⁵². Merece destaque o emolduramento estrutural realizado pelo hagiógrafo em Lc 18,11a.13a, que marca os posicionamentos das personagens da narrativa: "ὁ Φαρισαῖος σταθεὶς/o fariseu, de pé" já o coletor de impostos mantinha-se "μακρόθεν ἑστὼς/de longe, em pé". Paradoxalmente, a sequência da estrutura textual em Lc 18,13b sinaliza uma postura

³⁵² Para L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 165, nada permite tachar de hipócrita esse homem religioso. Jesus traça o retrato de um tipo de piedade bem real, uma oração surpreendentemente semelhante, do século I, pode ser lida no Talmud. Por sua entrada na matéria, essa oração é "eucarística", mas seu conteúdo mostra que ela é a perversão da ação de graças, cujo objeto deveria ser a graça de Deus, sua ação misericordiosa. O orante se exprime na primeira pessoa cinco vezes seguidas; todas as suas palavras carregam uma hipertrofia do eu (o mesmo egocentrismo que no solilóquio do rico em Lc 12,17). O texto sugere até que ele ora não "em si mesmo", mas "diante de si mesmo". É oração narcísica. Em linguagem familiar, diríamos que ele "se ouve orar". O Deus invocado no começo parece reduzido ao papel de ouvinte de monólogo de autossatisfação. Do mesmo modo, merece destaque a forma como o hagiógrafo se vale do termo εὐχαριστέω: "ό θεός, εὐχαριστῶ σοι/Deus, dou-te graças" (Lc 18,11c), marcando a abertura da disposição do fariseu em orar a si mesmo no segmento de Lc 18,11b. Assim como o verbo εὐχαριστῶ utilizado na 1ª pessoa do singular presente do indicativo, a estrutura narrativa na sequência apresenta esta mesma disposição: "νηστεύω/jejuo" (Lc 18,12a) e "ἀποδεκατῶ/pago dízimo" (Lc 18,12b) ambos no presente do indicativo na 1ª pessoa do singular. Percebe-se, com a utilização da conjugação verbal em la pessoa feita pelo hagiógrafo, onde ele aponta como centro de importância da pessoa do fariseu: suas obras ou a sua autorreferencialidade.

oposta revelada na figura do coletor de impostos que: "οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν/não ousava nem levantar os olhos para o céu"³⁵³, conforme demonstrado no esquema abaixo:

Quadro 13:

Vers. e seg.	Texto português	Aspecto formal	Breve resumo
		Emolduramento na estrutura textual se refere-	De modo paradoxal o autor lucano estrutura sua
		se às posturas de ambas as	narrativa colocando em
		personagens retratados na	clara oposição as posturas
11a	"O fariseu, de pé"	perícope. Se na estrutura	de ambas as figuras, o
		textual anterior o fariseu se	primeiro vale-se das
		vale da série de	adjetivações para
		adjetivações, aqui o	destacar-se, o segundo, à
		coletor: "não ousa levantar	distância, não ousa impor-
		os olhos ao céu."	se.
	"Mag a calatar da		
	"Mas, o coletor de		
13a	impostos, de longe,		
	em pé"		

Na sequência, a conclusão da perícope em Lc 18,14b apresenta, em sua estrutura narrativa, como que uma sentença: "κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον·/este desceu justificado para sua casa, e não aquele", introduzido pelo chamamento de atenção para com seu leitor/ouvinte: "Λέγω ὑμῖν/Ευ vos digo" (Lc 18,14a). O Jesus lucano dá o verdadeiro sentido da parábola. Se vale deste tipo de conclusão, em outros momentos em outras parábolas: Lc 14,24; 15,7.10; 16,9; 18,8; 19,26³⁵⁴. A declaração toma contornos de adágio emoldurando a estrutura narrativa com o termo da narrativa: "ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται/porque todo o que se exalta, será humilhado" (Lc 18,14c). Além disso, a ocorrência do particípio perfeito passivo δεδικαιωμένος assume um valor de axioma conclusivo, ao expressar a transformação do personagem, seu novo estado de "justificação"; que nada mais era do que "um pecador" 355. Ainda merece destaque na estrutura narrativa o arranjo literário de reconhecimento da situação feito por aquele que cobrava impostos, precedida por uma profissão de confiança

³⁵³ Tal paradoxo ainda está presente na estrutura textual em Lc 18,13cd nas atitudes de tal coletor que: "batia em seu peito, (Lc 18,13c) e "dizendo: 'Deus, tem piedade de mim, pecador'" (Lc 18,13d). ³⁵⁴ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 330-331.

³⁵⁵ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p.866.

na misericórdia de Deus: "ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ/Deus, tem piedade de mim, pecador" (Lc 18,13d).

Quadro 14:

Vers. e seg.	Texto português	Aspecto formal	Breve resumo
		Assim como feito na	Assim como em outros
		introdução da parábola, a	momentos o autor lucano
		conclusão da parábola	introduz o adágio com o
	"Este desceu	apresenta um	indicador: "Λέγω ὑμῖν/Eu
14b	justificado para sua	emolduramento	vos digo" em Lc 18,14a,
	casa, e não aquele".	apresentando um caráter	como uma chamada de
		sentencial à narrativa.	atenção de seu
			leitor/ouvinte para a forma
			imerecida de como
			acontece a justificação do
			coletor de impostos.
	Porque todo o que		
14c	se exalta, será		
	humilhado".		

Assim, por meio da análise estrutural, pode-se mais facilmente entender a composição textual desenvolvida pelo hagiógrafo lucano em atingir seu leitor/ouvinte. Pois, pode-se verificar a importância de uma observação da forma do texto. A percepção dos elementos que constituem a sua organização abre, de modo imediato, a porta a possíveis comentários exegéticos, que poderão aprofundar os dados levantados na análise da configuração do texto³⁵⁶. Uma vez que a análise da composição e estruturação do texto permitem captar a expressividade da disposição dos elementos textuais³⁵⁷. A partir disso, enquanto componente da crítica da forma, passa-se, agora, para a análise narrativa da perícope em estudo.

3.9 Análise narrativa

A análise narrativa busca estudar os textos no aspecto das ações/sequências de ações narradas, dos agentes introduzidos e, também, das relações existentes entre eles. Além disso, tal forma de exame quer individuar os meios linguísticos utilizados pelo narrador do texto bíblico. A análise narrativa também se poderia

³⁵⁶ LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 120-121.

³⁵⁷ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 80.

definir "semântica do texto", enquanto estuda principalmente dois eixos semânticos: as ações (eixos semânticos das palavras, das ações ou do "agir" do texto) e os agentes. Dada a importância para os textos neotestamentários, que em longos trechos são narrativos, e dados os problemas específicos de tais textos, prefere-se tratar a análise narrativa numa seção própria da semântica. Esta análise demonstra-se estreitamente ligada à pragmática do texto³⁵⁸, tanto que os dois aspectos poderiam ser tratados juntos, mas, neste estudo, será tratada de modo separado no item posterior³⁵⁹.

A análise narrativa se propõe a apreender a especificidade das narrativas da Bíblia, seja concernente à sucessão da ação, seja às forças em jogo. Assim, é imperativo desenvolver para os textos bíblicos uma teoria adequada, atenta à peculiaridade do NT³60. Por narrativa entendemos um texto que tem como elementos: ações e agentes. Não se considera a relação com a realidade e nem mesmo a questão da historicidade do relato. A narrativa é elemento frequente no diálogo quotidiano e, além disso, o único modo de transmitir determinadas realidades, em particular as experiências e os acontecimentos da vida pessoal, familiar e da sociedade na qual se vive. As narrativas oferecem ajuda ao leitor/ouvinte enquanto elemento orientador ao fornecer informações sobre o ambiente narrativo. Desse modo, a comunidade eclesial se entende, portanto, como "comunidade narrante", na qual se transmitem por narração as palavras e obras de Jesus³61.

³⁵⁸ Para ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 10, quando se fala da pragmática, refere-se à " $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha/aç\tilde{a}o$ " do texto. E, por conseguinte, diz respeito à intencionalidade do autor. A análise narrativa baseia-se na ideia de que cada história visa produzir efeitos de sentido no leitor. Parte-se de duas questões: a) como o texto se comunica com o leitor? b) de que forma o texto é significativo para quem o lê?

³⁵⁹ De acordo com EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 116-117, as narrativas expõem transformações de situações: uma condição é modificada pela intervenção de determinadas forças. Descrevem acontecimentos, ações que se sucedem numa determinada ordem e que estão relacionados entre si, como também agentes que, com a sua ação, causam modificações. Como as ações, também os agentes estão em relação entre si. Na exposição, o narrador pode empregar vários meios linguísticos para dar eficácia às narrativas segundo o seu objetivo (intenção pragmática).

³⁶⁰ Adota-se o esquema ternário e não o quinário para a análise narrativa.

³⁶¹ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 117-118. Segundo MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Para ler as narrativas bíblicas, p. 8, as narrativas, formadas durante muito tempo na oralidade e pacientemente redigidas por autores piedosos, obedecem a engenhosas regras de composição; ainda sobre este aspecto, ALTER, R., L'arte della narrativa bíblica, p. 37 discorre da seguinte forma: se o texto é história, que tem a séria pretensão de expor um relato das origens das coisas e de uma experiência vivida em termos que correspondam à realidade, talvez não seja presunçoso analisar essas histórias segundo os critérios que nos acostumamos a aplicar à ficção de invenção, uma forma de escrever que, segundo nosso entendimento, é uma invenção arbitrária do escritor.

Para Alter, por mais estranho que se possa parecer, a "ficção ficcional" é a melhor categoria geral para descrever o material narrativo da Bíblia. Podemos falar da Bíblia como uma narrativa de invenção historicizada. Para citar um exemplo, os contos sobre patriarcas podem ser considerados histórias ficcionais compostas, baseadas em tradições nacionais; mas, na recusa do escritor em conformá-los às simetrias esperadas, nas contradições e anomalias, se é levado a pensar na inefabilidade de uma existência vivida na história guiada por um Deus inescrutável. De fato, pode ser mais preciso descrever a narrativa bíblica enquanto história ficcional, especialmente quando se entra no período de Juízes e Reis³⁶².

Segundo diversos autores, a narrativa tem elementos fundamentais, sem os quais não pode existir; tais elementos de certa forma responderiam às seguintes questões: O que aconteceu? Quem viveu os fatos? Como? Onde? Por quê? Em outras palavras, a narrativa é estruturada sobre cinco elementos principais: personagens, espaço, narrador, tempo e enredo³⁶³. Os personagens³⁶⁴ se dividem em protagonista, antagonista e os coadjuvantes. Protagonista é o agente principal e, na trama literária, aparece na maior parte do relato e desempenha o papel mais importante da narrativa; o antagonista é o personagem que se opõe ao protagonista, seja por sua ação que busca atrapalhar, seja por suas características diametralmente opostas às do protagonista na realização do seu objetivo, e os coadjuvantes são todos os personagens secundários com participação reduzida na história, que não aparecem o tempo todo no desenvolvimento narrativo³⁶⁵.

-

³⁶² ALTER, R., L'arte della narrativa bíblica, p. 38-39. Para GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 7, a designação mais ampla de gênero engloba um número quase ilimitado de textos, variando em função da época, das culturas e das finalidades sociais. Muitos desses "gêneros" podem ser considerados narrativos, pois contam de modo direto ou indireto um acontecimento real ou imaginário.

³⁶³ GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 11-33. ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 106-169 trata mais intensamente os seguintes elementos: tempo, espaço e personagens; FLUDERNIK, M., An Introduction to Narratology, p.13-63; FOKKELMAN, J.P., Reading Biblical Narrative, p. 35-111; BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 93-196.

³⁶⁴ Para ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 191, cada figura (humana ou não) desempenha um determinado papel no enredo de uma história. Do ponto de vista tipológico, pode haver personagens coletivos ou personagens individuais. Segundo GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 17, por mais real que pareça, o personagem é sempre invenção, mesmo quando se constata que determinadas personagens são baseadas em pessoas reais ou em elementos da personalidade de determinado indivíduo. De acordo com DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 70-71, em textos narrativos, a nova ação pode se iniciar com a chegada, a percepção ou a mera aparição de um novo personagem, ou com a atividade de alguém que estava inativo no relato.

³⁶⁵ GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 18-20; ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 13; RYKEN, L., Formas Literárias da Bíblia, p. 51; BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 86. Segundo ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 193, no contexto

Quanto ao componente espaço é, por definição, o lugar onde se passa a ação numa narrativa. Tem como funções principais situar as ações dos personagens e estabelecer com eles uma interação, quer influenciando suas atitudes, pensamentos ou emoções, quer sofrendo eventuais transformações provocadas pelos personagens³⁶⁶. Para Zappella, o espaço assume um papel narrativo real e pode desempenhar várias funções: definir os eventos em um sentido geográfico, histórico ou social; criar ambiente; apresentar um personagem; expressar ou agir como um pano de fundo para os humores de um personagem³⁶⁷. Na narrativa bíblica, o espaço é o ambiente em que os personagens atuam e visa essencialmente o andamento da trama. Segundo S. Bar-Efrat, a história bíblica é inteiramente dedicada à criação de um sentido de tempo que flui contínua e rapidamente e isso é inevitavelmente alcançado à custa da definição do espaço. Sendo fundamentalmente estático e imutável, o espaço é um elemento estranho na narrativa bíblica, baseada principalmente na apresentação de desenvolvimentos que são uma função do tempo³⁶⁸.

Sobre o elemento tempo, pode indicar o início, a continuação, a conclusão ou a repetição de um episódio, aqui utilizado para a delimitação da narrativa³⁶⁹. Também constitui o pano de fundo em que se desenvolverá o enredo. A época histórica em que se desenvolve a narrativa nem sempre coincide com o tempo real

³⁶⁹ DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 70.

narrativo, os personagens são divididos em principais e secundários. Levando em conta as interações que se estabelecem entre eles, determinam o sistema de personagens que inclui os diferentes papéis: protagonista, antagonista, ajudante, objeto de desejo.

protagonista, antagonista, ajudante, objeto de desejo.

366 Para GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, E. M., Comunicação e pragmática na exegese bíblica, p.
27-28, a interação comunicativa se manifesta sobretudo no reconhecimento, por parte do destinatário, a intenção comunicativa pretendida pelo emissor da mensagem. Com efeito, o princípio de cooperação supõe que o destinatário de determinada mensagem, mesmo quando – e é a maioria das vezes – se encontra diante de uma violação das regras conversacionais, acione uma série de mecanismos inferenciais que tornem possível reconhecer a intenção comunicativa do falante.

³⁶⁷ De acordo com GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 27, assim como as personagens, o espaço pode ser caracterizado mais detalhadamente em trechos descritivos, ou as referências espaciais podem estar diluídas na narração. De qualquer maneira, é possível identificar-lhe as características. O termo *espaço*, de um modo geral, só dá conta do lugar físico onde ocorrem os fatos da história; para designar um "lugar" psicológico, social, econômico etc, empregamos o termo *ambiente*. Os autores BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 184; ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 124 e REUTER, Y., A análise da narrativa, p. 51-52 indicam que os eventos são considerados únicos em virtude de sua posição nas coordenadas de tempo e espaço. Essas categorias também dão à narrativa uma dimensão de realidade. A ação da maioria das narrativas bíblicas ocorre lugar dentro de uma estrutura bem definida de tempo e espaço.

³⁶⁸ Para BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 196; REUTER, Y., A análise da narrativa, p. 51-52, a narrativa bíblica se apressa para acompanhar o rápido desenvolvimento dos eventos. Consequentemente, a Bíblia não nos fornece uma descrição minuciosa dos espaços, porque assim o fluxo do tempo narrativa continua seu progresso ininterruptamente.

da obra. Além disso, é preciso considerar as categorias de tempo cronológico³⁷⁰ e tempo psicológico³⁷¹. Para Fokkelman, a linguagem guarda uma relação essencial com o tempo, pois as palavras se sucedem. A matéria-prima da narrativa, a linguagem, faz da literatura uma arte temporal. A arte narrativa até transforma isso em uma questão de princípio³⁷². Uma narrativa não pode existir sem o tempo, com o qual tem uma dupla relação: ela se desenrola no tempo, e o tempo passa dentro dela³⁷³.

Narrador é um componente literário e sem o qual não existe narrativa, pois ele é o elemento estruturador da história. As variantes de narrador podem ser inúmeras, uma vez que cada autor cria um narrador diferente para cada obra. Contudo, é bom que se elucide que o narrador não é o autor, mas uma entidade ficcional, isto é, uma criação linguística do autor, e, portanto, só existe no texto³⁷⁴. O narrador é uma categoria *a priori*, por assim dizer, constituindo o único meio pelo qual podemos compreender a realidade que existe dentro de uma narrativa. A natureza dessa realidade e a essência do mundo narrativo, com seus personagens e eventos e, acima de tudo, seu significado, depende inteiramente do narrador. Consequentemente, o caráter dos narradores e a maneira como eles exercem sua

³⁷⁰ Tempo cronológico é o nome que se dá ao tempo que transcorre na ordem natural dos fatos do enredo, isto é, do começo para o final; ligado ao enredo linear, que não altera a ordem em que os fatos ocorreram. Chama-se cronológico porque é mensurável em horas, dias, meses, anos, séculos. Para se compreender melhor essa categoria de tempo, pode-se imaginar uma história desenvolvida que narra os fatos na ordem em que eles ocorreram; GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 24-25; FOKKELMAN, J.P., Reading Biblical Narrative, p. 35; ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 15.

³⁷¹ Tempo psicológico é o nome que se dá ao tempo que transcorre numa ordem determinada pelo desejo ou pela imaginação do narrador ou das personagens, isto é, altera a ordem natural dos acontecimentos. Está, portanto, ligado ao enredo não linear (no qual as ocorrências estão fora da ordem natural); GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 25.

³⁷² FOKKELMAN, J.P., Reading Biblical Narrative, p. 35; REUTER, Y., A análise da narrativa, p. 56-58.

³⁷³ Devido à natureza consecutiva da linguagem, que é o meio pelo qual as obras de literatura são transmitidas, a narrativa não pode ser absorvida de uma só vez e é comunicada por meio de um processo que continua no tempo; para acompanhar o desenvolvimento do enredo é necessário um certo tempo. A narrativa também requer tempo interno, pois os personagens e os incidentes existem dentro do tempo. Tudo o que muda no decorrer da narrativa, bem como tudo o que permanece estático, existe no tempo; BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 141; REUTER, Y., A análise da narrativa, p. 56-58.

³⁷⁴ GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 30; o que também é defendido por Zappella, o narrador é o responsável pela produção do discurso narrativo: enquanto o verdadeiro autor escreve, o narrador narra; consequentemente, o verdadeiro autor nunca deve ser sobreposto e confundido com o narrador, mesmo quando coincidem (como, por exemplo, numa história autobiográfica), permanecem sempre duas instâncias distintas; ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 27; a relação entre narrador e narrativa distingue-se pelo fato de o narrador estar, simplesmente, dentro da narrativa; ele é parte integrante da obra, um de seus componentes estruturais, até mesmo um dos mais importantes.; BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 13-14.

mediação narrativa é de suprema importância. A melhor forma de abordar os narradores e seus modos narrativos é examinando o ponto de vista a partir do qual eles observam os acontecimentos e através do qual expressa-se a relação entre eles e o mundo narrativo³⁷⁵.

Enredo é o componente narrativo que trata do conjunto dos fatos de uma história conhecido por muitos nomes: fábula, intriga, ação, trama, história. O termo mais largamente conhecido e difundido: enredo. São duas as demandas a se observar no enredo: sua estrutura (as partes que o compõem) e sua natureza ficcional³⁷⁶. Se os personagens são a alma da narrativa, o enredo é o corpo. Consiste em um sistema organizado e ordenado de eventos, arranjados em sequência temporal. Em contraste com a vida, o enredo de uma narrativa é construído de uma cadeia significativa de eventos interconectados. O enredo serve para organizar os acontecimentos de forma a despertar o interesse e o envolvimento emocional do leitor, ao mesmo tempo em que confere significado aos acontecimentos³⁷⁷. Nas

³⁷⁵ Para uma detalhada explanação sobre os diversos tipos de narradores e suas peculiaridades narrativas, BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 13-14 desenvolve uma investigação minuciosa sobre o assunto. Um primeiro tipo de narradores são os que sabem tudo sobre os personagens e estão presentes em todos os lugares, ao contrário de narradores cujo conhecimento é limitado. Aquele vê através de paredes sólidas em cantos secretos, até mesmo penetrando nos recessos ocultos da mente das pessoas. Estes últimos observam as coisas de fora, vendo o que as pessoas fazem e ouvindo o que elas dizem, deixando-nos tirar conclusões sobre sua vida interior. Um segundo tipo caracteriza-se por narradores que se intrometem na história, adicionando comentários e explicações, e cuja existência é evidente, em oposição a narradores que tendem a ser silenciosos e discretos. Um terceiro tipo de narrador são os que relatam o que acontece de uma perspectiva remota, oferecem uma visão ampla e panorâmica, em oposição aos narradores que estão próximos dos acontecimentos, retratando-os com o mínimo de mediação, apresentando cenas e deixando os personagens falarem por si. Um quarto tipo são os narradores que observam as coisas de cima, parecendo pairar sobre os personagens, ao contrário de narradores que olham os acontecimentos do ponto de vista de um dos participantes, e o quinto tipo de narrador são os neutros ou objetivos em oposição a narradores que adotam uma atitude definida sobre o que estão relatando. O modo de narração dos primeiros será profissional, factual e desprovido de envolvimento pessoal, enquanto o dos últimos demonstrará aprovação ou desaprovação, aceitação ou rejeição, elogio ou censura e, talvez, até identificação ou repulsa. ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 27-29 e GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 31-33 também descrevem sobre os tipos de narradores numa perspectiva relacionada.

³⁷⁶ GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 11-12.

³⁷⁷ BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 93. De acordo com FOKKELMAN, J.P., Reading Biblical Narrative, p. 73, muitas histórias bíblicas consistem em uma combinação ou alternância bem planejada de relato e fala: existem algumas sequências de subações apresentadas pelo narrador, que se alternam com sequências de orações contendo discurso direto, ou seja, texto de personagem. Para FLUDERNIK, M., An Introduction to Narratology, p. 29, embora os narratologistas do discurso tenham se concentrado principalmente no nível do discurso da narrativa, o nível da história em si é igualmente importante. Aqui, não se está preocupado com os eventos em si, mas com o enredo, com a história logicamente estruturada e suas motivações.

narrativas, personagens e cenários geralmente aparecem em passagens descritivas³⁷⁸.

A partir dos elementos acima descritos, passa-se, agora, a associá-los à perícope lucana aqui em estudo. Os personagens da narrativa são os dois homens, um fariseu (Lc 18,10b) e o outro um cobrador de impostos (Lc 18,10c), que sobem ao Templo para orar. Este é o espaço que estão a ocupar (Lc 18,10a). Conforme é desenvolvido por Gancho, o tempo conhecido da narrativa é o psicológico³⁷⁹, ao considerar as situações vividas por um cobrador de impostos do ano 80-85, pois, dificilmente, um coletor de impostos e um fariseu ocupariam o mesmo lugar, mesmo sendo este um recinto comum de oração³⁸⁰. O narrador do texto é o próprio Jesus lucano, que descreve tal história para uma plateia – alguns que estavam "convencidos de serem justos" (Lc 18,9b). Ou seja, o texto se desenvolve em 3ª pessoa. Quanto ao enredo, a narrativa acontece com uma introdução que é também a apresentação do problema: "πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι, καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιπούς, τὴν παραβολὴν ταύτην·/alguns que, convencidos em si mesmos que são justos, e desprezavam os outros, esta parábola" (Lc 18,9bc). A introdução ainda revela o local em que se desenvolverá a narrativa, e os personagens que a compõem.

O desenvolvimento do enredo da narrativa apresenta ambos os personagens no Templo, mas, nesta parte, surge um problema que agita a harmonia da descrição quando um dos homens que estão a orar começa a orar "a si mesmo, estas coisas: 'Deus, dou-te graças; porque não sou como os outros homens: gananciosos, injustos, adúlteros, e nem como este coletor de impostos" (Lc 18,11b.c.d.e.). O enredo expõe, ainda, elementos de sua prática religiosa que destacam, na verdade,

³⁷⁸ De acordo com FLUDERNIK, M., An Introduction to Narratology, p. 29, embora os narratologistas do discurso tenham se concentrado principalmente no nível do discurso da narrativa, o nível da história em si é igualmente importante. Aqui, não se está preocupado com os eventos em si, mas com o enredo, com a história logicamente estruturada e suas motivações.

³⁷⁹ GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 25 aponta que esse é o nome que se dá ao tempo que transcorre numa ordem determinada pelo desejo ou pela imaginação do narrador ou das personagens, isto é, altera a ordem natural dos acontecimentos. Está, portanto, ligado ao enredo não linear (no qual os acontecimentos estão fora da ordem natural).

³⁸⁰ JEONG, J. Y., The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel, p. 148. Além disso, segundo BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 253, o tempo dos verbos também varia e desloca do presente para o futuro a realidade contemplada: a justificação presente (tal é o valor do particípio perfeito passivo, "δεδικαιωμένος/justificado" Lc 18,14b) é substituído por uma elevação que se espera para o indicativo futuro passivo (ὑψωθήσεται/"exaltado" Lc 18,14d). Finalmente, o ditado recorre às categorias de cima e abaixo, ausentes tanto na sentença formulada no v.14a como na própria parábola (v.10-13).

o modo como o fariseu se relaciona com sua própria divindade: "Jejuo duas vezes por semana, dou o dízimo de todas as coisas que adquiro" (Lc 18,11a.b.). O desfecho é a parte mais intrincada da narrativa, pois o personagem principal se arrisca para conseguir resgatar uma paz maior do que aquela do início da história narrada: "Eu vos digo: este desceu justificado para sua casa, e não aquele. Porque todo o que se exalta, será humilhado, mas o que se humilha exaltado" (Lc 18,14a.b.c.d.). Dessa forma, a análise narrativa significa que acontecimentos/ações devem suceder-se na ordem em que aconteceram; as causas devem preceder as consequências, e as oposições contrárias ou contraditórias devem aparecer com clareza, como, por exemplo, a oposição entre o estado inicial e o resultado final³⁸¹.

Porém, a análise narrativa da perícope em estudo revela alguns detalhes que necessitam ser ratificados com cuidado em relação aos seus aspectos próprios, como: quem fala? Com quem se fala? De que ou de quem se fala? De onde se fala? Por que se fala? Como se fala? De que época se fala? Ou seja, em Lc 18,9-14, quem fala é o narrador que se dirige a um leitor/ouvinte. O narrador lucano assume a função de narrador parcial³⁸² ao indicar, na parábola, uma predileção pela atitude do cobrador de impostos. Nesta parábola, como já citado, fala-se daqueles "convencidos de serem justos" (Lc 18,9b). Mais do que o local de onde se fala, o texto está situado na chamada Subida para Jerusalém, caminho este iniciado em Lc 9,51 e que se concluirá em Lc 19,27³⁸³. O como se fala está ligado ao modo que se

³⁸¹ Na análise propriamente, o texto pode ser estudado sob o aspecto da sequência das ações e sob o dos vetores de ação, de acordo com EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 123.

³⁸² GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 32 pontua que narrador "parcial" é o narrador que se identifica com determinado personagem da história e, mesmo não o defendendo explicitamente, permite que ele tenha mais espaço, isto é, maior destaque na história.

³⁸³ Como apontam diversos estudiosos sobre o Evangelho segundo Lucas, entre eles RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 179; FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 177-184, este Caminho rumo a Jerusalém, inspirado em Mc 10,1-52, mais do que uma rota geográfica é um itinerário teológico, no qual o Jesus lucano vai "nutrindo", neste percurso, a comunidade de fé, na qual os discípulos precisarão corrigir uma mentalidade nacionalista e fanática, revelando-lhes que o fim do Homem, (título que Jesus aplica a si mesmo, a fim de evitar o termo "Messias" carregado de conotações político-religiosas alheias à sua missão libertadora), era iminente e que não corresponderia ao que se esperava dele, mas que seria entregue às autoridades judaicas e condenado pelos romanos, mas que, apesar de tudo, ressuscitaria da morte. Segundo BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 40 e GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. Uma leitura linguística e teológica de Mc 10,46-52, p. 6, aqui começa a segunda parte do Evangelho. Até agora Jesus, o Messias de Israel, curou e pregou na Galileia. Se manifestou como o médico, o salvador, o rei, o filho de Deus. Os anúncios da Paixão (Lc 9,22-44), assim como o relato da Transfiguração (Lc 9,28-36). Estes relatos nos ensinaram que este caminho levará à agonia e ao martírio deste Messias destinado a ser o Messias que sofre (At 26). Esta segunda parte é introduzida solenemente (Lc 9,51).

fala. Conforme ficou destacado no item das Formas verbais, Jesus não se vale dos imperativos³⁸⁴, o modo com o qual Jesus se dirige aos discípulos neste percurso está mais ligado ao diálogo e à exortação do que à ordem impositiva. A mensagem, enquanto códigos linguísticos e imagéticos, está situada no contexto histórico literário do ano 80-85 d.C.

O modo lucano de narrar se vale de imagens³⁸⁵, também chamado de mimese³⁸⁶. O relato é um veículo pelo qual se estabelece a comunicação entre um emissor (narrador) e um receptor (ouvinte/leitor). Ou seja, tem-se um emissor que dirige uma mensagem, valendo-se de códigos linguísticos e imagéticos, a um receptor, dentro de um contexto histórico e literário. Tais códigos linguísticos e imagéticos precisam ser conhecidos pelo destinatário, do contrário a comunicação não se estabelece. Ou seja, a narração deve ser entendida como ato comunicativo³⁸⁷. Dessa forma, o objetivo da análise narrativa é estudar as estratégias usadas no

O relato da viagem (Lc 9,51–19,27) começa com uma história única, mais resumida do que contada, que anuncia, como numa parábola, a nova e trágica orientação deste destino.

³⁸⁴ Há apenas uma ocorrência em Lc 18,13d: ἱλάσθητί, imperativo aoristo passivo 2ª p. singular de iλάσκομαι. Uma súplica feita pelo coletor de impostos: "Deus, tem piedade de mim, pecador".

³⁸⁵ Segundo L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 165, é um novo jogo de figuras paralelas e opostas, duas personagens típicas. A introdução redacional apresenta logo uma chave de leitura que pode parecer supérflua. Seu interesse consiste em mostrar novamente a tendência de Lucas de sublinhar o caráter polêmico de muitas parábolas (Lc 14,7; 15,1-3). Como em outras narrativas, também aqui o termo "parábola" inclui uma ilustração direta da intenção, uma narração que oferece o exemplo de atitudes a imitar ou a proscrever.

³⁸⁶ REUTER, Y., A análise da narrativa, p. 60 revela que a narração é menos aparente, para dar ao leitor a impressão de que a história se desenrola, sem distância, diante dos seus olhos, como se ele estivesse no teatro ou no cinema. Constrói-se, assim, a ilusão de uma presença imediata.

³⁸⁷ De acordo com ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 22-23 e EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 121, como em qualquer comunicação, a comunicação literária não pode prescindir dos atos comunicativos estabelecidos e que podem ser assim resumidos: o emissor é aquele do qual origina-se o ato comunicativo, ou seja, transmite a mensagem. O destinatário é aquele a quem se destina o ato comunicativo, aquele que recebe a mensagem. O ato de comunicação, para ser tal, deve terminar com o recebimento da mensagem pelo destinatário, sob pena de nulidade da mensagem. A mensagem é o conjunto de informações enviadas pelo remetente ao destinatário. O código é o conjunto de signos (e suas regras para combiná-los) usados para comunicar. Para ser compreendida, a mensagem deve ser formulada por meio de um código (seja verbal ou não verbal) conhecido tanto pelo remetente quanto pelo destinatário. Formular uma mensagem em um código é uma operação de codificação; entendê-lo, ou seja, interpretá-lo, é uma operação de decodificação; transportar uma mensagem de um código para outro é uma operação de transcodificação. O canal é o meio físico utilizado para a transmissão do sinal do emissor ao receptor. O contexto é o quadro geral da informação e dos conhecimentos linguísticos, históricos, culturais e situacionais, que, sendo comuns tanto ao emissor como ao destinatário, permitem a exata compreensão da mensagem. O conhecimento do código não é suficiente para garantir a compreensão da mensagem; a mensagem decodificada deve estar relacionada a um conjunto de informações possuídas pelo destinatário (comuns ao emissor) e, só assim, a compreensão é possível;; segundo MEYNET, R., Treatise on Biblical Rhetoric, p. 20-21, emissor, mensagem e destinatário estão relacionados no corpo da obra da Análise Retórica a três partes correspondentes: "composição", "contexto" e "interpretação"; GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, E. M., Comunicação e pragmática na exegese bíblica, p. 56-57.

relato, percebendo as modalidades que o narrador empregou para realizar sua comunicação com um destinatário/receptor, seja este real ou ideal na transmissão de sua mensagem. Em síntese, a análise narrativa se preocupa com as estratégias de comunicação³⁸⁸. Além disso, estuda os textos no aspecto das ações/sequências de ações narradas, dos agentes introduzidos e das relações existentes entre eles. A análise narrativa quer individuar os meios linguísticos utilizados pelo narrador³⁸⁹. Ainda na relação existente entre emissor e destinatário, passa-se à perspectiva da análise pragmático-linguística do texto.

3.10 Análise pragmático-linguística de Lc 18,9-14

A análise pragmática³⁹⁰ tem por finalidade saber quais interesses tinha o autor sagrado na compilação de certa narrativa. Busca entender quais são os porquês de se redigir um texto. Quando aplicada às ciências bíblicas, será a leitura que examina, por meio de perguntas, as intenções do autor sagrado quando da redação de tais textos, bem como qual o escopo que almejava que seus ouvintes assumissem. Isso significa dizer que a pragmalinguística indaga a finalidade comunicativa textual e pesquisa o objetivo visado. Ou seja, a pragmalinguística parte do pressuposto que, por meio de sua obra, o autor/emissor tem uma intenção de efeito no leitor/destinatário e tenta realizá-lo, direcionando a recepção por parte dos destinatários. Assim, a análise pragmático-textual busca saber os elementos de direcionamento que o autor utiliza para produzir os resultados em seus leitores³⁹¹.

³⁸⁸ FLUDERNIK, M., An Introduction to Narratology, p. 1; ZAPPELLA, L., Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 10; GANCHO, C. V., Como analisar narrativas, p. 45; BAR-EFRAT, S., Narrative Art in the Bible, p. 11; DERMEYER, D., Principios hermenéuticos y metodológicos de la exegesis pragmático-linguística, p. 126.

³⁸⁹ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 117.

³⁹⁰ Nos três modelos da teoria da comunicação, tem-se falado da linguagem como ação (primeiro modelo) ou interação (segundo e terceiro modelos). No entanto, na linguística, e em geral nas ciências da comunicação, um setor examina precisamente as ações que se realizam por meio da linguagem. Essa ciência é chamada de "pragmática". Essa forma analítica também pode ser chamada de pragmático-linguística, bem como de análise pragmático-textual e, ainda, de pragmalinguística. Pragma, em grego πραγμα, significa "ação"; GRILLI, M; DORMEYER, D., Palavra de Dios em Lenguaje humano, p. 17; no âmbito da pragmática, ela não é atribuível a uma única disciplina, mas se configura como um terreno interdisciplinar. Linguística, sociologia, psicologia, narrativa, retórica, antropologia, todas são áreas que se interessam pela pragmática e, ao mesmo tempo, constituem os âmbitos nos quais a pragmática se move. GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, E. M., Comunicação e pragmática na exegese bíblica, p. 25.

³⁹¹ SCHNELLE, U., Introdução à Exegese do Novo Testamento, p. 60.

Podemos dizer que a análise pragmática se interessa pela função dinâmica dos textos³⁹² e, consequentemente, pelas ações deles derivadas.

A análise pragmática deriva das intuições feitas principalmente por Austin que, em sua obra, desenvolve o conceito de Ato performativo em oposição ao de Ato constatativo³⁹³. A fim de descrever as enunciações performativas, Austin menciona inicialmente três características, cada uma das quais é discutida, em seguida, de maneira crítica³⁹⁴. As três características da performatividade foram, em um segundo momento, criticadas e revisitadas pelo próprio Austin³⁹⁵, resultando na integração da Teoria da performatividade a uma teoria mais ampla chamada de Teoria dos atos linguísticos. Na primeira das considerações de Austin, podem-se já identificar dois âmbitos importantes em torno dos quais se articulará a própria teoria: um diz respeito às dimensões sociais e institucionais da linguagem; o outro, às bases sobre as quais se pode identificar os Atos performativos³⁹⁶.

-

denomina tal tipo de enunciação de "enunciação performativa", "frase performativa" ou,

³⁹² VAN DIJK, T., Testo e contesto, p. 68; a pragmática parte de uma suposição fundamental: que, dentro de uma determinada situação comunicativa, os interlocutores não apenas formulam frases com uma boa estrutura morfossintática e/ou semântica, mas também realizam ações efetivas, ou seja, "atos" chamados de "atos linguísticos" (o termo técnico inglês é: speech acts). Esses atos constituem a unidade básica do estudo da linguística pragmática. Os atos linguísticos são numerosos e de diferentes tipos: uma informação, uma constatação, uma promessa, uma petição, etc., são atos linguísticos; GRILLI, M; DORMEYER, D., Palavra de Dios em Lenguaje humano, p. 18; NOEDA, B, S., La dimensión pragmática de la lingüística del texto, p. 306; BACH, K., Speech Acts and Pragmatics, p. 147; RODRIGUEZ, V. V., Pragmática Lingüística, p. 243. Segundo WITTGENSTEIN, L., Investigações filosóficas, p. 30, o significado de uma palavra é o seu uso individual, livre, bem como socialmente regulado – na linguagem; as expressões verbais adquirem seu significado apenas em relação às atividades, ou "jogos de linguagem", das quais fazem parte. ³⁹³ De acordo com AUSTIN, J. L., How to do things with words, p. 3-7 e OBARA, E. M., Teoria degli atti linguistici, p. 87, considera-se Ato performativo quando se executa uma ação no próprio ato de proferir um enunciado. E o Ato constatativo corresponde a uma asserção. A diferença entre os dois tipos de Ato pode ser identificada com extrema facilidade: por exemplo, a seguinte frase: "Eu preparo o almoço" não constitui, em si, o ato de cozinhar; já a frase: "Eu agradeço" constitui um verdadeiro e autêntico ato de agradecimento. Em casos como este último, apenas dizer que se vai realizar uma ação corresponde a realizá-la efetivamente. Justamente por essa razão, Austin

simplesmente, "um performativo".

394 AUSTIN, J. L., How to do things with words, p. 4-38 afirma que a 1ª característica faz referência às enunciações constativas as quais descrevem os estados de coisa, de acontecimentos, de processos ou atos, com as enunciações performativas se executam atos, ou seja, cumprem-se ações; a 2ª particularidade das enunciações performativas diz que não é correto falar de verdade (ou de falsidade) do enunciado através de cujo proferimento a enunciação se realiza; para elas, pode-se apenas falar de sucesso (ou de insucesso) da enunciação e a 3ª característica de uma enunciação performativa consiste no uso de um enunciado não negativo, com o verbo na primeira pessoa do presente do indicativo.

³⁹⁵ Austin (1911-1960) não deixou muitos escritos, o mais famoso How to do things with words (1962) é póstumo e não foi escrito diretamente pelo autor, mas tirado das aulas dadas em Harvard em 1955, segundo aponta OBARA, E. M., Teoria degli atti linguistici, p. 87.

³⁹⁶ De acordo com OBARA, E. M., Teoria degli atti linguistici, p. 88-89, no que tange às dimensões social e institucional da linguagem, pode-se observar como o interesse inicial de Austin está focalizado em enunciados performativos particulares, relacionados a procedimentos específicos e convencionais no plano social (portanto, socialmente reconhecidas e aceitas, como o desculpar-se,

Considerando a argumentação a partir do olhar da pragmático-linguística, aquele que produz um texto insere as próprias intenções dentro do próprio texto e prescreve um percurso ou vários percursos de leitura: cria-se, portanto, uma representação de um leitor-modelo adequado às próprias intenções ou exigências do autor. Essas intenções, inscritas como rastros a serem percorridos como um caminho dentro do texto, se configuram enquanto processos de cooperação entre autor e leitor³⁹⁷. Segundo Eco, o autor modelo é uma voz que fala afetuosamente (ou imperiosamente ou dissimuladamente). Essa voz se manifesta como estratégia narrativa, como conjunto de instruções que nos são dadas a cada passo e a que devemos obedecer quando decidimos comportar-nos como leitor-modelo³⁹⁸. Sintetizando, o autor modelo, como estratégia textual, tende a produzir certo leitor modelo, razão por que autor modelo e leitor modelo outra coisa não são senão duas faces da mesma estratégia narrativa³⁹⁹.

-

o apostar etc.); procedimentos que preveem, portanto, o uso de enunciados bem definidos e a verificação de circunstâncias idôneas, e que são realizadas com o fito de obter efeitos preestabelecidos. Segundo esta perspectiva, a linguagem como tal é considerada uma instituição social e serve intentando realizar atos específicos, regulados por normas, convenções e costumes. No que tange ao segundo âmbito, as bases sobre as quais visa distinguir os performativos, Austin detém-se na categoria dos performativos explícitos, diretos, que veiculam de maneira bastante inequívoca o tipo de ação que um falante executa ao proferir um enunciado. Sua investigação, aqui, leva em consideração principalmente a utilização dos verbos performativos, como: "prometer", "informar", "pedir", "apostar" etc., que, no momento em que são proferidos dentro de um enunciado, realizam determinada ação linguística.

³⁹⁷ OBARA, E. M., Teoria degli atti linguistici, p. 36-37. Para Grilli, a comunicação não é simples troca de pacotes já confeccionados, mas tem características de interatividade, negociabilidade... em suma, tem características pragmáticas e não puramente semânticas. Informar, persuadir, endereçar... são atos linguísticos mediante os quais o emissor age sobre o destinatário não puramente em termos de "representação" do mundo, mas em termos de transformação do universo cognoscível. A comunicação supõe, de um lado, a disponibilidade dos interlocutores para fazer-se compreender e para encontrar os canais que tornem possível a permuta; de outro, para acolher as mensagens enviadas, procurando reconhecer-lhes a unidade de superfície e a de profundidade, para explicitarlhes as implicações, para preencher as lacunas. O intérprete é chamado a uma cooperação que acione uma série de mecanismos inferenciais que justifiquem a aparente violação dos códigos interacionais. ³⁹⁸ ECO, U., Lector in fabula, p. 60-62. Da mesma forma, continua Eco, o autor nada mais faz do que uma estratégia textual capaz de estabelecer correlações semânticas: significa que, no contexto deste texto, o termo terá que assumir uma certa extensão enquanto se abstém intencionalmente de dar uma descrição intencional. O Leitor Modelo é um conjunto de condições de felicidade estabelecidas textualmente que devem ser satisfeitas para que um texto seja totalmente atualizado em seu conteúdo potencial.

³⁹⁹ GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 37-38 aponta que o leitor-modelo é o leitor que se move interpretativamente como o autor se moveu generativamente. O leitor-modelo é criado com o texto, aprisionado nele e goza da liberdade que o texto lhe concede. Em todo caso, a cooperação textual realiza-se principalmente entre duas estratégias: aquela que se manifesta com um conjunto de instruções, condições, autorizações... e uma estratégia que se move obedecendo àquele conjunto de condições textualmente estabelecidas, que satisfazem as potencialidades de um texto.

Para Dormeyer, ao se falar de estratégia textual, vinculada à pragmalinguística, é preciso considerar, do ponto de vista literário, o quadro narrativo composto de relatos particulares que contêm uma sucessão de acontecimentos e de ações. Cada relato é organizado com a ajuda de agentes das ações, com fatores espaciais e temporais. O espaço é o pressuposto do acontecimento relatado, que possibilita às figuras do relato que, juntas, empreendam uma ação e a desenvolvam. O tempo constitui o segundo elemento estrutural que opera uma sucessão cronológica. Assim, surge, então, um mundo narrado. O início e o fim de uma seção narrativa são assinalados pela entrada e saída de cena de pessoas, bem como pelas indicações de lugar e tempo. Alguns trechos podem conter termos programáticos que determinam o tópico ou podem estar ligados a outros personagens por meio de palavras-chave. Dessa forma, o leitor é induzido a perceber tais sinais textuais, a relacioná-los, a compará-los, a distinguilos e, assim, esboçar uma interpretação⁴⁰⁰.

O objeto de estudo da pragmática são frequentemente textos (orais) destinados ao uso e provenientes da atualidade; por isso, o leitor, muitas vezes, dispõe já de um conhecimento extratextual. Ao aplicar a observação pragmática aos textos bíblicos se tomará em consideração que possuímos só o texto, ou seja, não sabemos quase nada sobre a realidade extratextual ou "quotidiana" da comunicação na época da sua redação. Portanto, a orientação dada ao leitor destinatário pode ser encontrada só a partir do texto mesmo. A análise pragmática dos textos escritos tenta responder à pergunta: por que e com que objetivo foi escrito tal texto? A expressão escrita, ou seja, o livro, se entende como instrumento que o autor utiliza para instaurar uma comunicação linguística, para influenciar o leitor segundo a situação e induzi-lo a um determinado comportamento. A teoria pragmática do texto considera a extensão de um texto como um "agir mediante o escrever", porquanto o texto pretende ou é capaz de incidir de modo eficaz sobre a relação entre autor e leitor e sobre o contexto situacional⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ DORMEYER, D., Principios hermenéuticos y metodológicos de la exegesis pragmático-lingüística, p. 126.

⁴⁰¹ Para EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 130-132, quem fala com um ouvinte ou remete uma mensagem escrita a alguém pretende influenciar o ouvinte/leitor: pretende sugerir determinadas considerações que o induzam a mudar de opinião ou o confirmem nas suas ideias, o movam a partilhar sentimentos, a assumir determinadas posições etc. Com a sua mensagem, quem fala busca "induzir o interlocutor a assumir um comportamento adequado a uma situação. Ou seja, o ouvinte deve reagir ao texto. As expressões linguísticas e textuais enquanto tentativas de influenciar o ouvinte/leitor constituem o objeto da assim chamada análise pragmático-linguística".

A linguística textual surgiu e se desenvolveu em resposta à necessidade de dar conta de certos fenômenos linguísticos para os quais as gramáticas não forneciam explicações adequadas⁴⁰². No entanto, deve-se reconhecer que a redescoberta da hermenêutica e a sua profundidade comunicativa trouxeram progressos indubitáveis para a área bíblica, bem como a redescoberta da linguagem enquanto ferramenta comunicativa e não mero instrumento informativo. Na perspectiva eclesial, a ênfase dada pelo Concílio Vaticano II na compreensão da Bíblia enquanto Palavra de Deus em linguagem humana⁴⁰³ é o reconhecido do caráter performativo da palavra em geral; no nível interpretativo, sublinham outro elemento do método histórico-crítico: a preocupação de salvaguardar a intenção do autor histórico ao redigir aquele determinado texto da forma (intentio auctoris) 404.

Assim, a análise pragmática parte da observação de que as expressões linguísticas, e, portanto, também os textos, devem ser consideradas não só do ponto de vista do conteúdo, assim como sob o aspecto das finalidades. Segundo o contexto da situação na qual se formula um enunciado ou para a qual se destina um texto, tal expressão pode produzir diversos efeitos. Dessa forma, a pragmática distingue entre o conteúdo da mensagem (proposição), a finalidade (função) e o efeito de um texto⁴⁰⁵.

3.10.1 Teoria dos Atos de fala

No contexto do estudo da língua, o termo "pragmática" foi usado pela primeira vez por dois filósofos da linguagem: Morris e Peirce, no final dos anos

⁴⁰² NOEDA, B, S., La dimensión pragmática de la lingüística del texto, p. 303-304.

⁴⁰⁴ De acordo com os autores, em GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, E. M., Comunicazione e pragmática nell'esegesi bíblica, p. 12-13 e GRILLI, M; DORMEYER, D., Palavra de Dios em Lenguaje humano, p. 10-11, a redescoberta destes três elementos deu origem a um conjunto de métodos e perspectivas que mudaram a forma de abordar o texto bíblico e depois se fundiram no já clássico documento, emitido pela Pontificia Comissão Bíblica em 1993, A Interpretação da Bíblia na Igreja. Este documento, no campo da análise semiótica, sublinha a importância da linguagem e dos mecanismos linguísticos para a compreensão da mensagem bíblica e destaca os consideráveis progressos que o método semiótico aplicado à Bíblia registrou após a feliz união com as ciências da linguagem.

⁴⁰⁵ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 132-133. Para GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 39, é natural que todo esse processo implique uma compreensão da troca comunicativa que não se exaure no que vem dito explicitamente, mas no que é pretendido. Semanticamente, muitos diálogos transgridem as regras da comunicação. A pragmática é necessária para que uma cooperação tenha êxito positivo. Entramos, assim, no complexo fenômeno textual no qual a pragmática desempenha papel fundamental.

1930 e início de 1940, como se desenvolverá mais a frente neste estudo. Morris, inclusive, é considerado um possível iniciador, pois publicou em 1938 uma monografia com o título *Foundation of the Theory os Sings*, que foi reimpressa em 1969 como *Foundations of the Unity of Science Towards na International Encyclopedia of Inified Science*, em oito volumes⁴⁰⁶. Os Atos de Fala ou os atos linguísticos constituem a unidade básica do estudo da linguística pragmática. Os Atos de Fala são numerosos e de diferentes tipos: uma informação, uma constatação, uma promessa, uma petição etc., são atos linguísticos ou Atos de Fala. Quem descobriu a categoria dos Atos de Fala e lhe deu sua específica importância dentro do processo comunicativo foi o filósofo da linguagem Austin, que – junto com Searle⁴⁰⁷ e Grice⁴⁰⁸ – é um dos filósofos que mais influenciou a pragmática moderna⁴⁰⁹.

A teoria dos atos linguísticos de Austin parte da distinção entre *atos locucionários* (do inglês *locutionary act*), *ilocutivo* ou *ilocucionário* (do inglês illocutionary act) e *perlocutivo* ou *perlocucionário* (do inglês *perlocutionary act*). Austin atribuiu ao ato locucionário a função de "dizer algo", ou seja, pronunciar um enunciado dotado de estrutura morfossintática (ato fonético e factivo) e de sentido (ato retético). Ao *ato ilocucionário*, considerado central, Austin atribuiu a função de "fazer algo", ou seja, efetuar uma modificação ou uma transformação no mesmo sujeito que emite o ato⁴¹⁰. Ao *ato perlocucionário*, Austin atribuiu a função de produzir os efeitos nos destinatários do discurso⁴¹¹. Esta simples referência aos principais atos linguísticos aponta para uma importante conclusão: em um determinado contexto, a comunicação está sujeita a variações de grau, que não

⁴⁰⁶ GRILLI, M; DORMEYER, D., Palavra de Dios em Lenguaje humano, p. 17.

⁴⁰⁷ J. R. SEARLE. How to do Things with Words. Londres: Oxford, 1969. Segundo GRILLI, M; DORMEYER, D., Palavra de Dios em Lenguaje humano, p. 19, Searle foi aluno de Austin em Oxford, sistematizou a teoria do mestre e ao mesmo tempo modificou a classificação dos atos linguísticos.

⁴⁰⁸. H. P. GRICE Studies in the Way of Words. MA: Cambridge, 1989.

⁴⁰⁹ Para GRILLI, M; DORMEYER, D., Palavra de Dios em Lenguaje humano, p. 18, a pragmática parte de uma suposição fundamental: que, dentro de uma determinada situação comunicativa, dois interlocutores não apenas formulam frases com uma boa estrutura morfossintática e/ou semântica, mas também realizam ações efetivas, ou seja, "atos" chamados de "atos linguísticos" (em inglês o termo é *speech acts*).

⁴¹⁰ Segundo GRILLI, M; DORMEYER, D., Palavra de Dios em Lenguaje humano, p. 18-19, um ato ilocucionário pronunciado em um determinado contexto tem o valor de execução do mesmo ato; por exemplo, quando se diz: "juro a verdade" faço uma declaração com a qual assumo a responsabilidade e o interlocutor tem o direito de esperar uma atitude coerente.

⁴¹¹ Se um indivíduo fizer uma pergunta a outrem, este terá que lhe responder; da mesma forma, a uma ordem imperativa, tenderá a ser obedecida por outrem, de acordo com GRILLI, M; DORMEYER, D., Palavra de Dios em Lenguaje humano, p. 18-19.

dependem unicamente da atitude do emissor, mas da força assertiva dos atos linguísticos emitidos⁴¹².

Com palavras simples, poderíamos dizer que a linguagem, em todas as suas manifestações possíveis, não serve apenas para expressar "como as coisas vão". Mas também para "mudar as coisas", insinuando dúvidas, perguntas, respostas etc. Consequentemente, a linguagem é dotada de um caráter pragmático⁴¹³. A pronúncia das palavras é, de fato, o incidente principal na performance do ato, cuja performance também é o objeto da enunciação. Em geral, é sempre necessário que as circunstâncias em que as palavras são proferidas sejam de alguma forma apropriadas, é muito comum que o próprio emissor falante ou outras pessoas executem certas outras ações, sejam "ações físicas" ou "mentais", ou mesmo atos de proferir outras palavras⁴¹⁴. Afirmar que os elementos linguísticos de um enunciado estão dotados de um valor pragmático significa dizer que cada componente linguístico tem uma notável importância para que a comunicação seja alcançada. A sua combinação, a ordem e a hierarquia textual fazem parte de uma determinada estratégia comunicativa destinada a obter um determinado efeito⁴¹⁵.

3.10.2 Carnap e Peirce

O vocábulo "texto" (do latim *textus* = tecido, entrançadora) diz que se trata de um conjunto de elementos ligados entre si. Pela unidade e a coerência da expressão se percebe se uma série de palavras ou de frases representa um ou mais textos: quando as palavras e as frases estão interligadas, a expressão é definida como um texto (unitário); quando, ao contrário, alguns elementos carecem de conexão, estamos na presença de diversos textos, ou de segmentos/fragmentos de textos, ou de uma sucessão sem sentido de palavras. Uma expressão linguística

⁴¹² Para GRILLI, M; DORMEYER, D., Palavra de Dios em Lenguaje humano, p. 19, isto significa reconhecer que uma determinada comunicação verbal não tem apenas uma função descritiva do objeto em questão, mas que outras funções como: a conativa, ou a imperativa, etc., por exemplo, impulsionam a aceitação de certas atitudes ou convicções.

⁴¹³ GRILLI, M; DORMEYER, D., Palavra de Dios em Lenguaje humano, p. 19.

⁴¹⁴ AUSTIN, J. L., How to do things with Words, p. 8.

⁴¹⁵ O que foi dito até aqui atesta também a importância para o leitor/ouvinte de saber reconhecer a estratégia de um texto, ou seja, aqueles aspectos fônicos, lexicográficos, sintáticos, contextuais, retóricos... que dão ao leitor/ouvinte não só as chaves para a compreensão do "sistema" que transmite, mas também as implicações pragmáticas desse sistema particular. O aspecto formal de um texto não é estranho à intencionalidade comunicativa, pelo contrário, como atestam GRILLI, M; DORMEYER, D., Palavra de Dios em Lenguaje humano, p. 20-21.

demonstra ser um texto quando as suas partes remetem umas às outras e só podem ser explicadas na sua relação mútua. Ou seja, o texto é tomado como um sistema no qual os elementos (palavras, frases, partes do texto, mas também conteúdos semânticos etc.) são correlatos entre si; as relações entre os elementos são ordenados segundo determinadas regras (gramaticais, lógicas etc.) e podem ser mais ou menos estreitas; cada elemento não precisa necessariamente estar ligado a cada um dos outros⁴¹⁶.

Carnap, em 1943 – seu livro seria publicado apenas em 1947 –, se propõe desenvolver um novo método de análise, a análise semântica. Uma técnica para analisar e descrever os significados das expressões linguísticas. Tal procedimento toma uma expressão, não a partir de sua associação terminológica a determinado objeto, mas a partir de uma *intenção* e uma *extensão*⁴¹⁷. Se dois predicadores se aplicam aos mesmos indivíduos – em outras palavras, se equivalem – às vezes é dito que eles têm a mesma *extensão*. Para Carnap, a *intenção* varia ainda mais do que a *extensão*. Parece estar mais de acordo com pelo menos um dos usos habituais para falar da mesma intenção no caso da equivalência. Essas convenções determinam apenas o uso das frases, pois "têm a mesma extensão" e "têm a mesma intenção". O que para muitos propósitos, isso é suficiente⁴¹⁸.

Para Carnap, o conceito de estrutura intencional é utilizado para dar interpretação das frases. Além disso, o mesmo conceito ajuda a resolver o chamado Paradoxo da Análise. Segundo o estudioso, a estrutura intencional, em contraste com a estrutura meramente sintática, oferece uma ordem de aplicação essencial, não ligada à ordem e à maneira ortográfica. Para Carnap, geralmente se deve exigir mais do que apenas a concordância nas intenções das sentenças⁴¹⁹. As principais

-

⁴¹⁶ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 25-26; GRILLI, M. Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 30.

⁴¹⁷ CARNAP, R., Meaning and Necessity, p. 5, após a análise de significado, como segundo tópico metodológico, desenvolve e discute a lógica modal, ou seja, a teoria das modalidades, como necessidade, continuidade, possibilidade, impossibilidade etc. Vários sistemas de lógica modal foram propostos por vários autores. Carnap, defende, no entanto, que não é possível construir um sistema satisfatório antes que os significados das modalidades sejam suficientemente esclarecidos. Para GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, E. M., Comunicação e pragmática na exegese bíblica, p. 25, o significado é sempre um significado em determinada situação. O contexto no qual é utilizado aquele determinado enunciado faz parte de seu significado. Em outras palavras, é difícil distinguir, em determinada mensagem, o que pertence ao sentido e o que pertence, ao contrário, às implicações subjetivas dos comunicantes. O sentido de um enunciado é composto do que é dito e do que é sugerido com o que foi dito.

⁴¹⁸ CARNAP, R., Meaning and Necessity, p. 18-19.

⁴¹⁹ De acordo com CARNAP, R., Meaning and Necessity, p. 59-60, os significados das palavras aqui são entendidos no sentido cognitivo. Ou seja, a palavra "significado" é aqui sempre entendida

conclusões das discussões deste estudioso podem ser brevemente resumidas na diferença entre as duas operações: entender o significado de uma dada expressão e investigar se e como ela se aplica ao estado atual do mundo. Sugere uma distinção entre dois fatores semânticos diferentes, que seu método tenta explicar pelos conceitos da intencionalidade e da extensão de uma determinada expressão⁴²⁰.

Peirce é um dos responsáveis pelos fundamentos semióticos da compreensão textual. Segundo Peirce, o semema é um texto virtual e o texto é a expansão de um semema. Essa indicação não é nova. É implícito (quando não é claramente explícito⁴²¹, talvez em contextos em que não se tenderia a procurá-lo) na teoria semiótica de Peirce, e é de fato consistente com sua perspectiva de uma semiose ilimitada e com a centralidade do conceito de interpretante⁴²². Para Peirce, interpretante é o conceito segundo o qual o signo dá origem na mente do intérprete (embora a presença de um intérprete real não seja necessária). Por isso, Peirce estuda o problema do interpretante, mais do que no quadro da Gramática Especulativa, no conjunto da Retórica Especulativa, que trata justamente das relações entre os signos e seus intérpretes. O interpretante é, então, o meio de representar, por meio de outro signo, o que o representante realmente seleciona de um dado objeto (ou seja, seu fundamento)⁴²³.

_

⁴²³ ECO, U., Lector in fabula, p. 31.

no sentido de "significado designativo", às vezes também chamado de "cognitivo", "teórico", "referencial" ou "informativo", distinguindo-se de outros componentes de significado, por exemplo, significado emotivo ou motivador. Assim, Carnap lida apenas com sentenças declarativas e suas partes; a equivalência de sentenças não é suficiente, será necessário que, pelo menos, alguns dos designadores de componentes sejam equivalentes, ou seja, que as estruturas intencionais sejam semelhantes ou ao menos semelhantes.

⁴²⁰ CARNAP, R., Meaning and Necessity, p. 202. Para GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, E. M., Comunicação e pragmática na exegese bíblica, p. 27, uma das conclusões que esclarece a natureza e as tarefas da pragmática é que as expressões da linguagem não têm vários significados, mas apenas um; no entanto, a mesma expressão, conforme o uso que dela se faz, pode comunicar conteúdos diversos. Outra possível conclusão é que ela se ocupa da influência do contexto sobre a palavra, ou seja, das informações a respeito da situação e dos diversos componentes do discurso; de outra forma, ela também estuda a influência da palavra sobre o contexto, na medida em que os falantes se servem da linguagem para modificar a situação do discurso, e, de modo particular, para influenciar as crenças e as ações de seus interlocutores.

⁴²¹ Para maiores informações sobre sinais implícitos e explícitos no texto, ver DORMEYER, D; Lectura de Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa, p. 124.

⁴²² ECO, U., Lector in fabula, p. 27-28 revela que Peirce forneceu esta definição do interpretante: "Um signo representa algo em relação à ideia que ela produz ou modifica. Um signo é algo que representa alguém no lugar de algo em algum aspecto ou capacidade. Dirige-se a alguém, ou seja, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente, ou talvez, um signo mais desenvolvido. O signo representa seu próprio objeto. Representa esse objeto não em todos os aspectos, mas em referência a um tipo de ideia, que algumas é denominado como "fundamento da representação".

Para Peirce, um signo, ao produzir uma série de respostas imediatas, estabelece gradativamente um hábito, uma regularidade de comportamento do intérprete. Um hábito é uma disposição de agir de forma semelhante em circunstâncias semelhantes no futuro, e o Interpretante Final de um signo é esse hábito como resultado. O que significa dizer que a correspondência entre o significado e o representamento assumiu a forma de uma lei; mas, isso também equivale dizer que entender um signo é aprender o que precisa ser feito para produzir uma situação concreta na qual a experiência perceptiva do objeto, ao qual o signo se refere, possa ser obtida. Não apenas. A categoria de "hábito" tem um duplo significado, psicológico e cosmológico. Um hábito é também uma regularidade cosmológica, até mesmo as leis da natureza são resultado de hábitos adquiridos e todas as coisas tendem a adquirir hábitos. Assumir um hábito é estabelecer um modo de ser ordenado e regulado⁴²⁴.

3.10.3 Sentido e função própria da perícope no projeto lucano *ad Theophilum* e seu impacto e relevância para as comunidades cristãs

Para atingir o objetivo deste item, antes de mais nada é preciso perceber as características literárias que perpassam o prólogo lucano, reconhecido pelo grego de alto nível utilizado no relato, bem como a sua finalidade. Em outras palavras, qual o sentido e função da perícope e do seu impacto para as comunidades que aderiram ao projeto jesuânico. Segundo L'Eplattenier, o hagiógrafo estaria a anunciar um texto didático de gênero literário particular. E, com isso, parece se tratar não tanto do ensinamento dos filósofos que propõem a discussão teórica de verdades a serem descobertas, nem das teorias dos mestres de sabedoria que apontavam para uma doutrina ética ou espiritual. O ensinamento lucano toma a forma de narrativa⁴²⁵.

1

⁴²⁴ Com tais observações feitas, leva-se, portanto, a rever uma noção de interpretante. Este não apenas entendido como uma categoria de uma teoria semântica, mas também como uma categoria de uma semiótica que considera a pragmática entre seus ramos, de acordo com ECO, U., Lector in fabula, p. 43-44.

⁴²⁵ Segundo L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 9-10 e FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 32, a exemplo de seus predecessores, o autor lucano se propõe escrever uma narração. Literalmente, "διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων/uma narração das coisas feitas (pragmata) entre nós" (Lc 1,1). Com isso, anuncia-se um texto de caráter "pragmático", e não uma instrução teórica. Nesse sentido, deve-se estar atento a tudo o que se diz respeito "à prática" das pessoas, especialmente do protagonista, Jesus. Resumindo seu primeiro livro, na introdução do segundo, o autor sagrado lembra que "ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὧ Θεόφιλε,

O autor sagrado indica a razão de ser do trabalho empreendido. Dedicada a Teófilo⁴²⁶, a obra tem uma explícita finalidade: que esse "Θεόφιλε/amigo de Deus", desconhecido de outras fontes, "ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης, λόγων, τὴν ἀσφάλειαν/para [que] verifiques a solidez dos ensinamentos que recebeste" (Lc 1,4). Para L'Eplattenier, o leitor visado, do qual Teófilo é o protótipo⁴²⁷, já recebeu o ensinamento cristão que deve tê-lo levado à uma vida de comunidade. O autor lucano oferece uma obra elaborada, a qual vai permitir-lhe tomar consciência em relação a essa primeira catequese oral, verificá-la e aprofundá-la por uma reflexão pessoal⁴²⁸. Segundo Fitzmyer, não há nenhuma razão para pôr em dúvida a existência histórica desse personagem, ao qual o autor do Terceiro Evangelho dedica os dois volumes de sua obra. A dedicatória, por si só, não significa que Teófilo foi o patrocinador da obra lucana, ou seja, aquele que adotou a publicação da obra⁴²⁹.

ὧν ἥρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν/relatei tudo o que Jesus começou a fazer e a ensinar" (At 1,1). O verbo "ποιέω/fazer" aparece mais de noventa vezes na narração do Evangelho segundo Lucas. As traduções francesas atenuam um pouco essa insistência característica, traduzindo o verbo grego ποιεῖν, segundo os contextos, por: "fazer", "produzir", "agir", "pôr em prática". Para RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 9-11, a repetição dos mesmos temas no fim do Evangelho (Lc 24) e no começo dos Atos (At 1,3-14) liga os dois livros. O prólogo do Evangelho é válido para ambos, como demonstra o fato de que no início do segundo livro se faça referência aos conteúdos do "primeiro livro". A atividade e o ensino de Jesus narrados no Evangelho permitem julgar – por analogia ou contraste com o modelo – as tendências existentes no seio da Igreja primitiva que aparecem nos Atos. FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 19, aponta a a utilização de "pragmata", expressão que, na realidade, equivale aos "fatos", aos "acontecimentos", que constituem o primeiro centro de interesse de todo historiador. Mas, à medida que a narrativa avança, o leitor percebe que esses "acontecimentos" não têm o sentido trivial de fatos puramente factuais e que o autor não os conta por interesse assepticamente neutro de um historiador profano. Na mentalidade lucana, esses são eventos da história da salvação, e seu significado mais profundo depende da interpretação dada à ideia de "cumprimento", que é o qualificador contextual aplicado aos "pragmata". Concretamente, estes acontecimentos não só abrangem as várias vicissitudes do ministério público de Jesus e da sua paixão, morte, sepultura e ressurreição, mas estendem-se também à continuação daquela história individual, ou seja, incluem também a atividade das testemunhas, cometidas para espalhar "a palavra do Senhor" até os confins da terra.

⁴²⁶ O nome Teófilo é relativamente frequente na onomástica, segundo o testemunho dos papiros procedentes do Egito e de numerosas inscrições gregas. O nome não era exclusivamente pagão; também havia muitos judeus que o usavam, de acordo com FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 32.

⁴²⁷ O próximo item deste estudo se propõe estudar a questão do leitor protótipo ou leitor modelo, sobre o qual o texto exerce uma ação (pragma).

⁴²⁸ L'EPLATTENIER, C., Leitura do Evangelho de Lucas, p. 9-10. Para BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 51, o autor de Lucas é o único evangelista que recorre a um prólogo para indicar as circunstâncias, a finalidade e o método de trabalho. Nisso, ele segue o exemplo da literatura grega e, assim, confere ao seu propósito as características de uma obra literária de natureza pública.

⁴²⁹ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 32, e BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 63-64, apontam que, em um período posterior, as *Recognitiones* pseudo-Clementinas caracterizaram Teófilo como um importante personagem de Antioquia, que converteu a sua casa em basílica e, finalmente, chegou a ser bispo desta cidade. Porém, tudo isso não passa de pura lenda, de origem muito posterior. Segundo BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 54, o prólogo frequentemente continha uma dedicatória, não porque o autor pensasse em um êxito comercial

Fitzmyer apoia sua teoria sustentando não haver razões convincentes para admitir uma interpretação simbólica do nome, como se fosse uma designação dos leitores da obra lucana, no sentido de "favorecidos por Deus" ou "amantes de Deus" (Θεόφιλε). Aparentemente, essa interpretação data da época de Orígenes. A base linguística seria considerar Θεόφιλε como um adjetivo substantivo. Mas acontece que Θεόφιλος, como adjetivo, não aparece claramente antes dos tempos bizantinos. A forma antiga, que é a que aqui poderia ser postulada, deveria ser Θεόφιλες. Não é possível saber ao certo se Teófilo era ou não um dignitário de certa categoria. O adjetivo κράτιστε⁴³⁰, que aparece também em At 23,26; 24,3; 26,25 (texto que faz referência ao procurador romano da Judeia), é o equivalente grego do latim *egregius*, um termo muito comum no mundo romano contemporâneo⁴³¹.

Quais eram as convicções religiosas deste suposto Teófilo? Um cristão, um pagão influente ou um mero simpatizante do judaísmo ou do cristianismo? É praticamente impossível dar uma resposta satisfatória. Provavelmente, Teófilo não era apenas um pagão interessado no cristianismo, mas um verdadeiro catecúmeno, um neófito da religião cristã. Mas o fato de ambos os volumes da obra de Lucas serem dedicados a Teófilo indica que não são escritos de caráter privado. É por isso que Teófilo pode ser considerado um representante do leitor cristão, não só daquele tempo específico, mas também das sucessivas gerações do cristianismo. O verbo ἐπιγινώσκειν – no texto lucano utilizado como ἐπιγνῷς (Lc 1,4) –, ao menos na interpretação lucana, significa "reconhecer", "dar-se conta" de um fato ou de um determinado objeto, ou, ainda, "averiguar", "verificar" (At 19,34; 22,24; 23,28;

-

graças ao patrocínio da pessoa a quem dedicou a sua obra, mas porque havia laços pessoais de amizade ou gratidão que o uniam a esse personagem e isso alimentava sua esperança de que a peça agradaria a ele e a seus amigos.

⁴³⁰ O texto lucano utiliza o adjetivo associado ao substantivo: "κράτιστε Θεόφιλε/ilustre Teófilo" (Lc 1,3).

⁴³¹ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 32-33, revela que, especificamente, na sociedade romana, era um título dos "cavaleiros", isto é, dos membros do *ordo equestre*. Desde a época do imperador Septimio Severo, foi aplicado como título aos *procuratores*. Também há testemunhos do século I d.C., segundo os quais, κράτιστος era equivalente a *optimus*, um qualificador habitual e de caráter honorífico para dignatários romanos. O máximo que se pode dizer é que Teófilo provavelmente pertencia a uma classe abastada ou, mesmo, era membro da alta sociedade, à qual Lucas tinha acesso. De acordo com BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 63-64, e PUIGDOLLERS I NOBLOM, R., Presentació de Jesús, el Senyor, al Senyor (Lc 2,22-24), p. 43, uma palavra a mais sobre o nome de Lucas com o qual a tradição da Igreja e, em particular, os manuscritos identificam o "eu". Este nome é, provavelmente, um diminutivo do nome latino Λούκιος. Um amigo fiel de Paulo, médico de profissão, leva este nome. A tradição eclesiástica o considera o autor dos dois livros.

24,8.11). Como verbo composto pela preposição επι, pode incluir uma nuance intensiva: "conhecer profundamente", 432.

A grande maioria dos exegetas estão de acordo de que o autor do Terceiro Evangelho se serve das formas literárias de sua época. Porém, divergem ao explicar a intenção com que Lucas recorreu a esta ou aquela forma redacional. Apesar de tudo, é preciso dizer que o prólogo lucano não pode ser reduzido a um simples procedimento literário: o autor tem consciência quer da distância cronológica que o separa dos acontecimentos referidos, quer da tradição ininterrupta que pretende transpor entre gerações⁴³³. Para Monasterio e Carmona, quem escreveu o prólogo podia ter escrito toda a obra com estilo semelhante. Se não o fez, foi porque quis imitar outro tipo de linguagem e porque quis respeitar suas fontes. Lucas, pois, é um verdadeiro historiador helenista menor, às vezes elegante, às vezes vulgar, que não chega à estatura dos grandes literatos de sua época⁴³⁴.

Segundo Rius-Camps, a tarefa empreendida pelo autor sagrado possui uma intencionalidade, visa uma finalidade: os leitores, personificados em "Teófilo", possam "verificar a solidez dos ensinamentos" que tinham recebido durante o processo catecumenal que precedeu a autenticidade à iniciação cristã. O hagiógrafo quer confirmar a autenticidade desta mensagem. O intento lucano não é apologético, mas um discurso teológico que incida na vida das comunidades cristãs enquanto compromisso concreto. Seguindo o modelo de Jesus e refazendo o

⁴³² Ou seja, Lucas escreve para um catecúmeno, Teófilo, a fim de lhe dar uma garantia de uma sólida instrução rudimentar que recebeu. Portanto, uma tradução adequada da última frase deste prólogo poderia ser: "para que você entenda que as disciplinas nas quais você foi instruído têm todos os tipos de garantias", segundo FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 33. Para BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 51, autor lucano inscreve-se na linha estilística dos LXX, cujo semitismo já era bem conhecido e, sem necessariamente ser aceito, constituía uma categoria literária. Todas as reservas e críticas do mundo erudito da época em relação aos Evangelhos, às quais os Padres da Igreja tiveram que responder, mostram que nem mesmo Lucas conseguiu ser apreciado por seus contemporâneos. Em certo sentido, esse período que prefacia o Evangelho atesta tanto seus esforços quanto a arte literária de seu autor.

⁴³³ Para BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 53-54, fica claro que este período é o resultado de uma construção buscada e que nenhum outro autor do NT assumiu sua pena com tanta solenidade. A ausência do nome do autor, apesar de uma tradição eclesiástica em que se mantinha o anonimato por modéstia, parece-me um enigma, visto que havia a possibilidade de mencioná-lo no título. Este título deveria encontrar-se como subscriptio ao final do segundo volume; ficou suprimido ou modificado quando se separaram o Evangelho e os Atos. A subscriptio do final do Evangelho segundo Lucas, indicada no aparato crítico de Nestle-Aland²⁶, é anunciado assim no manuscrito mais antigo (P⁷⁵, que é datado entre 175-225 d.C.): εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν. É o mesmo anunciado na inscriptio, segundo outros manuscritos. Os manuscritos dos Atos, infelizmente, não parecem ter guardado vestígios da subscriptio original; GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 249. ⁴³⁴ MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R., Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 274.

processo que se viram obrigados a percorrer os primeiros crentes até compreender e assimilar sua mensagem, a "comunidade leitora" sairá enriquecida e poderá dispor de pautas válidas para sua constituição e pregação. Trata-se do que poderíamos, hoje, denominar de "uma catequese de adultos". Ou seja, é uma construção literária destinada a aprofundar as questões relativas à fé e à adesão a Jesus e sua mensagem⁴³⁵.

Nesse sentido, o autor sagrado não se contenta com o gênero "evangelho", não se satisfaz com a exposição ordenada dos fatos relativos a Jesus e decide compor um segundo livro, na finalidade de seguir o desenvolvimento interior da "boa-notícia" nas primeiras comunidades. Subjacente a esse propósito adivinha-se a situação das comunidades "teófilas", a quem o autor lucano dirige sua dupla obra, e seus problemas mais importantes. Na verdade, muitos dos problemas que hoje nos angustiam, o hagiógrafo do Terceiro Evangelho já os trata e os indica no desenrolar de sua obra, de sorte que o acompanhamento que faz deles no seio das primeiras comunidades, ainda que se tenham mudado notavelmente os ingredientes culturais, continua a ser útil também para nós⁴³⁶. Enfim, para Grilli, o autor utiliza-se do mesmo uso da Bíblia grega da LXX, ainda que de forma bastante livre, para interpretar os acontecimentos relativos a Jesus e fortalecer sua comunidade leitora sobre o vínculo que une o Antigo e o NT em uma única história de salvação⁴³⁷.

Segundo Casalegno, Teófilo poderia indicar um personagem fictício, como leva a pensar a dimensão simbólica de seu nome. Os achados arqueológicos mostram que o nome era comum entre pagãos e judeus do séc. I. É provável, portanto, que o autor do Evangelho segundo Lucas se refira a um personagem concreto. O adjetivo "ilustre" indica que Teófilo poderia ser um cristão formado, pertencente a uma camada social médio-alta, provavelmente aquele que ajuda economicamente o autor em seu trabalho de pesquisa e de difusão da obra. No relato, pode representar os cristãos da sua e de todas as épocas que, depois de terem

⁴³⁵ Em sua obra, Rius-Camps vale-se do termo "leitor" (entre aspas), – aqui modificado para "comunidade leitora" – porque estas obras não foram escritas pensando em leitores modernos, mas "leitores" que as proclamassem em público e explicassem seus conteúdos, ou seja, em "evangelistas". RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 11-12 revela que estes tinham sido adestrados nas técnicas do gênero literário "evangelho", com a finalidade de poder explicá-las na forma de homilias nas reuniões semanais da comunidade.

⁴³⁶ RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 12.

⁴³⁷ GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 252.

recebido a boa iniciação à fé cristã, necessitam ser confirmados na verdade das suas convições⁴³⁸.

A função própria da perícope no projeto lucano *ad Theophilum* cumpre papel parenético, já que tem a finalidade de mostrar a verdadeira atitude do homem frente a Deus. Para sublinhar esse sentido, se adiciona uma conclusão exortativa: ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται/"porque todo o que se exalta, será humilhado, mas o que se humilha exaltado" (Lc 18,14cd)⁴³⁹. Esta exortação final com sua forma geral ultrapassa as fronteiras dos destinatários diretos da parábola e abre-a às gerações sucessivas; um chamado feito aos contemporâneos do hagiógrafo torna-se um convite ao discipulado de todos os tempos. O texto sugere que a comunidade leitora deve se identificar com o cobrador de impostos e não com o fariseu⁴⁴⁰.

A comunidade leitora, majoritariamente pagã, assim como deveria ser aquele coletor de impostos, deve, ao contrário do fariseu, apoiar-se apenas em Deus e não nos seus méritos (que, aliás, não deveriam existir). Assim como o publicano, a comunidade seguidora deve apresentar-se diante de Deus de mãos vazias e sem quaisquer pretensões; deve entregar-se às mãos de Deus e lhe pedir compaixão. É Deus que a faz "descer justificada" – isto é, que derrama sobre ela a sua graça e a salva – precisamente porque as comunidades cristãs não devem ter o coração carregado de autossuficiência, mas devem ser locais reveladores da salvação que Deus quer oferecer a todos os homens. Esta parábola lucana, destinada a "alguns que se consideravam justos e desprezavam os outros" (Lc 18,9bc), sugere que esses que se presumem justos estão, por vezes, distantes de Deus e de sua graciosa salvação⁴⁴¹.

⁴³⁸ CASALEGNO, A., Lucas, p. 44-45; MASCILONGO, P.; LANDI, A., Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 196.

⁴³⁹ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 855.

⁴⁴⁰ Segundo FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 858, não há que se ter ilusões, pois, por maior que seja o desejo do leitor em se identificar com o coletor de impostos, sempre haverá um recinto interior de resistência em que, no fundo, o modelo farisaico continuará a persistir interiormente. Quase todas as parábolas de Jesus não apenas estimulam a atenção do destinatário, mas também encorajam a reflexão. Porém, esta reflexão não deve ofuscar o sentido mais próprio da parábola, que é onde realmente reside a verdade da narração.

⁴⁴¹ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 866 esclarece que a mera autoconfiança, baseada na aplicação da lei ou em práticas religiosas, não conduz necessariamente à verdadeira "justiça", que vem de Deus. Jesus dirige esta advertência não só aos seus contemporâneos, mas também aos futuros discípulos, cuja oração se deve identificar com a do cobrador, num clima de "fé", reconhecendo a própria "humilhação" e abrindo-se à ação de Deus, que "exalta aos humildes" (Lc 1,45.48.52);.

Em um sermão, Agostinho de Hipona, no ano 413, toma como ponto de partida a perícope precedente, Lc 18,1-9, para afirmar a complementariedade da oração e da fé: "Assim, para rezar é preciso crer e para conservar a fé alcançada pela oração é preciso rezar". O texto continua com um ataque contra a arrogância, o orgulho, que chega a insultar quem reza. O sermão interessa-se, logo, pelo coletor de impostos que não arriscou nada ficando longe, porque Deus desce seu olhar para os humildes. Alberto Magno, em seu comentário a Lucas, interpreta alegoricamente os dois personagens de Lc 18,9-14, ao associar à natureza humana ao mesmo tempo interioridade espiritual e exterioridade material (como Abraão, que teve um filho e uma jumenta, segundo Gn 22,3). O teólogo modifica sua primeira alegoria e considera o fariseu como a encarnação da observância da lei, e o coletor de impostos como a transgressão⁴⁴².

Para Bovon, quando a oração se concentra em Deus e em si mesmo, o coletor de impostos chega a manifestar seu verdadeiro ser e permite Deus ser Ele mesmo. Esse deve ser um interessante apontamento às comunidades cristãs. O coletor é, seguramente, a figura do relato com a qual deve se identificar a comunidade leitora. Não se envergonhou de se sentir envergonhado. Depois, sente-se confiante, consciente de que nada tem a oferecer senão o seu fracasso. Por isso, recebe o essencial, o reconhecimento e a capacidade de manter-se de pé. Ele pôde descer novamente à sua casa, reencontrar e redescobrir a realidade profana, a sua condição pessoal, familiares e afetiva. Ele é ele mesmo, mas continua vivo graças ao olhar gracioso e misericordioso de Deus⁴⁴³. De outra forma, o fariseu se comporta como se a sua justificação devesse somente a si. No fundo, esse homem se basta a si mesmo, pode tornar-se justo sem Deus. De certo modo, ele se substituiu a Deus⁴⁴⁴. E, nisso, fica o grande alerta lucano às comunidades leitoras e seguidoras do Cristo.

⁴⁴² De acordo com BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p.268, Alberto Magno segue dando um sentido a cada detalhe do texto. Sublinha a perfídia do fariseu, que não permite que o Espírito Santo reze nele (Rm 8,26) e, assim, concede livre curso a seus instintos terrestres (ao tratar o coletor de impostos como a um animal). Admira a modéstia do publicano, que é comparado com o filho pródigo (Lc 15,21), e aprecia sua penitência que é vista como fonte de sua justificação.

⁴⁴³ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 270.

⁴⁴⁴ Segundo GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 197-199, as disposições do coletor de impostos coincidem com as do "filho pródigo" de Lucas 15. O pai do filho pródigo não mudou, ficou "imutavelmente bom" mesmo quando seu filho mais novo tomou a seu respeito distâncias aflitivas. E, quando o filho volta, a atitude do pai manifesta que de fato ele não mudou, que continuou "imutavelmente bom". Deus não muda, são os homens que mudam, abrindo-se ou fechando-se a ele ou voltando para ele. Esses homens, que são conscientes das disposições de Deus a seu respeito, só poderão experimentar o sentimento de sua indignidade. Quanto mais conhecerem Deus como "imutavelmente bom" mais sentirão vivamente a consciência de seu pecado. Tais atitudes não

A narrativa nada diz das disposições do coletor de impostos de mudar sua vida, porque não é esse o objetivo de acentuação da narrativa. O que importa ao hagiógrafo é acentuar às comunidades cristãs, antes de tudo, sublinhar as disposições de Deus para com os pobres e não as disposições dos pobres para com Deus. O que a perícope acentua é o contraste de duas atitudes diante de Deus. Que lugar sobra para Deus na vida do fariseu satisfeito consigo mesmo e com suas performances espirituais? Quem julga possuir tudo não necessita de Deus. Ao contrário, aquele que vê sua miséria sabe que não pode colocar sua confiança em si mesmo. Nesse caso, Deus pode entrar qualificar esta existência, como ocorre na perícope em estudo, justificando sua vida⁴⁴⁵.

Nesse sentido, Conzelmann defende que a continuação do Evangelho pelo livro de Atos dos Apóstolos não é acidental e nem motivada por considerações puramente literárias. Para o autor lucano, a comunidade leitora, ou, a Igreja é entidade histórica que tem seu tempo particular, com suas próprias dimensões históricas. Atos possui uma estrutura peculiar própria e não repetível. A instituição própria a esse período é o apostolado com doze membros. O fator mais importante para a continuidade do Evangelho é o ensinamento da Igreja, ou seja, na visão de Lucas, a imagem de Jesus e seus ensinamentos encontrados na tradição. O seguimento do Evangelho também é estabelecido pelo Espírito como propriedade permanente da Igreja. É impressionante que a continuidade na história da Igreja não esteja localizada nas instituições⁴⁴⁶.

Assim, a perícope lucana de Lc 18,9-14 possui uma finalidade primariamente catequética: "ἴνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης, λόγων, τὴν ἀσφάλειαν/para [que] verifiques a solidez dos ensinamentos que recebeste" (Lc 1,4). Supõe que os destinatários já tenham acreditado e recebido uma catequese, mas que necessita ser confirmada, pois é insuficiente para dar segurança diante dos problemas que estão vivendo. A resposta oferecida na dupla obra é uma catequese sobre o caminho profético salvador anunciado no AT, começando a ser cumprido por Jesus durante seu ministério, e, agora, pela ação de seu Espírito, que impulsiona a ação profética testemunhal da Igreja. Portanto, a forma de apresentar esse ensinamento,

mostram que o crente teme um Deus vingador, mas, ao contrário, que não se sente à altura de sua inalterável benevolência.

⁴⁴⁵ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 199.

⁴⁴⁶ CONZELMANN, H., Acts of the Apostles, p. 45.

sublinhando a ação do Espírito Santo como garantia da continuidade do caminho de Jesus e da Igreja, a importância da Palavra e a exortação a vigiar diante dos lobos que virão (At 20,25.29.31), sugerem que a comunidade tem problemas reais e que essa catequese foi escrita em função deles⁴⁴⁷. Passa-se agora a desenvolver a temática autor, texto e leitor modelo, que cumprem importante encargo para a análise pragmalinguística.

3.10.4 Tríade: autor, texto e leitor modelo e alguns modelos de comunicação

Na história da interpretação das Escrituras, houve uma tendência, dependendo do período, a valorizar um dos três elementos constitutivos da ação comunicativa: o autor, o texto ou o leitor. De qualquer forma, o ponto de partida é sempre o texto, o qual, muitas vezes, é compreendido de forma estática. Neste caso, o foco recai sobre questões relativas à sua origem e o leitor é reduzido à condição de mero receptor. A análise pragmática, em vez disso, retoma a dinamicidade da comunicação. Ao tratar mais especificamente da Escritura, entende-se o texto como uma ação realizada por meio da linguagem em contexto. Ação que não se limita a informar sobre determinado acontecimento, mas que, ao dizer, produz algo, gera um efeito. Aquilo que é comunicado, então, porta uma intencionalidade, cujo significado é alcançado no processo interpretativo, capaz de influenciar e modificar o mundo do leitor, suas crenças e ações⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷ Como mostra MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R., Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 340, são problemas específicos da segunda geração cristã, quando os grandes fundadores já tinham morrido, Pedro com os Onze, e Paulo, aos quais se apelava antes, em casos de dúvida, como mostram as cartas de Paulo. A resposta de Lucas-Atos é positiva e apresenta o Espírito e os Doze como garantia da verdadeira evolução dentro da continuidade que existe entre Jesus e a Igreja. Por isso, é muito importante aceitar a palavra de Jesus, transmitida pelos apóstolos sob o impulso do Espírito Santo, já que é ela que faz nascer e crescer a Igreja. Nos tempos em que já não virem mais os apóstolos, os responsáv

eis pela Igreja deverão deixar-se inundar e transformar pela Palavra para poder vigiar e discernir (At 20,32). É isso o que o autor lucano faz, submetendo a cuidadoso exame as tradições chegadas à sua mão, apurando-as criticamente e purificando assim os paradoxos iniciais dos "ministros e servidores da Palavra"... é um trazer da geração anterior à posterior, apontando as tradições antigas como normativas, interpretativas e atualizadas.

⁴⁴⁸ Na edição em língua portuguesa, Nef Ulloa e Lopes, no prefácio à edição brasileira, defendem que a pragmática linguística, numa perspectiva interdisciplinar, caracteriza-se pelo diálogo com vários campos das ciências humanas (antropologia, filosofia, sociologia, psicologia, semiótica, letras, informática, jurisprudência) alinhada com as discussões atuais da linguística, ela não se limita a descrever o funcionamento da "linguagem bíblica", mas apresenta as principais teorias à análise da linguagem. Dessa forma, pode-se aplicar a pragmalinguística aos estudos bíblicos; GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, E. M., Comunicação e pragmática na exegese bíblica, p. 15-16.

A reconstrução do mundo do texto de então põe em marcha um processo de comunicação: o leitor atual entra em um intercâmbio com o leitor de antes e com o autor. O leitor tenta entender o autor e o leitor de então, e, por sua vez, enfatiza aspectos que são importantes para sua atualidade. Reconhece as diferentes "perspectivas de ação" da época e intensifica para si muitos impulsos que considera importantes contemporaneidade. Α interpretação para sua atualiza-se interativamente, destacando processos de comunicação que continuam compreensíveis ainda hoje e que impulsionam a conversão. Na perspectiva da época, o texto tem, por sua vez, uma forma literária. Isso é compreendido mais intensamente em cada leitura compreensiva e em cada interpretação. Ocorre então um diálogo entre o texto literário e teológico e o leitor, assim como com cada leitor⁴⁴⁹.

No desenvolvimento da semiótica textual, duas tendências surgiram desde o início: fala-se, portanto, de teorias de primeira e segunda geração, a distinção não será de ordem cronológica. Antes, pensa-se numa primeira geração extremista e vivamente polêmica em relação à linguística da frase (e mais ainda, do código) e uma segunda geração que, ao invés disso, tentou uma astuta fusão entre as duas possibilidades e colocou pontos de conexão entre um estudo da linguagem como um sistema estruturado que precede atualizações discursivas e um estudo de discursos ou textos como produtos de uma língua já falada ou em qualquer caso sendo falada. E, se se fala em teorias de "segunda geração" para o segundo tipo, é porque se avalia a sua complexidade semiótica, a sua capacidade de mediação entre diferentes universos de investigação, a tentativa de estabelecer uma abordagem unificada⁴⁵⁰.

Em todo caso, o debate sobre a teoria textual se formou (e ainda se forma) entre uma teoria dos códigos e a competência enciclopédica para a qual uma linguagem (sistema de códigos interligados), em seu nível ideal de institucionalização, permite (ou deveria permitir) antever todas as suas

⁴⁴⁹ Para DERMEYER, D., Principios hermenéuticos y metodológicos de la exegesis pragmáticolinguística, p. 125-126, só no diálogo dentro do grupo ou entre os diversos grupos é que se obtêm visões comuns que, finalmente, levam a um agir responsável sustentado pela fé. A Bíblia se torna o "meu" e o "nosso" mundo do texto e do mundo vital.

⁴⁵⁰ Para dar um exemplo, a semiótica de Peirce é, sem dúvida, uma teoria de segunda geração: mas as teorias de primeira geração certamente foram necessárias para que as de segunda geração que as precederam fossem plenamente atualizadas (e para dizer a verdade ainda é um processo em andamento), como indica ECO, U., Lector in fabula, p. 13.

possibilidades de atualizações discursivas, todos os usos possíveis em circunstâncias e contextos específicos e uma teoria das regras de geração e interpretação das atualizações discursivas. Na realidade, para Eco, ambas as teorias mostraram que há propriedades de um texto que não podem ser propriedades de uma frase e ambas admitem que a interpretação de um texto se deve também (se não principalmente) a fatores pragmáticos e que, portanto, um texto não pode ser abordado com base em uma gramática da frase que funcione em bases puramente sintáticas e semânticas⁴⁵¹.

Entre os especialistas literários existe atualmente um renovado interesse pelo autor. Essas abordagens destacam a ideia do autor como um canal para discursos ideologicamente carregados, e não como um indivíduo responsável por seu texto. Na atualidade, os estudiosos também se preocupam mais imediatamente com a figura do autor. Os estudiosos também estão se concentrando em textos que minam a distinção entre autor e narrador. Esta categoria inclui, entre outras, narrativas mais antigas em que o narrador insiste em ser a mesma pessoa que o autor. Por último, mas não menos importante, há mesmo indícios de um "retorno do autor" nos estudos narratológicos da atualidade. De fato, a figura do autor já está bem estabelecida no discurso narratológico sob a forma de autor implícito, embora se discuta até que ponto o autor implícito tem o estatuto de pessoa. Quando este autor implícito incorpora e põe em prática as "intenções" do texto, ele é concebido como uma pessoa real, afinal só pessoas podem ter intenções⁴⁵².

Segundo Zappella, o autor (emissor) escreve uma obra (mensagem) destinada a um público específico (destinatário), utilizando um conjunto de recursos linguísticos e retóricos (código), de acordo com o gênero literário a que se refere, e

⁴⁵¹ ECO, U., Lector in fabula, p. 14. Em geral, ainda segundo Eco, as teorias de primeira geração

assumem que o próton pseudon de uma gramática de sentença é seu limite lexical, de modo que nenhuma teoria com uma estrutura lexical pode explicar o significado de uma determinada sentença como a mera agregação ou amálgama de significados lexicais previa e definitivamente codificados. ⁴⁵² De acordo com FLUDERNIK, M., An Introduction to Narratology, p. 13-15, além disso, há toda uma série de romances pós-modernos nos quais os gêneros da autobiografia e do romance em primeira pessoa se fundem, de modo que fica difícil para o leitor decidir se o narrador é apenas um personagem fictício ou o próprio autor em pessoa. Fludernik determina, ainda, alguns tipos de autoria: um autor precursor é o autor de uma fonte que tem uma influência decisiva em um texto. O autor executivo é o responsável pela criação do texto, ou seja, ele anota as palavras na página ou compõe o texto no teclado (um escriba, no entanto, apenas copia o texto já composto e não é idêntico ao autor executivo). O autor declarativo é a pessoa que aparece como autor na página de rosto, mesmo que não tenha nada a ver com a produção textual (em contraste com o autor executivo que poderia ser uma espécie de ghost writer). O autor revisionário é responsável pelas emendas ao texto e muitas vezes é o revisor ou editor de uma obra, o que pode vir a ser um parente/descendente do autor. Como pode-se ver, não existe uma definição única e simples de autoria.

inserindo-se em um contexto cultural específico e em uma certa tradição literária. Em comparação com a comunicação não literária, a comunicação literária tem algumas peculiaridades: o público-destinatário não pode solicitar ao autor-emissor explicações sobre o sentido da mensagem: pode apenas questionar o texto; o código do idioma usado pelo autor pode não ser claro para o leitor e isso pode causar dificuldades de compreensão; o contexto em que a obra foi produzida quase sempre é diferente do contexto de referência do leitor: isso pode dificultar a compreensão. Assim, o autor real é o indivíduo (ou grupo), que existiu historicamente (mesmo na escassez ou na total falta de informação biográfica), que concebeu, projetou e escreveu o texto ⁴⁵³.

Para Eco, autor e leitor modelo são estratégias textuais. Por um lado, o autor empírico, como sujeito da enunciação textual, formula uma hipótese de leitor modelo e, ao traduzi-la nos termos de sua própria estratégia, desenha-se o autor como sujeito da enunciação, em termos igualmente "estratégicos", como modo de operação textual. Mas, por outro lado, mesmo o leitor empírico, como sujeito concreto dos atos de cooperação, deve traçar uma hipótese do autor, deduzindo-a justamente dos dados da estratégia textual. A hipótese formulada pelo leitor empírico sobre seu autor modelo parece mais garantida do que aquela que o autor empírico formula sobre seu leitor modelo. De fato, o segundo deve postular algo que ainda não existe atualmente e implementá-lo como uma série de operações textuais; o primeiro, ao contrário, deduz uma imagem típica de algo que ocorreu anteriormente como um ato de enunciação 454.

Segundo Eco, o leitor empírico, naturalmente, para se tornar um leitor modelo, tem deveres "filológicos", ou seja, tem o dever de recuperar os códigos do emissor o mais próximo possível. Suponhamos que o remetente seja um falante com

⁴⁵³ Para ZAPPELLA, L. Io narrerò tutte le tue meraviglie, p. 24-26, no terreno específico da comunicação, a narração é a construção de um circuito comunicativo imaginário (o qual pode ser ficcional), pode-se fazer uma distinção fundamental entre os elementos extratextuais (o autor e o destinatário), que pertencem à realidade histórica, e os elementos intratextuais (a mensagem), que pertencem à realidade da ficção ("estória").

⁴⁵⁴ ECO, U., Lector in fabula, p. 62 revela que Wittgenstein apenas postula que existe um Leitor Modelo capaz de realizar as operações cooperativas que ele propõe, enquanto nós, leitores, reconhecemos a imagem do Wittgenstein textual como uma série de operações e proposições cooperativas manifestadas. Mas nem sempre o Autor Modelo é claramente distinguível, e não raras vezes o leitor empírico tende a se achatar nas informações que já possui sobre o autor empírico como sujeito da enunciação. Esses riscos, essas lacunas, às vezes tornam a cooperação textual aventureira. Antes de mais nada, por cooperação textual se deve entender a atualização das intenções do sujeito empírico da enunciação, mas as intenções virtualmente contidas no enunciado.

um código muito restrito, interpretar o texto nesse sentido significa reconhecer uma fonte original em questão mais restrita e genérica do que a de destino. Se parte do pressuposto de que o texto faz um percurso comunicativo mais amplo e circula como um texto "público" não mais imputável ao seu sujeito enunciativo originário, será necessário vê-lo na nova situação comunicativa, como um texto que já, através do fantasma de um autor modelo muito genérico, se relaciona com o sistema de códigos e subcódigos aceitos por seus possíveis destinatários e, portanto, pede para ser atualizado de acordo com a competência-alvo ou de destinação⁴⁵⁵.

Para o processo comunicativo, Grilli utiliza, ao invés de autor, texto e leitor, as seguintes denominações: emissor, mensagem e receptor, as quais não esgotam o processo comunicativo. Para se descrever de modo elementar o processo de comunicação, pode-se dizer que se trata de certo número de operações que procedem do interior para o exterior, e vice-versa. De um lado, tem-se o emissor da mensagem, o qual, estabelecido o conteúdo a ser comunicado, procura conferir-lhe a melhor forma possível, realizando, portanto, um trabalho de "codificação". Do outro lado, temos o destinatário, o qual efetua a tarefa inversa, procedendo de fora para dentro, em um trabalho de "decodificação", que consiste em chegar ao conteúdo partindo da expressão em código. O emissor, que envia a mensagem, constitui de algum modo sua "fonte"; o receptor/destinatário, a quem a mensagem é enviada; e a própria mensagem, que tem determinado objetivo 456.

Em primeiro lugar, a mensagem transmitida através do emissor ao destinatário para ser compreendida, precisa, antes de mais nada, de um código, ou seja, de um conjunto estruturado de signos que permitem, de um lado, codificar (estruturar) a mensagem, e de outro, decodificá-lo (decifrá-lo), código que deve ser, portanto, comum ao emissor e ao destinatário. Em segundo lugar, a mensagem, para

455 Segundo ECO, U., Lector in fabula, p. 63, o texto, então, conotará discriminação ideológica. Naturalmente, trata-se de decisões cooperativas que exigem avaliações sobre a circulação social dos

Naturalmente, trata-se de decisões cooperativas que exigem avaliações sobre a circulação social dos textos, de modo que devemos prever casos em que um Autor Modelo se delineia conscientemente com tal acontecimento sociológico, embora sabendo que não coincide com o autor empírico. GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 33 pontua que o termo "texto", de fato, é polissêmico, porque com ele, no âmbito semiótico, pode-se entender um manifesto publicitário ou um sinal de tráfego, um cartaz. Esta descrição evidencia que escrito e falado devem ser consideradas duas variedades funcionais de uma única linguagem, mas também que cada sistema é dotado de especificidade própria e responde a exigências diversas.

⁴⁵⁶ Na acepção mais óbvia, o verbo *communicare* foi compreendido como uma transferência de conteúdos de um sujeito a outro. Até mesmo Cícero pensava na comunicação como uma passagem de conhecimento, de acordo com GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 16-17.

ser compreendida, precisa de um contexto, termo de sentido variado e ambíguo, porque pode indicar tanto o conjunto dos enunciados que acompanham a mensagem submetida à análise (contexto linguístico ou cotexto) quanto a(s) situação(ões) na(s) qual(is) o enunciado é emitido (contexto extralinguístico ou situacional). Por fim, para que aconteça uma comunicação, é preciso um contato, que é o canal conectivo - físico ou de outra natureza - que permite estabelecer e/ou manter a transmissão da mensagem⁴⁵⁷.

É necessário expor como se exprime esse processo comunicativo. No processo mais elementar, também chamado de linear, essa modalidade ocorre quando a linguagem é concebida como um canal por meio do qual a mensagem é transmitida pelo emissor ao receptor. A comunicação flui em uma direção. Essencial é que o emissor tenha alguma intenção de informar, convencer ou influenciar o destinatário. A reação à mensagem é essencialmente negligenciada por este modelo, porque considera apenas a "intentio auctoris/intenção do autor", atribuindo ao receptor um mero papel passivo: reconhecer a intenção do emissor. Um segundo modelo é definido como reação, porque, diferentemente do modelo linear, confere uma função ativa ao receptor. Este é visto não simplesmente como um receptor passivo, a quem somente reconhece a intencionalidade do emissor, mas um interlocutor ativo, que, uma vez recebida a mensagem, responde e/ou reage aos seus impulsos ou provocações⁴⁵⁸.

O terceiro modelo é conhecido como o modelo circular ou dialógico. Este modelo não apenas parte do axioma de que todo procedimento humano é, por si só,

⁴⁵⁷ Em uma comunicação, portanto, além do emissor, do receptor e da mensagem, ocorrem pelo menos outros três elementos: o código, que é o sistema de signos por meio dos quais a mensagem é transmitida; o contexto, que consiste na situação comunicativa que torna possível a compreensão da mensagem; o contato, que é o canal físico ou psicológico que permite o encontro; GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 17-18; Para DORMEYER, D., Principios hermenêuticos y metodológicos de la exegeses pragmático-lingüística, p. 127, em todo texto há que se distinguir três elementos: a forma externa do texto, o conteúdo informativo e a sua intencionalidade.

⁴⁵⁸ GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 19-20 revela que a maioria das comunicações é constituída de trocas recíprocas. Principalmente a comunicação face a face revela quanto é verdadeiro o princípio da reciprocidade, que o primeiro modelo, ao contrário, negligencia. O segundo modelo é certamente mais completo do que o primeiro, porque liberta do solipsismo, mas não convence completamente porque sugere um tipo de comunicação em que acontecem momentos diferentes nos quais uma pessoa é ou emissor ou receptor. Em outras palavras, este modelo, apesar de seu caráter inter-relacional, parece bastante estático. Segundo ECO, U., Lector in fabula, p. 64, não é difícil perceber que aqui se delineia o estatuto das "interpretações" sociológicas ou psicanalíticas dos textos, em que se trata de descobrir o que o texto, independentemente da intenção do autor, na verdade diz, tanto sobre a personalidade do autor ou origens sociais, quanto sobre o próprio mundo do leitor.

comunicativo e que, portanto, a comunicação está envolvida em todo processo perceptivo, porém considera também o envio e a recepção de mensagens não como algo que alguém faz a outrem, mas como um processo que alguém faz *com* outrem. Este terceiro modelo de comunicação partilha com o segundo a convicção de que a comunicação é um acontecimento interativo, mas considera que receber, decodificar e responder fazem parte de um processo *face a face*. O receptor, em suma, é, ao mesmo tempo, emissor, cooperando na construção da mensagem. Este último modelo, sem dúvida, é o mais apropriado à compreensão do que acontece no processo comunicativo, mas exige aprofundamentos e esclarecimentos ulteriores, porque, nesta permuta interativa, a pragmática tem papel fundamental⁴⁵⁹.

Segundo Grilli, a compreensão textual deve levar em conta três elementos: o meio, o contexto e a função. Para o meio, este autor entende o texto oral como um texto vivo, fragmentado, com enunciados geralmente breves e sujeitos a ajustamentos de formulação, explicação, repetição etc. O texto escrito, ao contrário, é estratificado, permanente, conciso e, ao mesmo tempo, dotado de maior complexidade lexical e sintática. Para o contexto, um texto oral apresenta atributos contingentes que o ligam a um interlocutor preciso e a um contexto espaço-temporal preciso. O texto escrito, porém, pode prever leitores e contextos situacionais diferentes, pode lidar com determinada "distância comunicativa" de diversos tipos: situacional, cultural etc. Para a função, um texto oral e um texto escrito podem propor-se os mesmos objetivos e, portanto, ter a mesma função. Textos narrativos, descritivos, argumentativos ou reguladores podem perseguir os mesmos objetivos em um contexto tanto oral quanto escrito⁴⁶⁰.

Há textos que vinculam a interpretação, enquanto outros são mais abertos e deixam mais espaço ao leitor. Um texto literário de tipo narrativo e outro de tipo jurídico obviamente obrigam à interpretação de maneira muito diferente. Em todo caso, pode-se dizer que cada tipo de texto aciona uma série de estratégias que regulam de modo maior ou menor a atividade interpretativa, e a variedade de classes

⁴⁵⁹ GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 20-21.

⁴⁶⁰ De acordo com GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 33-34, em uma comunicação verbal de tipo oral, o tom da voz, as expressões do rosto, a gestualidade... são indícios que ajudam a compreender consideravelmente as funções de determinado texto, ao passo que em um texto escrito, o processo apresenta-se mais sinuoso e certamente mais árduo. Todavia, tanto o texto oral quanto o escrito são definidos por alguns requisitos, linguísticos ou não, que fazem de um texto um texto e que consentem o êxito da comunicação.

existentes deixa emergir, em primeiro plano, uma ou outra estratégia. Uma vez determinadas precisamente as condições de textualidade e uma vez delineada a classificação dos diversos tipos de texto, é importante deter-se na estratégia textual, especificando as operações que emissor e destinatários devem realizar, cada um em suas respectivas funções⁴⁶¹.

A virada ocorrida em meados do século XX no campo da linguística produziu sobretudo uma mudança de perspectiva no processo de comunicação: de um paradigma baseado na "semântica do texto", passou-se "à pragmática da leitura". Até aquele período, vigorava um "paradigma modelístico", no qual prevalecia o código e se concebia a comunicação como codificação e decodificação de mensagens. Passou-se a um "modelo inferencial", no qual a comunicação caracteriza-se por uma relação de cooperação entre a expressão e a recepção de uma mensagem, entre a manifestação e o reconhecimento de suas intencionalidades. Dessa forma, as relações estabelecidas na tríade autor – texto – leitor foram revisitadas e relidas à luz de uma perspectiva mais dinâmica. Isso significa que o interesse passa, principalmente, à figura do leitor, seja como destinatário, seja como sujeito não apenas na realização da mensagem, mas também como cocriador do texto literário⁴⁶².

Para o semiólogo italiano, poderíamos limitar-nos a concluir que temos o autor modelo como hipótese interpretativa quando configuramos o sujeito de uma estratégia textual, tal como surge do texto em questão e não quando hipotetizamos, por trás da estratégia textual, um sujeito empírico que talvez quis ou pensou ou quis pensar coisas diferentes daquilo que o texto, à medida dos códigos a que se refere, diz ao seu leitor modelo. No entanto, não se pode esconder o peso que as

⁴⁶¹ GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 35.

⁴⁶² Segundo GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 21-24, na oscilação entre *intentio auctoris* (de memória histórico-crítica) e *intentio operis*, nos últimos decênios radicou-se cada vez mais a convicção de que o funcionamento de um texto não pode prescindir da *intentio lectoris*. O ramo da linguística chamado de pragmática contribuiu muito para tal passagem. Se se toma, por exemplo, um enunciado simples, do tipo "não há água", a sintática interessa-se pelo aspecto formal-estrutural (estudando como as palavras estão dispostas e combinadas juntas); a semântica ocupa-se com o enunciado do ponto de vista do significado; a pragmática, ao contrário, leva em consideração o uso do enunciado em determinada situação (o enunciado "não há água" assume significados diferentes se emitido diante de uma suntuosa mesa ou de um campo a ser irrigado). Com o exemplo colocado, se descreve, portanto, que, para chegar ao significado de um enunciado, deve-se prestar atenção não somente ao conteúdo das frases e dos textos, mas à funcionalidade efetiva que aquele enunciado assume em determinado contexto comunicativo. Já para ECO, U., Lector in fabula, p. 64, é igualmente claro que o texto nos aproxima daquelas estruturas semânticas profundas que não são exibidas em sua superfície, mas que são hipotetizadas pelo leitor como a chave para a atualização completa do texto: estruturas actanciais e estruturas ideológicas.

circunstâncias da enunciação adquirem, levando à formulação de uma hipótese sobre a intenção do sujeito empírico da enunciação, na determinação da escolha de um autor modelo. Por outro lado, os grupos destinatários podem elaborar uma estratégia de aceitação⁴⁶³. A configuração do autor modelo depende de traços textuais, mas põe em jogo o universo do que está por trás do texto, por trás do destinatário e provavelmente à frente do texto e do processo de cooperação (no sentido de que depende da pergunta: "o que quero fazer deste texto? ")⁴⁶⁴.

3.10.5 Pragmática: um modelo comunicativo

Como este estudo versa sobre a análise pragmática, seria útil ao concluir o capítulo uma apreciação mais próxima dessa abordagem que, quando associada à exegese bíblica e à teologia bíblica, tem o intuito de contribuir e ampliar a compreensão dos textos desta complexa área teológica. A comunicação linguística ocorre por meio de enunciados/textos que se configuram à volta de estruturas linguísticas que servem de suporte para outros elementos de índole pragmática que, se situados em certos contextos, auxiliam o intercâmbio linguístico.

A pragmática compreende o lexema "texto", termo que remete a "tecido" (em latim, *textos* é particípio passado do verbo *texere*, ou seja, "tecer"), isto é, uma rede de relações predisposta à comunicação. Na definição de "texto", portanto, estão contidos pelo menos dois elementos essenciais: primeiro, o texto é uma unidade linguística estruturada e harmônica (tecido); segundo, o texto é uma unidade linguística predisposta à comunicação. O fato de ser uma unidade estruturada e harmônica significa que ele não tem somente determinada extensão, mas também coesão e coerência; o fato de ser uma unidade comunicativa significa que, na mente do emissor, corresponde a determinada intenção comunicativa e se coloca dentro de uma estratégia de comunicação. A compreensão de texto que a linguística textual

⁴⁶³ Para ECO, U., Lector in fabula, p. 66, a decisão é influenciada seja por avaliações da circunstância da enunciação, quanto por pressupostos do "pensamento habitual", seja dos pontos de vista ideológicos preliminares. A depender do Autor Modelo escolhido, o tipo de ato de fala presumido é mudado e o texto ganha sentidos diversos, impondo diferentes formas de cooperação.

-

⁴⁶⁴ ECO, U., Lector in fabula, p. 64-66. Para DORMEYER, D., Principios hermenêuticos y metodológicos de la exegeses pragmático-lingüística, p. 125, as intenções implícitas do autor manifestam-se em estratégias claras que operam, sobretudo, destacando os gêneros literários, por exemplo, comparações, diálogos e histórias de milagres, por meio de figuras narrativas e discursos. As estratégias do leitor, então, tornam-se particularmente evidentes quando incitam o ouvinte/leitor a se identificar e a uma ruptura com seu entorno vital.

apresenta já não coincide com aquela clássica, que circunscreve o texto ao nível frasal e a análise do texto às relações internas entre sujeito e predicado, pronomes, artigos e assim por diante⁴⁶⁵.

A pragmática entende o texto como produção na qual se inscreve as próprias intenções dentro do próprio texto e prescreve um percurso ou vários percursos de leitura: cria, portanto, um simulacro de leitor modelo adequado às próprias intenções ou exigências. Estas intenções, inscritas como rastros dentro do texto, configuram os processos de cooperação entre autor e leitor (cooperação interpretativa). O autor modelo desempenha a função de voz que ora fala afetuosamente ora imperiosamente (ou mesmo dissimuladamente). Essa voz se manifesta como clamor de uma estratégia narrativa, como conjunto de instruções dadas às quais se deve obedecer quando se decide comportar como leitor modelo. Um texto, portanto, prevê seu leitor modelo, aliás, cria-o: o elemento textual é artificio destinado a produzir seu leitor modelo. O autor estabelece pressupostos estratégicos a fim de que seus potenciais leitores correspondam às expectativas 466.

Segundo Grilli, o diálogo entre o leitor real e o leitor modelo é absolutamente necessário para uma comunicação autêntica. É óbvio que o leitor real é bem distinto

⁴⁶⁵ Segundo GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 30-32, a unidade de base torna-se uma unidade superior à frase. Observa-se que muitos fenômenos seriam inexplicáveis caso se assumisse a frase como unidade de medida; ao contrário, manifestam-se e são compreensíveis só ou simbolicamente ou tipicamente em um âmbito superior. Entre os maiores problemas enfrentados pela linguística textual estão os da coesão e da coerência textual. Por coesão, entende-se a conexão entre as partes de um texto, alcançada através de diversos dispositivos de ordem linguística, lexical, gramatical e sintática. Por coerência, portanto, entende-se não a grade lexical e sintática que está na base da construção do texto, mas os conteúdos dos enunciados que compõem o texto com a articulação e o desenvolvimento dos motivos que concorrem para constituir a mensagem unitária ou o tema.

⁴⁶⁶ Para GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 36-37, um autor empírico, por conseguinte, permite uma correta interpretação, construindo o texto de modo tal a poder guiar o leitor mediante estratégias mais ou menos restritivas; um leitor real é convidado a seguir as estratégias que o autor lhe predispôs. Realiza-se, assim, uma cooperação textual entre duas estratégias. Sintetizando: o autor modelo, como estratégia textual, tende a produzir certo leitor modelo, razão por que autor modelo e leitor modelo outra coisa não são senão duas faces da mesma estratégia narrativa. O leitor modelo é o leitor que se move interpretativamente como o autor se moveu generativamente. O leitor modelo é criado com o texto, aprisionado nele e goza da liberdade que o texto lhe concede. Em todo caso, a cooperação textual realiza-se principalmente entre duas estratégias: a estratégia que se manifesta com um conjunto de instruções, condições, autorizações e assim por diante... e uma estratégia que se move obedecendo àquele conjunto de condições textualmente estabelecidas, que satisfazem as potencialidades de um texto. Para DORMEYER, D., Principios hermenêuticos y metodológicos de la exegeses pragmático-lingüística, p. 126-127, o leitor reconhece que o autor reelaborou fontes antigas e que mantém suas várias intenções. O autor coloca diante de seus leitores a escolha de aderir à opinião de tradições mais antigas ou assumir sua própria intenção. O autor oferece ao leitor muitas possibilidades de resolver diversos problemas de forma diversa, com o auxílio das tradições e de sua própria opinião. Assim, o autor também desenvolve diferentes modelos de condução da comunidade leitora, sem declarar um único modelo como válido.

do chamado leitor modelo. Os dois não se identificam. Os leitores empíricos somos todos nós, quem quer que leia o texto em um determinado momento e em determinada situação, ao passo que o leitor modelo é o leitor-tipo que o texto prevê, ou melhor, cria, ou busca em todo caso, criar (disso depende o bom êxito da obra). Uma obra, de um lado, pode postular uma livre intervenção interpretativa; de outro, pode expor características que veiculam e regulam suas interpretações. Obviamente, o leitor empírico é livre para arriscar todas as interpretações que quiser, mas é obrigado a render-se quando o texto não aprova suas aventuras mais perigosas. Através do leitor modelo, um texto coloca suas regras do jogo, que um leitor empírico pode aceitar ou não. O êxito da cooperação ocorre quando o leitor empírico se atém às regras desse jogo interpretativo⁴⁶⁷.

Assim, um método deve ser sempre proporcional ao objeto, uma interpretação correta deve encontrar o ponto privilegiado de onde a obra olha e interpreta a realidade. Uma hermenêutica apropriada não pode ser encerrada na frieza da pura correção teórica, porque a Bíblia busca não apenas a compreensão, mas também a fidelidade. A função do leitor modelo, no nível literário, consistirá, portanto, no encarnar a tal "verdade" sedimentada no texto e oferecer, assim, ao leitor real uma exigência a ser traduzida em modalidades concretas de existência. Diante de uma página bíblica, os leitores empíricos do século XXI entram em relação com a "verdade" do texto, comungando com a figura do leitor modelo que encarna aquela "verdade". Defronte dele, que combina em si as qualidades ideais de um leitor, o leitor empírico é obrigado a um relacionamento constante e verídico, participando das emoções provocadas pelo texto e principalmente aprendendo a acolher o sistema de valores nele contido⁴⁶⁸.

Portanto, os leitores de todo tempo, de cultura, de classe social e de sensibilidade diversas são chamados constantemente a interagir com esse leitor implícito delineado no texto e a configurar-se segundo aqueles modelos encarnados

⁴⁶⁷ GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 38. Para DORMEYER, D., Principios hermenêuticos y metodológicos de la exegeses pragmático-lingüística, p. 123, há uma grande semelhança entre a função do leitor de então e o de hoje. Tanto hoje quanto ontem, é o leitor que, com seus conhecimentos de história, sociologia, psicologia, religião e linguagem, estabelece, a partir da partitura do texto, um mundo textual. Os métodos das ciências humanas hoje permitem identificar com maior precisão os elementos específicos do conhecimento e da atividade de leitura do leitor, bem como reconstruir o mundo do texto do leitor. O cristianismo comprometido, leitor dos textos do NT, sempre estimula o leitor atual a uma releitura assídua desses escritos, e as estratégias textuais dos autores do NT atraem, ainda hoje, "leitores modelo"; ECO, U., Lector in fabula, p. 60-83.

⁴⁶⁸ GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 46.

por ele; não simplesmente copiando-os, mas repensando-os, reinterpretando-os. Desse modo, a verdade representada pelo leitor modelo não se exaurirá em uma única atuação, mas assumirá modalidades diversas, segundo as circunstâncias; modalidades contidas, porém, na verdade do único leitor modelo. Dessa forma, a exegese bíblica recupera sua dimensão hermenêutica e se torna fonte de vida para a ação dos indivíduos e das comunidades⁴⁶⁹. Portanto, cabem ainda as seguintes perguntas: qual é o leitor modelo que o texto bíblico busca? Que relação se estabelece entre ele e os leitores reais? Logo, o processo hermenêutico deve sublinhar esta instância pragmática da palavra bíblica. Um método sempre deve ser fornecido ao objeto; uma interpretação correta tem que encontrar o ponto privilegiado de onde a obra olha e interpreta a realidade⁴⁷⁰.

⁴⁶⁹ GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico, p. 46.

⁴⁷⁰ Ora, no que diz respeito ao texto bíblico, de acordo com GRILLI, M., Ciencias de la comunicación e interpretación de um texto bíblico, p. 31-33, este ponto de vista não consiste em uma dimensão puramente "conceitual", e uma correta hermenêutica não pode ser encerrada no congelador da pura formalidade teórica, porque a Bíblia não busca apenas entendimento, mas obediência. Esta é a concepção hebraica e cristã de uma Palavra que se aproxima da verdade, que não é apenas uma compreensão teórica, mas atuação em uma situação.

4 Comentário exegético de Lc 18,9-14

Ao se iniciar o quarto item deste trabalho, propõe-se, a partir daquilo que já foi exposto anteriormente, desvelar o papel da perícope encontrada no capítulo 18 do Evangelho lucano, sucedida pela narrativa da viúva e do juiz injusto (Lc 18,1-8). Busca-se, neste capítulo, um comparativo entre o coletor de impostos e o fariseu; a relação que o Jesus do Terceiro Evangelho tem com os coletores de impostos e outros pecadores; se investiga a significação simbólica do gesto de sentar-se à mesa na situação histórica do primeiro século. Traça-se um paralelo entre os termos δεδικαιωμένος e ταπεινόω (Lc 18,14) e os respectivos papéis na perícope em estudo e na realidade hodierna; ainda, se busca a significação teológica da subida a Jerusalém em nossa realidade, bem como as ações divinas enquanto ações justificadoras e reveladoras do Reino de Deus na perspectiva contemporânea.

4.1 Coletor de impostos *versus* Fariseus, um contraste entre dois tipos de atitudes (v.9): os δίκαιοι que desprezavam os outros⁴⁷¹

A informação inicial trazida pela narrativa é justamente motivação para o desenvolvimento da perícope: "πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι, καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιπούς, τὴν παραβολὴν ταύτην·/para alguns convencidos em si mesmos que são justos e desprezam os outros, [disse] esta parábola" (Lc 18,9bc). A informação inicial que a parábola revela entre os personagens que sobem ao Templo é de que um deles é um fariseu. Essa definição do singular pelo geral inscreve o personagem num determinado horizonte de significação. Na sua natureza originária, o farisaísmo constitui um movimento judaico fundado no II século a.C., um século agitado por tantas crises, às quais ele se pretende como resposta. Uma resposta de cariz religioso, que se pode descrever

⁴⁷¹ Nos itens 2.3.2.1 (O fariseu em oração) e 2.3.2.2 (O coletor de impostos em oração) já se estabeleceu ali um trabalho de pesquisa comparativa entre as duas personagens da narrativa; no entanto, aqui, buscar-se-á trazer novos elementos sem repetir aqueles já mencionados.

como uma profunda aspiração à santificação da existência, expressa numa observância estrita da Torá e das Tradições dos Pais⁴⁷².

Em Lc 7,36-50, é a primeira vez que Jesus come com fariseus⁴⁷³, mas o leitor lucano saberá quem eles são, mesmo considerando que o seu retrato no Evangelho se reveste de uma complexidade própria. Os fariseus surgem na narrativa evangélica já no capítulo 5, ao lado dos doutores da lei, e vão-se desenhando como um bloco opositor a Jesus. Assim, em Lc 5,21, tomam por blasfêmia o fato de Jesus perdoar os pecados ao paralítico, pois ele parece desconhecer que essa é uma prerrogativa de Deus. A progressão de um sentimento contrário a Jesus, no grupo dos fariseus, pode ser detectada entre o episódio da cura do paralítico (Lc 5,17-26) e o da cura do homem com a mão atrofiada (Lc 6,6-11). Na conclusão do primeiro relato, sublinha-se que Jesus os colocou diante de qualquer coisa inclassificável: "εἴδομεν παράδοξα σήμερον/hoje vimos coisas prodigiosas [estranhas]" (Lc 5,26)⁴⁷⁴.

47

⁴⁷² MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 22. Segundo Mendonça, nem todos os conhecedores da Escritura eram fariseus e nem todos os fariseus eram especialistas no debate da Escritura, visto inclusive que as comunidades farisaicas reuniam tanto representantes dos extratos intelectuais como das classes humildes do povo. Contudo, a interpretação da Lei mosaica, o comentário que favorecia a sua aplicação na vida cotidiana e a vigilância sobre o seu cumprimento são características que genericamente lhes estavam atribuídas.

⁴⁷³ Segundo dados oferecidos por Flavio Josefo (Ant. XVIII, 1, 2, n. 11), os fariseus formavam uma das três correntes filosóficas do judaísmo palestinense de seu tempo. Sua origem deve ser colocada na era pós-exílica e em círculos não sacerdotais dedicados à interpretação da Torá; mas parece que, como um grupo organizado, eles surgiram pela primeira vez na época dos Macabeus, possivelmente pouco antes do reinado de João Hircano (Flavio Josefo, Ant. XIII, 5, 9, n. 171). O nome grego Φαρισαῖοι é provavelmente uma transcrição do aramaico Perīšāyê (= "os separados"), um termo utilizado, sem dúvida, por outros círculos filosóficos para referir-se a este grupo de tendência diferente. É possível que a denominação expresse certo retraimento, que os levava a evitar a associação com outros judeus menos observadores da Torá. Os fariseus defendiam uma interpretação rígida da Lei Mosaica e insistiam na fiel observância, não só da Torá escrita, como também da tradição oral, isto é, de uma série de normas atribuídas a Moisés e seus predecessores, que foram consideradas, desde o período pós-exílico, como interpretações autênticas da Torá escrita. Estas "tradições dos antepassados" (Mc 7,3) constituíam uma espécie de barreira para a Lei", isto é, queriam preservá-la imune de toda possível violação. Sob a influência das ideias helenísticas em torno dos valores da paideia (= "educação"), esses intérpretes consideravam o conhecimento da Torá, com todas as suas prescrições e proibições, como sinal e garantia de religiosidade, de acordo com FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 515-516.

⁴⁷⁴ MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 23. Mas, segundo o autor, em Lc 6,11, o espanto dá lugar ao desacordo e à resistência polêmica. Essa hostilidade crescente encontra ecos muito veementes no capítulo 7, onde Jesus reage contra fariseus e escribas por se terem escusado ao batismo de João, anulando "para si próprios o desígnio de Deus". O verbo apontado por Jesus, "ἀπολύω/rejeitar", relativamente raro nos Sinóticos (2 vezes em Mc; 3 vezes em Lc), tem, desde o AT, uma conotação jurídica (Sl 88,35; 1Mc 11,36; 2Mc 13,25) equivalente a uma declaração de invalidade. Mas alguns elementos do texto lucano sugerem também uma proximidade entre Jesus e os fariseus, pelo menos maior do que a que se pode observar em Mc ou Mt. As refeições com os fariseus (Lc 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24) estão ausentes dos outros Sinóticos, e essas, se tivermos em conta o significado que lhes é concedido pelo movimento farisaico, representam, no mínimo, que eles aceitavam os contatos com Jesus e tinham para com ele curiosidade e atenções. Outro

Segundo Mathews e Van Eck, para o leitor ocidental moderno, o discurso do fariseu é carregado de arrogância e ostentação: apresentar-se publicamente em um templo e atestar verbalmente sua própria qualidade e justiça em comparação com outros presentes seria uma atitude totalmente desaprovada. Tal comportamento provavelmente teria sido execrado no judaísmo do século I também; dessa forma, tudo indica que imagem apresentada na parábola do Jesus lucano seja uma imagem caricata do farisaísmo do século I. A inclusão de tal comportamento na parábola é uma dica cultural para o público leitor/ouvinte de Jesus de que um ponto mais amplo seja feito por meio do uso da hipérbole. Assim, o cobrador de impostos pode ser visto como um exemplo positivo⁴⁷⁵. Entretanto, é verdade que, na sua atuação, o fariseu reproduz o quadro mental do coletivo farisaico, nomeadamente a obrigação de se proteger da contaminação do pecado⁴⁷⁶.

Segundo Fitzmyer, embora o texto de Lucas deixe ao destinatário o termo "τινας/alguns" (Lc 18,9b) em sua mais genérica indeterminação, a referência explícita ao "aos fariseus" em Lc 16,14-15, com a crítica expressa em sua atitude (Lc16,15), sugere a identificação de τινας com οί Φαρισαῖοι (Lc 16,14), mesmo que não em sentido restritivo, mas incluindo "os fariseus" em um grupo mais amplo de destinatários. O profeta Ezequiel já havia repreendido seus compatriotas pela complacência, por confiarem em sua justiça: "E tu, filho de Adão, diga a teus compatriotas: ...Se eu disser ao justo 'viverás', e ele, confiante na sua justiça, cometer um crime, a sua justiça não será tomada em conta, mas morrerá pelo crime que cometeu" (Ez 33, 12-13; a tradução grega coincide em muitos aspectos com a formulação do autor lucano). O simples fato de um dos dois protagonistas da parábola ser "um fariseu" não implica necessariamente que a descrição – "confiar

aspecto sintomático é que os fariseus, no texto lucano, estão ausentes do relato da Paixão, seja porque o evangelista simplesmente reproduz uma tradição recebida (em Mc também estão ausentes, em Mt são citados uma vez, Mt 27,62), seja porque isso reflete uma sua tendência. E há ainda a intrigante passagem de Lc 13,31-33 em que são os fariseus a avisar Jesus das intenções persecutórias de Herodes, que revela uma certa cobertura de que Jesus gozava por parte daquele movimento.

⁴⁷⁵ MATHEWS, S. H.; VAN ECK, E., Fasting, justification, and self-righteousness in Luke 18:9-14, p. 4.

⁴⁷⁶ MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 24. Para FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 858, a um leitor moderno da parábola pode ocorrer que o fariseu é pelo menos uma pessoa honesta que, apesar de sua pomposa ação de graças, tenta cumprir suas obrigações e meticulosamente guarda os mandamentos, até em certa demasia, enquanto o coletor de impostos, presumivelmente, não era tão meticuloso. No entanto, isso seria forçar a intenção mais óbvia da parábola. Como quase todas as parábolas de Jesus, elas não apenas estimulam a atenção do receptor, mas também encorajam uma reflexão mais profunda. Mas esta reflexão não deve ofuscar o sentido mais próprio da parábola, que é onde realmente reside a verdade da narração.

em si mesmo", "considerar-se justo", "desprezar os outros" – só possa corresponder ao grupo social dos "fariseus", muito menos a todos os fariseus⁴⁷⁷.

A narrativa descreve com certo tom minucioso, característica redacional lucana, ambos os personagens a dividir e problematizar o mesmo espaço do templo. O fariseu é uma figura representativa do judeu observante, escrupulosamente fiel às prescrições da Lei mosaica. Flavio Josefo os descreve como um grupo dentro do judaísmo oficial, que se distinguia particularmente por sua estrita observância das prescrições religiosas e por sua interpretação formalista da lei. A figura do coletor de impostos é frequentemente associada à categoria social dos "pecadores"⁴⁷⁸, conforme foi apontado no item 2.3.2.2 – O coletor de impostos em oração – deste estudo. Pode-se considerar que a problematização trazida pela parábola tem origem no Templo. Essa interseção do espaço das duas personagens ateia a polêmica. Em jogo está a fronteira entre o puro e o impuro e o risco da contaminação. Para um fariseu, o pecador é, antes de mais nada, alguém que não respeita os ordenamentos farisaicos de uma vida "separada" de quanto, física ou moralmente, pode ser dito impuro⁴⁷⁹.

Nenhuma indicação mais precisa é dada sobre o lugar onde o fariseu começou a orar; mas em contraste com o v.13, em que o cobrador de impostos fica "a distância", seria de se supor aqui que o fariseu entrou no átrio de Israel colocandose em um lugar de destaque. O texto em Lc 18,11a, relata uma postura típica de oração "ὁ Φαρισαῖος σταθεὶς/o fariseu de pé". A expressão se desenvolve mediante o particípio aoristo da voz passiva "σταθεὶς/posto em pé" ou colocado em pé" e não aparece, no NT, mais do que nos escritos lucanos. Lc 18,40 (em contraste com Mc

⁴⁷⁷ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 859. Provavelmente, nesta generalização ("τινας/alguns") deve-se incluir também os discípulos de Jesus e a comunidade leitora/ouvinte deste evangelho. O autor sagrado ao fazer menção de "δίκαιοι/justos" (Lc 18,9) já prepara seu contraditório "ἄδικοι/injusto" em 18,11. Da mesma forma, os elementos descritivos que estão ligados nesta frase introdutória preparam o cúmulo da auto complacência do fariseu, ou seja, a comparação de si mesmo com o coletor de impostos (Lc 18,11). A introdução do hagiógrafo é perfeitamente coerente com o corpo da parábola. Duas figuras representativas do judaísmo da época. A dualidade já prepara a oposição mútua, que vai conferir seu drama à parábola, consoante JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 142; Segundo BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 257, τινές é utilizado frequentemente em sentido muitas vezes depreciativo para designar adversários que não se deseja nomear explicitamente.

⁴⁷⁸ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 860.

⁴⁷⁹ MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 101-102. A questão da pureza/impureza problematiza o espaço. Este torna-se segmentado, sem circulação entre as partes. Será, mais tarde, o próprio Jesus a esclarecer o assunto, na conclusão da narrativa em Lc 18,14b, no perdão/justificação anunciado ao coletor de impostos, o medo da contaminação perde toda a razão de ser.

10,49); 19,8; At 2,14; 5,20; 11,13; 17,22; 25,18; 27,21. No texto grego, a frase preposicional πρὸς ἑαυτὸν segue imediatamente o particípio σταθεὶς. A narrativa na sequência se desenvolve com a ação de graças dirigida a Deus, na segunda pessoa do singular por parte do fariseu em Lc 18,11c: "ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι/*Deus, dou-te graças*" não aparece mais que aqui na obra lucana. A expressão εὐχαριστῶ σοι é de origem palestinense. A fórmula aparece também em outros escritos gregos (Jt 8,25; 2Mc 1,11; Flavio Josefo Ant. I,10,5, n. 193; At 27,35; 28,15). A oração é de ação de graças e, realmente, a expressão de agradecimento está justificada, embora as razões dadas pelo fariseu sejam francamente discutíveis⁴⁸⁰.

Para Fitzmyer, a oração do fariseu reflete seu comportamento religioso; mas o problema não está no conteúdo – que é comum a outros textos –, mas na datação precisa das respectivas tradições. Talvez a referência mais indicada seja o orgulho com que Paulo se vangloria de sua formação estritamente farisaica (Fl 3,4-6; Gl 1,14; 2,15). A oração, como reflexo da espiritualidade farisaica, não é de forma alguma uma caricatura do personagem. A referência ao Decálogo é indiscutível (Ex 20,14-15; Dt 5,17-18). A caracterização "ἄδικοι/*injustos*" (Lc 18,11d) é, em si, uma designação genérica, que contrasta com a especificidade das outras duas indicações (gananciosos e adúlteros), salvo se tiver de ser entendida no sentido mais concreto de "impostores"⁴⁸¹.

Conforme foi apontado na nota 188 deste trabalho, o pronome demonstrativo οὖτος em 18,11e possui uma carga pejorativa (Lc 15,2; 18,11; At 17,18). Da mesma

⁴⁸⁰ Conforme apontado na nota 187, a formulação πρὸς ἑαυτὸν, passa a dar o entendimento do verbo "orando" para si mesmo. Segundo FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 860-861, provavelmente para evitar possíveis confusões, alguns manuscritos – P^{75} e os Códices B, κ , Θ , Ψ , f^1 - invertem os termos e trazem como testemunho: "ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν προσηύχετο/essas coisas sobre sua própria conduta ele orava" (Lc 18,11b). Embora a 28ª edição da Nestle-Aland se incline para a primeira forma: σταθεὶς πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσηύχετο, como leitura mais difícil, a importância e o peso dos manuscritos que testemunham a forma inversa (ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν προσηύχετο) tornam esta segunda formulação preferível. A frase, assim compreendida, introduz diretamente o conteúdo da oração propriamente dita. Para BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 259-260, o particípio aoristo em voz passiva σταθείς (de ἴστημι, "estar de pé") é mais rebuscado que as formas correntes στάς (Lc 7,38; Mt 20,32) ou ἑστώς (Lc 18,13). Exceto pelas inclinações prescritas, o costume era rezar em pé. A oração denominada das "dezoito bênçãos" é chamada também Amidah, que quer dizer oração para rezar em pé. Se recita em pé, em silêncio, com os calcanhares juntos. Os primeiros afrescos paleocristãos nas paredes das catacumbas representam os que rezam em pé, com as mãos estendidas para o céu, por exemplo, na Catacumba de Santa Priscila, em Roma.

⁴⁸¹ O substantivo "ἄρπαγες/gananciosos" tem o significado de "salteador" para Flavio Josejo (*Bell.* VI, 3,4, n. 203), assim como em Is 10,2 (LXX), segundo FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 862.

forma, em Lc 15,30, o repúdio farisaico se aproxima da indignação do irmão mais velho que lhe impede chamar de "meu irmão" ao mais novo⁴⁸².

As palavras do fariseu contrastam fortemente com uma recomendação que, em Abot 2,5, é atribuída a Hillel: "Não se isole de sua comunidade ou confie em sua própria força até a hora de sua morte; não julgues seu irmão até que você se coloque no mesmo nível". O fariseu orgulha-se não só de não ter transgredido aqueles mandamentos, mas também de não ter conhecido "pecadores".⁴⁸³

Para Bovon, se o autor lucano destinava a perícope precedente aos cristãos cansados de rezar, dirige essa aos leitores cristãos ou judeus ameaçados por outro perigo, o pecado do orgulho espiritual.⁴⁸⁴

Várias possibilidades hermenêuticas surgem em relação à prática do jejum (citado no relato em Lc 18,12a: "νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου/jejuo duas vezes por semana") no mundo do NT: poderia ser uma forma de humilhação intencional de si mesmo (na comunidade na qual deriva seu senso de identidade e dentro do qual o papel de alguém é definido) em uma sociedade que valoriza a honra acima de tudo; poderia impor uma obrigação moral a quem jejua – quando alguém se humilha com o jejum, outros são obrigados a prestar assistência, principalmente aos membros de sua própria família. Poderia ser usado para adquirir honra através da demonstração de grande devoção a Deus e a Israel. Aquele que coloca a piedade acima de sua própria honra pode assim ganhar consideração na avaliação da comunidade. Enquanto atividade pessoal, o jejum poderia ser em nome de uma comunidade, como a família, a tribo ou a nação de Israel⁴⁸⁵.

⁴⁸² FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 686.

⁴⁸³ FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 862.

⁴⁸⁴ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 255-256. De acordo com o autor, a história, ligada a uma situação de conflito, correspondeu nos lábios do Mestre a uma reação polêmica: ele incentivou os ouvintes a mudarem de atitude e se voltarem para Deus. Com o tempo, a parábola perdeu sua relação imediata com Jesus e adquiriu um tom doutrinário. Reduzi-la a uma história exemplar seria também esquecer seu alcance evangélico. Uma leitura teológica não é incompatível com uma leitura ética.

⁴⁸⁵ MATHEWS, S. H.; VAN ECK, E., Fasting, justification, and self-righteousness in Luke 18:9-14, p. 2-3. O jejum, ainda, poderia ser uma resposta profunda e visceral ao sofrimento pessoal ou nacional, ou pode ser uma ação ritualizada desprovida de importância pessoal ou emocional por parte de quem jejua. O jejum nos Evangelhos e Atos é influenciado pelo jejum na tradição judaica, incluindo o AT e várias tradições judaicas extrabíblicas. O jejum pode ser indicativo de uma condição espiritual que leva ou fornece evidência de justificação. Já FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 862-863, revela que no AT o jejum é entendido como abstinência de "pão" (=comida) e de "água" (Ex 34,28; Dt 9,9); o jejum é frequentemente associado com o uso de "pano de saco e cinzas" (Dn 9,3). Parece que o elemento de renúncia pessoal, implícito na prática do jejum, contribuiu para a ideia de uma santificação adquirida pelas próprias forças; uma atitude censurada, em muitas ocasiões pelos profetas (veja-se por exemplo, Jr 14,12; Is 58,3-9). Já na época pós-exílica se prescreve o jejum no dia da expiação (Lv 16,29.31: "farás penitência"; Lv 23,27.29.32; Nm 29,7

O costume judaico de jejuar duas vezes por semana tem seu testemunho mais antigo nesta indicação de Lc 18,12a. No livro da *Didaché*, a comunidade crente é aconselhada a evitar o jejum "como os hipócritas" no segundo e quinto dias da semana⁴⁸⁶; a tradição recolhida neste texto reflete um costume cristão acerca do ano 100 d.C. Segundo esses dados, os dias indicados para o jejum, na comunidade "hipócrita" (judaica), eram as segundas e as quintas-feiras; e isso é exatamente o que está prescrito em bTaa. 12a, cuja redação definitiva pode ser datada em 450 d.C. A explicação dada pelo texto rabínico é que foi precisamente numa quintafeira que Moisés subiu ao Monte Sinai e numa segunda-feira quando desceu da montanha, depois de quarenta dias. Mas parece mais provável que o motivo da escolha desses dois dias seja encontrado em sua menor contiguidade com o sábado e em uma separação razoável de datas⁴⁸⁷.

Para Bovon, os leitores ignoram o nome do segundo personagem e tem-se poucas informações sobre ele. Eles sabem desde o início da história (v.10) que ele é um cobrador de impostos, mas não sabem em que nível da hierarquia profissional ele se encontra. Remando contra a concepções de seu tempo, Jesus, que será seguido pelos seus discípulos, escolhe deliberadamente os coletores de impostos não para os lisonjear, mas para os colocar como exemplo da inversão que o Evangelho provoca e da inaudita operação da graça e da esperança. No nível visível da descrição narrativa, vê-se simplesmente um homem, mas o leitor que procura o sentido do que lê assiste ao nascimento de uma relação amorosa que conduz a uma

e, possivelmente, em ocasiões assinaladas. O jejum individual era expressão de sentimentos muito diferentes: Davi jejua para ver se curava o menino que havia tido com Betsabeia (2Sm 12,22); Acab jejua como sinal de penitência ante as palavras de Elias (1Rs 21,27); Esdras jejua entristecido pela infidelidade do povo (Esd 10,6); Neemias o pratica porque chegam más notícias de Jerusalém (Ne 1,4); Daniel se dirige "ao Senhor Deus, implorando-lhe com preces e súplicas com jejum, vestido de pano de saco e coberto de cinza" (Dn 9,3). Por meio de Lc 5,33 sabemos que os fariseus e os discípulos de João jejuavam frequentemente.

486 Did 8,1

⁴⁸⁷ Para FITZMYER, J., El Evangelio segun Lucas, p. 863, na oração do fariseu, tanto o jejum quanto o pagamento escrupuloso dos dízimos são motivos de autoindulgência, como observâncias além das necessárias ou obrigatórias; para BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 262-263, o jejum do *Yom Kippur*, o grande dia da expiação, e os mencionados em Zc 8,18-19, assim como o jejum do dia 9 do mês Av, que celebrava a destruição do primeiro e segundo Templo, eram um dever nacional. O texto lucano, junto com a *Didaché* (8,1), é um dos mais antigos testemunhos sobre o jejum, facultativo entre os judeus, nas segundas e quintas-feiras (esse jejum duas vezes por semana permitia – por impulso dos *hassidim* [antepassados dos fariseus e essênios] – fazer penitência após a profanação do nome de Deus e da honra da Torá no reinado de Antíoco IV Epifânio.

reabilitação da pessoa, aqui qualificada como "justiça", e em outros lugares entendida como "perdão" ou "salvação" 488.

Segundo Mendonça, como em todas as sociedades, também a judaica daquela época era regulada por um determinado cânone de normalidade, no seu caso de natureza religiosa, articulado com o Templo e a lei. Isso determinava a organização do espaço social e a definição de limites. Contra as transgressões, estabeleciam-se linhas de demarcação, às quais se dava importante ênfase social. Nesse contexto, a caracterização que de Jesus fazem seus opositores aponta-o paulatinamente como um subversor (Lc 7,34), até ser esse o motivo que apresentam quando o entregam a Pilatos: "Encontramos este homem subvertendo a nossa nação" (Lc 23,2). Lucas trata com muita habilidade essa questão, e se, por um lado, as palavras e atitudes de Jesus podem parecer como subversivas, por outro, o narrador vai mostrando continuamente ao leitor quão diferente é a realidade do seu protagonista⁴⁸⁹.

45

⁴⁸⁸ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 263-264; LUZ, U., El Evangelio según San Mateo, p. 281. Duas figuras positivas do evangelho têm nome: são Lázaro (Lc 16,20) e Zaqueu (Lc 19,1); o segundo é um ἀρχιτελώνης, um chefe dos publicanos. Os cristãos hoje olham para o personagem de nossa narrativa com a simpatia de correligionários; no entanto, os antigos tinham boas razões para a desconfiança. Esses exatores a serviço de algum príncipe duvidoso ou ocupante estrangeiro não eram apenas odiados pelos judeus, mas também pelos gregos e romanos, que mostravam uma antipatia visceral pelas pessoas desse comércio, que consideravam ávidas por lucros e inflexíveis. Os publicanos estão entre os primeiros personagens introduzidos no Evangelho de Lucas: preocupase com o seu destino desde o ministério de João Batista (Lc 3,12). Os evangelistas se preocupam mais com a imagem social do publicano do que com sua atividade profissional. Por isso são muitas vezes colocados no grupo dos "pecadores", por exemplo: Lc 7,34; Mt 11,19 e Lc 15,1. As "prostitutas" são, nos Evangelhos, aquelas que correspondem aos "cobradores de impostos" Para CONZELMANN, H., The Theology of St. Luke, p. 230, o verbo σώζειν/"salvar" não está relacionado com nenhuma doutrina de justificação. Para este exegeta, existe uma ligação entre fé e salvação, como demonstrado em At 14,9, mas como esperança de ser salvo; o assunto é diferente em At 16,31; 15,11, mas ainda não vai além da concepção geral de fé e salvação. Na verdade, é a mesma concepção de Lc 13,23.

⁴⁸⁹ MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 174-175. Segundo esse autor, quanto aos lugares santos (o Templo, a Cidade e a Nação), Jesus aparece como um crítico declarado da situação do Templo: não só o ato simbólico que ele cumpre da purificação do Templo (Lc 19,45-46) e o anúncio da ruína deste (Lc 21,5-7) o colocam numa rota de colisão com as autoridades sacerdotais, mas o seu ministério afirma uma autonomia inédita em relação ao papel que o Templo desempenhava na religiosidade de Israel. Ao apresentar-se como "aquele que perdoa" os pecados, Jesus reivindicava a superação do Templo, com os seus sacrifícios e oferendas. De certa maneira, esses ritos perdem sua eficácia. Como no caso dos leprosos que Jesus reenvia para se mostrarem aos sacerdotes, só o que regressa a Jesus é tocado por uma fé que salva (Lc 17,19). O encontro com Jesus e a conversão é que permitem que a salvação entre agora na história. Quanto ao tempo sagrado, Jesus é sistematicamente acusado de violar a observância do sábado (Lc 6,1-5.6-11; 13,10-17), e é criticado por não observar os dias de jejum (Lc 5,33-35). Quanto aos contatos vedados, Jesus surge a tocar em cadáveres por mais de uma vez (Lc 7,11-17; 8,49-56) e, na mesma parábola em que tomou por modelo de justiça um samaritano, criticou o sacerdote e o levita por se esquivarem ao auxílio a um homem ferido, "quase morto" (Lc 10,30). Além disso, ele dirigiu, sem qualquer tipo de reserva, a sua atenção a gente fisicamente impura, por causa de doenças (Lc 5,12-16; 17,11-19), possessões (Lc 4,31-37; 8,26-39) ou deficiências (o paralítico, Lc 5,18; o cego, Lc 7,21 etc.). E, ao contrário de quanto vem prescrito em Lv 21,17-20, afirmou que "estropiados, coxos e cegos" devem ser os convidados preferenciais, quando se dá uma festa (Lc 14,12-14). Ele mesmo manteve uma

Segundo Jeremias, os impostos (pessoais e territoriais) eram coletados por funcionários do Estado, mas as taxas duma circunscrição eram alugadas (provavelmente pela maior oferta). O coletor de impostos, portanto, coleta para o próprio bolso. Havia de fato tarifas estatais, mas os publicanos achavam jeito bastante eficaz para enganar o público. Em julgamentos públicos, situavam-se ao nível dos ladrões, não tinham direito civil de honra, e eram evitados por todas as pessoas de projeção – "μακρόθεν/mantendo-se a distância" (Lc 18,13a): diversamente do fariseu (v.11), ele fica bem longe. "Οὐκ ἤθελεν/Não queria", "não ousava" (Lc 13b) levantar os olhos, batia no peito, mais precisamente no coração (a sede dos pecados), é expressão do arrependimento profundo⁴⁹⁰.

O texto grego relata "ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν/o coletor de impostos, de longe" (Lc 18,13a). Ele não vai além da porta do átrio do Templo. Porém, a proximidade do Deus misericordioso não se mede pelas distâncias⁴⁹¹. Em 18,13b: "οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν/não ousava nem levantar os olhos para o céu". A atitude é frequente no AT, como sinal de devoção⁴⁹². A construção é proveniente da LXX. Em 18,13cd, é descrito o seguinte relato: "ἔτυπτεν τὸ στῆθος αὐτοῦ λέγων· ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ/batia em seu peito, dizendo: 'Deus, tem piedade de mim, pecador'". Um sinal de contrição e de arrependimento – também relatado em Lc 23,48. O gesto, aparentemente, não tem antecedentes no AT, mas é encontrado na literatura contemporânea⁴⁹³. A oração do coletor de

reconhecida convivialidade com gente moralmente impura. Foi visto com pecadores e publicanos (Lc 5,27-32; 7,29.31-34; 15,1-2; 18,4-14; 19,1-10) e com eles praticava a comensalidade. E não se defendeu, nem se mostrou ofendido pelo contato de uma pecadora pública (Lc 7,37-39). ⁴⁹⁰ JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 143-144.

⁴⁹¹ Para BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 264, a distância é a expressão do respeito que o personagem tem por Deus como Deus, e a consciência de sua humanidade, de ser criado e ter se tornado pecador. Só despreza a distância quem sonha com fusões ou simbioses que eliminam a responsabilidade humana. Na tradição bíblica judaica ou cristã, manter distância significa preservar a possibilidade de um reencontro ou de um diálogo. Alegrar-se com o rosto do outro exige um certo distanciamento.

⁴⁹² BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 265. Frequentemente não se presta a devida atenção ao verbo "ἤθελεν/queria" (Lc 18,13b) – neste trabalho traduzido por "ousava" – "não ousava nem levantar os olhos para o céu". O coletor de impostos se esforça em manter seus olhos baixos. Enquanto o Templo é o lugar onde habitualmente ou por tradição os olhos se erguem para contemplar a glória divina, o publicano não se permite esta alegria. Em certas ocasiões, aliás, os judeus rezavam de cabeça baixa e os braços cruzados sobre o peito. Se encontra também a expressão "levantar os olhos" em Lc 6,20; 16,23. A respeito a este gesto na oração, o grego utiliza frequentemente "ἐκτεῖναι ου ἐκτενᾶς/fervorosamente" para as mãos ou ἀνατεῖναι para as mãos ou para os olhos.

⁴⁹³ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 265. O hagiógrafo lucano recorre à mesma expressão "τύπτω/bater", "ferir" em Lc 23,48 (no espetáculo da crucificação a multidão literalmente bate no peito) e ao verbo "κόπτεσθαι/golpear-se" em Lc 8,52 (em sinal de luto pela morte da filha de Jairo) e em Lc 23,27 (as mulheres que acompanham Jesus no caminho da cruz). O contraste entre

impostos é de súplica, não de ação de graças. Ainda que não nos mesmos termos do SI 51,3, mas em seu clima interior, a escória da sociedade judaica não sabe pedir mais do que misericórdia⁴⁹⁴.

A invocação "ὁ θεός/Ó Deus⁴⁹⁵, é idêntica à do fariseu em Lc 18,11, mas o conteúdo e, se o texto for "ouvido", o tom da oração é completamente diferente. O coletor de impostos, irmão gêmeo do "filho pródigo", considera que nada seu vale e só espera a misericórdia divina⁴⁹⁶. Para Hoefelmann, admitir os pecados é uma atitude profundamente bíblica. Ela aparece do pesar por relações rompidas e males cometidos. Ela surge do anseio por reconciliação com Deus, com a natureza e com as pessoas humanas. Ela denota disposição para a rota ou fazer um novo início a partir da força que Deus concede. Na perspectiva cristã, ela está enraizada no chamado de Jesus ao arrependimento (Mc 1,15) e na sua autoridade para perdoar pecados em nome de Deus (Mc 2,10-11; Lc 5,17-26). Assume nas páginas da Escritura hebraica a forma de confissão pública de pecados, orientada por determinados ritos, como o verificado no grande dia da expiação (Lv 16), ou a forma de uma confissão particular, como demonstrado no S1 32⁴⁹⁷.

O particípio perfeito passivo "δεδικαιωμένος/justificado" (Lc 18,14b), além de suas conotações teológicas, expressa a transformação do personagem, seu novo estado de "justificação"; aquele que era apenas "ἀμαρτωλῷ/pecador" (v.13d), Deus

a postura do fariseu e a atitude do coletor de impostos é nítido; recorda outra diferença, entre Simão, o fariseu, e a pecadora em Lc 7,36-50.

⁴⁹⁴ Segundo FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 864-865, o verbo ἱλάσκεσθαι não aparece mais do que aqui, em toda a obra lucana, e no restante dos escritos do NT, somente em Hb 2,17. No NT todas essas conotações estão ausentes tanto aqui, onde o próprio Deus "é propício" – ou se pede que seja –, como em Hb 2,17: "ἰλάσκεσθαι τὰς ἀμαρτίας/expiar os pecados". Na perícope em estudo, o imperativo aoristo em voz passiva ἱλάσθητί tem o significado de "sê propício, sê misericordioso (comigo, com respeito a mim)", "tem compaixão/compaixão de mim". Com o mesmo significado e com o complemento pessoal no dativo, usam o verbo a LXX em 2Rs 5,18: ἱλάσκεσθαι traduz o verbo hebraico "προγ/que o Senhor me perdoe" e em Est 4,17. O apelo do coletor de impostos reflete o tom espiritualizante de certos textos de Qumran (1QS 11,3-5.10-12; 1QH 11,15-22). Do que um pobre "pecador" pode se orgulhar diante de Deus? Para BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 265-266, imperativo "ἰλάσθητί μον/tem piedade de mim" (Lc 18,13d), corresponde ao pedido de uma fé que espiritualizou sua relação com Deus e não precisa de mediação ritual.

 $^{^{495}}$ Observa-se a ausência do vocativo Θεέ e o uso do nominativo com artigo ὁ θεός.

⁴⁹⁶ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 265.

⁴⁹⁷ HOEFELMANN, V., A dimensão libertadora confissão dos pecados, p. 48. No decorrer da história da Igreja, a confissão de pecados assumiu pelo menos quatro formas distintas: a forma intimista, na qual a pessoa procura assegurar-se individualmente do perdão de Deus através de uma oração silenciosa ou em voz alta; a forma pública, na qual uma pessoa ou grupo de pessoas confessa a Deus e à comunidade reunida os seus pecados; a forma representativa, na qual os pecados são confessados coletivamente como parte do culto da comunidade; a forma particular, na qual uma pessoa confessa audivelmente os seus pecados diante de um sacerdote, pastor ou outra pessoa qualquer, recebendo dela a absolvição.

o torna e o declara "justo". O que conta não é o passado pessoal, irrepreensível ou abjeto, mas a atitude de confiança e entrega a Deus no presente⁴⁹⁸. Segundo Bovon, o termo "οὖτος/este" (14b) é decisivo. É este e não o outro que, contra todas as esperanças, voltará para casa "justificado". Por meio do verbo "δικαιῶ/justificar" (14b), o texto desliza de uma categoria religiosa para uma jurídica. Como se sabe, a fé hebraica sabe usar ambos os registros para definir os laços entre Israel e seu Deus⁴⁹⁹.

Portanto, a mera autoconfiança do fariseu, baseada no cumprimento da lei ou das práticas religiosas, não conduz necessariamente à verdadeira "justiça", que vem de Deus, conforme a confiança manifestada pelo coletor de impostos. Dessa forma, Jesus dirige essa advertência não só aos seus contemporâneos, mas também aos futuros discípulos, cuja oração se deve identificar com a do publicano, num clima de "fé", reconhecendo a própria "humilhação" e abrindo-se à ação de Deus, que "exalta aos humildes" (Lc 1,45.48.52)⁵⁰⁰. Para Bovon, a "casa" do publicano se tornará uma zona libertada, uma dessas igrejas domésticas. De acordo com o sentido dado por este estudioso em Lc 18,14b, a controvérsia subsiste: não é uma questão de grau (o publicano mais do que o fariseu), mas de contraste (o publicano e não o fariseu)⁵⁰¹.

4.2 A relação de Jesus com coletores de impostos

Como a proposta deste estudo é uma aproximação pragmática dos textos em destaque, é sempre bom recordar as decorrências intencionais que se encontram no interesse da produção de tais testemunhos. Para Grilli, verbos como *prometer* ou *absolver* tem implicações pragmáticas intrínsecas. Se conhece bem o peso de um enunciado evangélico do tipo: "Filho, teus pecados estão perdoados" (Mc 2,5); ou,

⁴⁹⁸ FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 866. As palavras de Jesus são interpretadas como uma verdadeira declaração por parte dos fariseus.

⁴⁹⁹ Para BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 266, tal como desenvolvido no *Status Quaestionis* deste estudo, item 2.4, o apóstolo Paulo medita especialmente na área do direito e da justiça. Isso é o que o "Jesus lucano" também faz. Como o v.14a é tradicional, é provável que o verbo "δικαιῶ/*justificar*" (14b), remonte também ao seu material próprio e talvez até a tradição oral. Como apontado no já citado *Status Quaestionis*, muitos estudiosos argumentam com razão que o verbo δικαιῶ não deve ser tomado no sentido técnico que adquiriu na pena do apóstolo Paulo. O publicano voltará para casa e, portanto, não escapará da condição humana. Mas não vai voltar para ela como antes.

⁵⁰⁰ FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 866.

⁵⁰¹ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 266-267.

"Este desceu justificado para sua casa, e não aquele (Lc 18,14b). Outras declarações obtêm seu peso pragmático do contexto, portanto, uma simples declaração do tipo: "Que frio!", em um determinado contexto situacional, pode levar a uma ordem (implícita) para fechar a janela. Em outras palavras, o sentido de um texto não é determinado apenas pelo que esse texto diz, mas também pelo que se quer dizer, ou seja, pela ação que determinada língua emite em determinado contexto⁵⁰².

Para Mendonça, a estratégia textual/comunicativa lucana é utilizar a credibilidade que Jesus ganhou no seu ministério com os mais pobres do povo para fazer as comunidades leitoras/ouvintes assumir essa característica "extravagante" do ministério de Jesus: o seu acolhimento aos pecadores. A ação dele com as outras personagens é uma espécie de requisito de credibilidade, o ganhar de credenciais como agente escatológico da salvação. Jesus traz ao homem o perdão dos pecados. Isso que é talvez aludido em Lc 4,18-19: "Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ οὖ εἴνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν/O espírito do Senhor está sobre mim porque Ele me ungiu. Ele me enviou para anunciar a Boa Nova aos pobres: para proclamar aos cativos a liberdade e aos cegos a recuperação da vista, para pôr os oprimidos em liberdade, para proclamar um ano favorável da parte do Senhor" 503.

O termo pecador é vitualmente uma designação técnica que não se deve aplicar ao povo comum, pois ela parece reservada aos "pecadores profissionais", isto é, àqueles que organizaram toda a sua existência não tomando Deus por referencial. As diferentes opiniões trazem especificações várias. A denominação partia de um entendimento feito pelo povo (e não pelos fariseus) e a sua chave estaria na ocorrência do binômio "cobradores de impostos e pecadores", que estabelecia uma equivalência entre ambos. Pecador tinha essa gravidade de uma transgressão moral: a) ou porque era culpado de levar a vida de modo imoral; b) ou

⁵⁰² Para GRILLI, M., Ciencias de la comunicación e interpretación de um texto bíblico, p. 21-22, o exemplo dado mostra, portanto, que, para chegar ao sentido de um enunciado, o leitor/ouvinte não deve colocar a atenção apenas no conteúdo das frases e dos textos, mas sim na funcionalidade efetiva que esta afirmação assume numa determinada comunicação. O mesmo conteúdo assume diferentes significados se for veiculado em diferentes contextos comunicativos.

⁵⁰³ De acordo com MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 145-146, nos Sinóticos, conta-se a amizade de Jesus com publicanos e pecadores, demonstrando para eles o amor de Deus. Os pecadores designam não já aqueles que se opõem ao anúncio e ao apelo de Jesus, mas a um particular extrato dentre o povo, que ele frequenta habitualmente. Em Mc, por exemplo, Jesus fala da necessidade do perdão divino (Mc 3,28; 4,12; 11,25), mas só por uma vez ele próprio oferece a alguém o perdão (Mc 2,1-10).

porque praticava uma das profissões consideradas desonradas⁵⁰⁴. Ainda se poderia considerar outros três tipos de pecadores: a) os gentios para quem não há esperança de salvação; b) os judeus que podem arrepender-se sem especial impedimento; c) os judeus que se tornaram por si próprios gentios, para quem o arrependimento, se não é possível, pelo menos, surge como incontornável dificuldade⁵⁰⁵.

O autor lucano toma as referências do hagiógrafo marcano (Mc 2,1-10; 3,28; 4,12; 11,25) e acrescenta outras ao episódio da pecadora (Lc 7,36-50), estrutura a história em torno do fato de Jesus perdoar pecados, assumindo prerrogativas de Deus. No episódio de Zaqueu, chefe dos coletores de impostos (Lc 19,1-10), duas coisas chamam a atenção: a) Jesus designa Zaqueu por filho de Abraão, isto é, reconduz estes, para quem não havia possibilidade de receber o perdão, à condição de eleitos de Deus; b) descreve implicitamente a sua atividade (procurar e salvar) a partir do modelo do pastor (Ez 34,16). Usa essa imagem explicitamente em Lc 15,3-7, na parábola da ovelha perdida, justificando aos fariseus porque comia com os pecadores⁵⁰⁶. A mesma imagem (perda e encontro) ocorre na parábola da dracma (Lc 15,8-10) e na do filho pródigo, que descreve a alegria do pai por recuperar o

⁵⁰⁴ Para SANDERS, E. P., Jesus and the sinners, p. 5, a única nota distintiva que podemos ter certeza de que marcou o ensino de Jesus sobre o reino é que ele incluiria os pecadores. Mesmo se admitirmos que Jesus pode ter sustentado a visão de que o reino estava rompendo com suas próprias palavras e ações (Mt 11,2-6; 12,28), devemos também notar que tal visão é muito difícil de encontrar no material didático que lhe é atribuído. Assim, a promessa de salvação aos pecadores é a característica inegavelmente distintiva da pregação de Jesus. Todos concordam que este é pelo menos um dos traços característicos da mensagem de Jesus, mas podemos perguntar como se chega a tão feliz concórdia. Há três considerações: 1) o material que transmite essa mensagem é grande em extensão; 2) chega até nós de formas diversas – parábolas, outros ditos, declarações de propósito, relatórios da atividade de Jesus e acusações relatadas contra ele; 3) uma alta tolerância para com os pecadores não era uma característica da Igreja primitiva, até onde sabemos. A descrição do grupo de Jesus como "pecadores" provavelmente não teria sido criada pela igreja pós-pascal, e o termo provavelmente se originou, como Jeremias e outros sugeriram, como uma acusação. Dizer que o grupo de Jesus consistia em incluir pecadores tem a mesma probabilidade de autenticidade que a acusação de que Jesus foi exorcizado por um demônio. Este é um exemplo em que os critérios usuais de autenticidade do material dito realmente funcionam.

MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 145. A categoria "pecador" é por isso, bastante ampla e nenhuma definição é exaustiva. Mais do que uma linguagem sociológica e histórica, nós estamos perante uma linguagem religiosa. O "pecador" é aquele cuja vida se opõe à do "justo", habitando num distanciamento existencial de Deus, ainda de acordo com Mendonca.

⁵⁰⁶ É importante recordar a motivação do relato das parábolas de Lc 15: o incômodo causado nos fariseus e escribas por verem Jesus se aproximar e acolher coletores de impostos e pecadores: "Ήσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἀμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ. Καὶ διεγόγγυζον οἵ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς λέγοντες ὅτι οὖτος ἀμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς/"Aproximavam-se dele todos os publicanos e pecadores para ouvi-lo. E os fariseus e os escribas murmuravam, dizendo: "Este acolhe os pecadores e faz refeição com eles" (Lc 15,1-2).

filho perdido. Os atos de Jesus (Lc 15,1-2) representam a atitude que na parábola tem o próprio Deus (Lc 15,7.10.24.32)⁵⁰⁷.

Para exemplificar a proximidade e o acolhimento de Jesus para com os coletores de impostos e pecadores, Jeremias se vale do texto de parábola dos dois filhos. Sua conclusão soa: "Άμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ/Εm verdade vos digo que os coletores de impostos e prostitutas vos precedem no Reino de Deus" (Mt 21,31). Os publicanos, cuja conversão era simplesmente impossível, estão mais perto de Deus do que as piedosas autoridades religiosas. Pois, aqueles taxados como pecadores, num primeiro momento disseram não ao mandamento de Deus, mas se arrependeram e fizeram penitência e, por isso, encontraram o Reino de Deus. Além disso, por um segundo motivo, eles estão mais perto de Deus do que os piedosos que não entendem o amor de Jesus pelos pecadores. Outra parábola que aponta essa inclinação de Jesus aos pecadores é a pequena parábola dos dois devedores em Lc 7,41-43⁵⁰⁸.

A dinâmica de reviravolta das expectativas dos que se têm por justos e conhecedores, ao longo de todo o Evangelho, e a justificação dos que se humilham, manifestam de forma incisiva esse propósito. O próprio escândalo da cruz passa por essa identificação quando o inocente Jesus, contado entre os iníquos, encontra-se crucificado, expressando, assim, uma relação de misteriosa solidariedade também com os rebaixados de seu tempo. Muito embora seja mais habitual para grande maioria da população ler aquele paradoxal signo de uma outra maneira. Em Lc

⁵⁰⁷ Conforme MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 146, a relação de Jesus com os pecadores assume, assim, a maior importância cristológica no Evangelho segundo Lucas: "os diversos apelos à metanoia que se escutam ao longo do Evangelho, Lc 5,32; 13,3.5; 15,7.10; 16,30, no fim, se apresentam como um convite, mais ou menos direto e incisivo, à aceitação/reconhecimento da missão salvífica de Jesus. Segundo DUTHEIL, J., As refeições no tempo de Jesus, p. 32, não se enviavam servos para convidar os comensais levianamente. Todo anfitrião cuidava previamente de considerar a condição de seus convidados e que tivessem bom relacionamento mútuo. Sabia que um fariseu convidado não consentiria em pôr-se à mesa a não ser em companhia de pessoas tão respeitosas da lei quanto ele, e nunca ao lado de pessoas sem cultura (os *amei ha 'aretz*, Jo 7,49) e menos ainda de pecadores (Lc 7,39).

⁵⁰⁸ Segundo JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 127, para entender Lc 7,41-43 são importantes algumas observações exegéticas, das quais resulta que o caso prévio narrado por Lc 7,36-50 teve uma pré-história: 1) convite de Jesus pelo fariseu trata-se de um banquete de festa, visto que os hóspedes ficam deitados à mesa; entende-se como honra prestada a Jesus, pois Simão conta com a possibilidade de que ele seja profeta. Porque era meritório convidar à mesa aos sábados mestres itinerantes, principalmente se pregaram na sinagoga (Mc 1,29-31), deve-se concluir de tudo isso: provavelmente antecedera ao episódio uma pregação de Jesus, que a todos impressionou, o anfitrião, os hóspedes, e também a hóspede oferecida sem ser querida, a mulher; 2) a designação da mulher como "pecadora" (v.37) caracteriza-a seja como meretriz, seja como mulher de um homem que exercia uma profissão desonrosa.

23,47, o centurião romano, glorificando Deus, atesta que Jesus é realmente justo. Nesse quebrar divino das aparências que Jesus promove, o coletor de impostos desce para casa justificado (Lc 18,14), a mulher vai salva e em paz (Lc 7,50), a salvação entrou em casa de Zaqueu (Lc 19,9) e ele parte para o Pai na condição de justo⁵⁰⁹.

O relato de Zaqueu (Lc 19,1-10), assim como o coletor de impostos desta narrativa em estudos, nos revela que o personagem de Zaqueu é um pecador que se arrepende⁵¹⁰. Na verdade, Zaqueu não implora a misericórdia de Jesus (é possível um paradoxo comparativo com outros textos lucanos: Lc 17,13; 18,38), nem manifesta contrição (Lc 15,21; 18,13) ⁵¹¹. Por outro lado, Jesus não se refere à fé do personagem⁵¹², nem ao seu arrependimento, nem à sua conversão (Lc 15.7.10), nem à sua condição de discípulo⁵¹³. A análise formal da história não revela nenhuma das

-

do "extravagante" agir histórico de Jesus, p. 148-149. Consoante o mesmo autor, de uma defesa do "extravagante" agir histórico de Jesus, o discurso narrativo passa a uma avaliação positiva do arrependimento do pecador e, paralelamente, a uma valorização negativa da obstinação dos fariseus e dos escribas, insinuando ao leitor/ouvinte que no coração deles é necessário que aconteça reviravoltas semelhantes. Assim, tendo como referência a pragmalinguística, a estratégia textual lucana provoca a queda das barreiras que não permitiam uma identificação com o "pecador". Essa identificação parece ser um dos objetivos da descrição favorável que o autor lucano, mais que os outros Sinóticos, faz da figura do "pecador" (Lc 7,36-50; 13,1-5; 15,1-32). Dessa forma, se percebe, que na exageração da centralidade do pecador está uma forma de também se construir um leitor. Para GRILLI, M., Ciencias de la comunicación e interpretación de um texto bíblico, p. 20, afirmar que os elementos linguísticos de um enunciado estão dotados de um valor pragmático quer dizer que cada um deles tem uma notável importância para que a comunicação seja lograda. Sua combinação, a ordem e a hierarquia textual formam parte de uma determinada estratégia comunicativa orientada a obter um determinado efeito.

⁵¹⁰ Aqui vale uma comparação com a narrativa da pecadora perdoada: "καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῆ πόλει ἁμαρτωλός, καὶ ἐπιγνοῦσα ὅτι κατάκειται ἐν τῆ οἰκία τοῦ Φαρισαίου, κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου/nisso, uma mulher que vivia na cidade, uma pecadora, ao saber que ele estava à mesa na casa do fariseu, trouxe um alabastro de perfume" (Lc 7,37). Também uma comparação com o relato do homem paralisado carregado por alguns companheiros: "καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν-ἄνθρωπε, ἀφέωνταί σοι αἱ ἀμαρτίαι σου. καὶ ἤρξαντο διαλογίζεσθαι οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι λέγοντες· τίς ἐστιν οὖτος ὃς λαλεῖ βλασφημίας; τίς δύναται ἀμαρτίας ἀφεῖναι εἰ μὴ μόνος ὁ θεός;/vendo a fé deles, disse: 'Homem, teus pecados te são perdoados'. Os escribas e fariseus começaram a raciocinar: 'Quem é este que diz blasfêmias? Quem pode perdoar pecados senão somente Deus?" (Lc 5,20-21).

⁵¹¹ Em Lc 15,21 é o filho que manifesta certa contrição, apesar da primeira motivação da volta ao pai ser por conta da fome: "εἶπεν δὲ ὁ υἰὸς αὐτῷ· πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἰός σου/o filho, então, lhe disse: 'Pai, pequei contra o céu e contra ti; já não sou digno de ser chamado teu filho" (Lc 15,21). Assim como em Lc 18,13: "ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἐστὼς οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν, ἀλλ' ἔτυπτεν τὸ στῆθος αὐτοῦ λέγων· ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ/mas, o coletor de impostos, de longe, em pé, não ousava nem levantar os olhos para o céu; mas, batia em seu peito, dizendo: 'Deus, tem piedade de mim, pecador.'"

⁵¹² Mas também é possível um comparativo de dois textos que se encontram em contradição disso: "εἶπεν δὲ πρὸς τὴν γυναῖκα· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην/disse, porém, à mulher: 'Tua fé te salvou'" (Lc 7,50); "ὁ δὲ εἶπεν αὐτῆ· θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην/Ele lhe disse: 'Filha, tua fé te salvou; vai em paz'" (Lc 8,48).

⁵¹³ Nesse sentido, Lc 15,7.10 marca mais uma vez um sinalizador paradoxal, afinal três ocasiões o autor sagrado se vale da expressão "μετανοέω/conversão": "λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ

características que se poderia esperar dessa cena ("de salvação"). Com efeito, Jesus não profere uma palavra de perdão, mas proclama a justificação de Zaqueu: Jesus anuncia que a salvação chegou "a esta casa", porque vê que Zaqueu é inocente e verdadeiro "filho de Abraão", apesar da sua profissão, o que tenderia a estigmatizá-lo⁵¹⁴.

Reagindo ao interesse de Zaqueu, Jesus toma a iniciativa e convida-se a ficar em sua casa, provavelmente para pernoitar. Jesus não hesita em ficar na casa do rico e não na do pobre, na casa do publicano e não na do cidadão comum, na casa do "pecador" e não naquela de um indivíduo inocente. É lógico que a decisão de Jesus provoque críticas e descontentamento de seus companheiros: "Entrou para hospedar-se na casa de um pecador" ⁵¹⁵. Diante dessas críticas, Zaqueu fica chateado; ele pode ser um "pecador", mas dá metade de seus bens aos pobres e reembolsa integralmente qualquer extorsão em que possa ter se envolvido. A declaração de Jesus: "Hoje a salvação entrou nesta casa" (v.9) não é uma revelação de seu poder de perdoar pecados, nem implica que as extorsões do passado foram canceladas. As palavras de Jesus, dirigidas aos murmuradores, justificam Zaqueu e deixam claro que também um homem como ele pode encontrar a salvação: "também ele é filho de Abraão" (Lc 19,9)⁵¹⁶.

ἕσται ἐπὶ ἐνὶ ἀμαρτωλῷ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα ἐννέα δικαίοις οἵτινες οὺ χρείαν ἔχουσιν μετανοίας/eu vos digo que, da mesma maneira, haverá mais alegria no céu por um pecador que se converte do que por noventa e nove justos que não precisam de conversão" (Lc 15,7); "οὕτως, λέγω ὑμῖν, γίνεται χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ ἐπὶ ἐνὶ ἀμαρτωλῷ μετανοοῦντι/do mesmo modo, eu vos digo: há alegria entre os anjos de Deus por um pecador que se converte" (Lc 15,10).

⁵¹⁴ FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 56-57. O problema reside, em parte, na relutância do leitor moderno em admitir que o Jesus que apresenta o Evangelho segundo Lucas possa declarar justificado um rico que se preocupa com os pobres e que até tem o hábito de se comportar generosamente com aqueles que, em virtude de suas ações, eles podem ter sofrido algum dano. Segundo RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 285, no quadro de uma sociedade teocrática como a de Israel, invadida por uma nação estrangeira e obrigada a pagar pesadíssimos impostos de guerra, a figura do "cobrador de impostos", ainda que fosse de nacionalidade judaica, era o símbolo do renegado e mercenário a serviço do poder despótico de Roma.

⁵¹⁵ Acusação que recorda os comentários recolhidos em: "καὶ ἐγόγγυζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγοντες· διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἀμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε;/os fariseus e escribas queixavam-se aos discípulos de Jesus: 'Por que comeis e bebeis com coletores de impostos e pecadores?" (Lc 5,30). Assim como: "ἐλήλυθεν ὁ υἰὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν/veio o Filho do Homem, que come e bebe, e dizeis: 'Olhai para ele: um comilão e beberrão, amigo de coletores de impostos e pecadores!'" (Lc 7,35).

⁵¹⁶ O significado soteriológico da passagem de Lc 19,1-10 é evidente; à sua maneira, implica uma contribuição notável à teologia lucana, segundo FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 57-59; Para DUTHEIL, J., As refeições no tempo de Jesus, p. 32-33, a conduta de Jesus, que partilhava sua mesa "com publicanos e pecadores" (Mt 9,10-11; Lc 15,1-2) só podia causar espanto e reprovação por parte dos fariseus. No recinto de Jerusalém, o interdito que impedia o judeu de tratar com o pagão (At 10,28) estendia-se aos pecadores notórios, em particular àqueles que, devido a suas

O acréscimo no v.10 resume não só este episódio (isto é, que um judeu cobrador de impostos, proscrito pela sociedade, é contado entre os "perdidos" aos quais se abre a salvação de Jesus), mas também a mensagem soteriológica de toda a narrativa da viagem de Jesus a Jerusalém, e mesmo de todo o Evangelho segundo Lucas. Como "Filho do homem", Jesus veio buscar e salvar o que se havia perdido, em clara alusão ao oráculo de Ez 34,11, em que o próprio YHWH se apresenta nestes termos: "Eu mesmo procurarei minhas ovelhas, seguindo seu rastro... as tirarei de entre as cidades..., as apascentarei nos montes de Israel, nos vales e nas cidades do país... Eu mesmo apascentarei minhas ovelhas e as farei repousar... Buscarei as ovelhas perdidas, ajuntarei as desgarradas, enfaixarei as feridas, curarei as enfermas, as gordas e fortes as vigiarei e as apascentarei com justiça"⁵¹⁷.

Zaqueu, nome próprio, sinal de realismo histórico, apresentado como "chefe dos cobradores de impostos" e "rico" (Lc 19,2), polariza em sua pessoa todas as iras da sociedade israelita, uma vez que se tinha enriquecido à custa da miséria do povo submetido. Por isso se realça que era "baixo de estatura"; não tinha a altura adequada para poder ver Jesus. Contudo, "Ele procurava ver quem era Jesus, mas não o conseguia por causa da multidão" (Lc 19,3). Um "ver" parecido tinha-se constatado a propósito de Herodes (Lc 9,9; 23,8). Mas, à diferença de Herodes, não espera que o tragam, mas "correu, então à frente [forma semítica de expressar muito desejo de fazer algo] e subiu em um sicômoro [figura de Israel, de que tinha sido excomungado] para ver Jesus [a repetição do tema sublinha o interesse e a finalidade] que iria passar por ali" (Lc 19,4). Com uma série de traços, o autor lucano descreve com propriedade as inclinações e intenções do personagem⁵¹⁸.

atividades, exerciam uma profissão proibida dela lei (pastor, açougueiro, curtidor, usurário, publicano etc); JEREMIAS, J., Jerusalém no tempo de Jesus, p. 403-419.

⁵¹⁷ Segundo FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 58, esta passagem não pode ser lida sem ressoar nuances e alusões a ideias expressas em outros textos do Evangelho segundo Lucas, como a pregação ética de João Batista (Lc 3,10-14), a parábola, exclusiva do texto lucano, do fariseu e do cobrador (Lc 18,9-14), e o episódio do magistrado rico (Lc 18,18-23). Em particular, Zaqueu é apresentado em contraste com este último, chamado pessoalmente (com o especial desafío que a segunda pessoa do singular implica) a vender tudo o que tem, mas que não é capaz de tomar essa decisão. Aqui, por outro lado, outro homem rico, Zaqueu, despoja-se de metade dos seus bens para dar aos pobres. É um exemplo do rico que compreendeu o significado do ministério e da mensagem de Jesus, e de sua preocupação pelos pobres e defraudados. Finalmente, a seguir, ocorre o episódio do cego que implora a misericórdia de Jesus para "ver novamente" (Lc 18,41). Esta passagem apresenta um rico habitante de Jericó que faz todo o possível para "ver" Jesus ao passar pela cidade. Estes dois episódios, perfeitamente situados ao final da longa viagem, preparam o leitor para a entrada de Jesus em Jerusalém como "filho de Davi", como aquele que traz a salvação aos "perdidos".

⁵¹⁸ Segundo RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 285, para interpretar a cena devemos nos guiar pela passagem de Js 6, segundo a versão grega da LXX. Raab, a prostituta, e Zaqueu, chefe

A passagem de Zaqueu ganha um colorido especial e uma perspectiva diferente para Rius-Camps. Para ele, o hagiógrafo lucano é mestre na arte de relacionar cenas. O texto de Zaqueu prossegue: "καὶ ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον/e quando (ele) chegou ao lugar" (Lc 19,5a). "O lugar" com artigo (aqui, artigo definido) sempre tem relação nos Evangelhos com o Templo, o lugar por excelência (recorde-se que os lugares altos são sempre os locais escolhidos para se edificar ermidas, igrejas ou templos.) Zaqueu, o excomungado, encarapitou-se no ponto mais alto da instituição religiosa, convencido de que dali poderia ver a Jesus, a quem ele ainda identifica com o bom e o melhor da sociedade religiosa, da qual se automarginalizou por interesses pessoais e elitistas. No livro de Josué há uma expressão que pode iluminar a presente: "O general do exército [lit. "o arquiestrategista", a se comparar com o "arquicobrador"] do Senhor disse a Josué: 'Desata as sandálias de teus pés, porque o lugar onde estás é santo" (Js 5,15)⁵¹⁹.

Dessa forma, a decisão de Zaqueu ultrapassa em muito o que estava prescrito no Levítico (Lv 5,20-26) para reparar uma fraude. Cumpre de sobra o que estabelecia João Batista aos cobradores de impostos que se aproximavam para se batizar: "Não deveis exigir nada além do que vos foi prescrito" (Lc 3,12-13). Zaqueu está disposto a lutar por uma sociedade mais justa, ele que era símbolo personificado de toda injustiça. A quinta coluna é, portanto, o super-rico que, em vez de se vender por dinheiro, como fizera até então (entende-se que ele seja

dos cobradores de impostos, são figura (feminina e masculina) do homem marginalizado por determinada sociedade. Josué (em grego "Jesus"), ao entrar em Jericó, "salva" respectivamente Raab e sua família (Js 6,17.23.25) e Zaqueu, representando todos os marginalizados israelitas (Lc 19,9-10). As marcas que relacionam essas duas passagens são muito indicativas, mas difíceis de traduzir para nossas categorias. Raab deu alojamento aos emissários/espiões de Josué e salvou, assim, sua vida e de toda a sua família; Zaqueu dará acolhida a Jesus. Uma e outro são considerados traidores por suas respectivas sociedades. A "traição" de Zaqueu recairá sobre Jesus, como veremos em seguida, e se voltará contra ele na traição de Judas, "um dos Doze", que encarna – como indica o seu nome: "Judas/judaísmo" – os valores nacionais do povo judeu (Lc 22,3).

⁵¹⁹ RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 286-287. De acordo com o autor, para Jesus, "o lugar" já deixou de ser "santo" – de fato, está subindo a Jerusalém para enfrentar esse "lugar santo". Por isso diz: "Zaqueu, desce depressa (para que não confiasse equivocamente na instituição em que se tinha encarapitado), porque hoje (aqui o autor sagrado se vale do presente salvífico) devo (a forma verbal do texto original conota o desígnio salvífico) ficar em tua casa" (Lc 19,5). Jesus contrapõe "o lugar" à "casa": começa a se vislumbrar a futura "casa" da comunidade de salvos provenientes do paganismo, dos quais o "arquicobrador" é figura representativa no Evangelho. "Ele desceu imediatamente (obedece prontamente: a repetição sublinha a presteza com que se afasta da instituição) e recebeu-o com alegria" (Lc 19,6). A alegria é sinal aqui de estar em linha com o projeto de Deus sobre o homem.

comparado com a prostituta), está disposto a servir-se do dinheiro injusto para ganhar os pobres⁵²⁰.

Além do texto de Zaqueu (Lc 19,1-10), há outras ocorrências da expressão τελώνης na narrativa do Evangelho lucano em que são citados os "coletores de impostos" (o termo ocorre como: τελωνῶν [5,27.29.30, substantivo singular masculino], τελῶναι [3,12; 7,29; 15,1, substantivo no plural masculino], ou como já exposto aqui como τελώνης [18,10.11.13, substantivo masculino singular]). Jesus se relaciona, convive e vai ao encontro destes, conforme já exposto, são tidos como impuros diante da lei, considerados pela população como desonestos e que em alguns casos abusavam de sua autoridade para se enriquecer. Nesse sentido, ganha relevância a narrativa de Lc 5,27-32, o relato do chamado de Levi se torna emblemático, pois Jesus abre caminho para que os excomungados se integrem à nova comunidade do Reino de Deus.

As passagens de Lc 5,27 e Lc 15,1 fazem uma admirável referência da relação estabelecida pelo Jesus lucano com os cobradores de impostos. A primeira começa com um novo chamado; a cena trata-se de um chamado de um coletor de impostos, o marginalizado por excelência, excluído definitivamente de Israel. A narrativa se inicia oferecendo ao leitor/ouvinte algumas importantes indicações. A primeira, que Jesus "ἐξῆλθεν καὶ ἐθεάσατο τελώνην/saiu e viu um coletor de impostos" (Lc 5,27a); o segundo apontamento é de que esse τελώνης possui um nome "ὀνόματι Λευὶν/chamado Levi" (Lc 5,27b); a terceira indicação está vinculada à situação em que Jesus o encontra na coletoria: "καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον/sentado na coletoria" (Lc 5,27c); e a quarta nota da perícope é carregada de significado para a compreensão de toda a obra lucana: "καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀκολούθει μοι/e lhe disse: 'Segue-me!'" (Lc 5,27d)⁵²¹.

⁵²⁰ RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 288-289. Segundo FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 58, esta passagem não pode ser lida sem repercutir nuances e alusões a ideias expressas noutros textos do Evangelho segundo Lucas, como a pregação ética de João Batista (Lc 3,10-14), a parábola, aqui destacada, do fariseu e o cobrador de impostos (Lc 18,9-14), e o episódio do magistrado rico (Lc 18,18-23).

⁵²¹ A cena é primorosa em descrever a ocorrência posterior: "καὶ καταλιπὸν πάντα ἀναστὰς ἡκολούθει αὐτῷ/e deixando tudo, levantou-se e o seguiu" (Lc 5,28), exatamente como fizeram os outros discípulos israelitas. Ganha realce o chamado de um coletor de impostos, considerado sem salvação por sua conduta. Jesus o integra ao grupo de vocacionados – no Evangelho segundo Lucas – e, assim, marca uma característica no grupo dos apóstolos. Essa também será a motivação do incômodo da abordagem de fariseus e escribas "Καὶ διεγόγγυζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς/e murmuravam os fariseus e escribas" (Lc 15,2a). FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, 530, no volume II de seu comentário, argumenta que para entender o sentido global do episódio é importante determinar a origem, já que a crítica é proveniente precisamente "dos fariseus e escribas".

Segundo Rius-Camps⁵²², Levi⁵²³ não se contenta com o seguimento: "Καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευὶς αὐτῷ ἐν τῆ οἰκίᾳ αὐτοῦ, καὶ ἦν ὄχλος πολὺς τελωνῶν καὶ ἄλλων οῦ ἦσαν μετ' αὐτῶν κατακείμενοι/Ε Levi lhe ofereceu, em sua casa, um grande banquete e um grande número (multidão) de coletores de impostos e outras pessoas estavam à mesa com eles" (Lc 5,29). Jesus e seus discípulos recémestreados partilham da mesma mesa com homens livres ("sentados", lit. "reclinados"⁵²⁴) e celebram conjuntamente o banquete do reino messiânico. Logo a seguir, a construção literária desenvolve um verdadeiro contraste: a cena apresenta os fariseus e escribas que não entram na casa nem partilham da mesa, pois não comungam de suas ideias nem querem se contaminar. Lançam um protesto dirigido aos discípulos: "διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἀμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε;/por que comeis e bebeis com coletores de impostos e pecadores?"⁵²⁵.

O mesmo incômodo e consequente questionamento por parte de fariseus e escribas ocorre quando há a aproximação por parte dos "τελῶναι/coletores de impostos" e "ἀμαρτωλοὺς/pecadores": "Ἡσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἀμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ. καὶ διεγόγγυζον οἵ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς λέγοντες ὅτι οὖτος ἀμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει

O caráter farisaico parte de uma lógica "separatista" dentro dos diversos grupos judeus contemporâneos. Sua atitude se fundamentava na prescrição de Lv 10,10: "Separa o sagrado do profano, o puro do impuro". O resultado dessa postura vai chegar a uma concepção de salvação por segregação. Em contraste com essa ideia, Jesus oferece um novo princípio de salvação por associação. Levi, um coletor de impostos, um proscrito, recebe um chamado para se tornar um seguidor e discípulo do Mestre. Pode-se dizer que o episódio, tal como está composto, se desenvolve entre os termos de uma inclusão: Jesus veio chamar à conversão não os justos, mas os pecadores. ⁵²² RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 88.

⁵²³ Para FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, 531, o texto marcano identifica explicitamente o personagem: "Levi, filho de Alfeu" (Mc 2,13); o hagiógrafo lucano se contenta em dar o nome, sem mais delongas; o autor mateano, em vez disso, chama-o de outra maneira: "Μαθθαῖον/Mateus" (Mt 9,9). O nome Levi reflete o costume contemporâneo – típico do período pós-exílio – de dar aos filhos o nome de algum dos dozes patriarcas. O outro nome, "Mateus", é uma das formas que adquiriu na onomástica hebraica o nome véterotestamentário Mattatyāh/"Matatias" = dom do Senhor.

⁵²⁴ O autor sagrado em Lc 5,29 se vale da expressão κατακείμενοι, particípio presente passivo no caso nominativo plural masculino de "κατάκειμαι/reclinados à mesa". O próximo item, 4.3, trata dos significados do estar à mesa no contexto histórico palestinense, em que são pertinentes tais textos bíblicos.

⁵²⁵ Consoante FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 530, Jesus toma a palavra e explica sua conduta, da qual deriva a dos discípulos: "οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλ' ἀμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν/os sãos não têm necessidade de médico, mas sim os que estão doentes. Não vim chamar os justos ao arrependimento, mas sim os pecadores" (Lc 5,31-32). O hagiógrafo apresenta pela primeira vez essa expressão, que irá explicando pouco a pouco: os "ὑγιαίνοντες/sãos" ou aqueles que se consideram "δίκαιοι/justos"(Lc, 5,31). Estes o são em aparência. Não há nada que fazer com eles, porque estão convencidos de que não têm necessidade de mudar de comportamento. A formulação lucana sublinha esse aspecto ao introduzir a ideia de "μετάνοια/conversão".

αὐτοῖς/Todos os coletores de impostos e os pecadores aproximavam-se dele para ouvi-lo. E murmuravam os fariseus e escribas, dizendo: 'Este acolhe os pecadores e come com eles'" (Lc 15,1-2). Isso vai ser determinante para o desenvolvimento do capítulo 15 do evangelho lucano⁵²⁶. As parábolas⁵²⁷ serão uma resposta ao desconforto farisaico e escriba. Da forma como está descrito, pode-se dizer que o capítulo 15 de Lucas fundamenta esta ação de Jesus no acolhimento de pecadores em três partes integradas entre si⁵²⁸.

Como se pôde perceber, propositalmente foi desenvolvido um olhar sobre o sentido de estar à mesa ou fazer refeição dentro do contexto bíblico, situação apontada em Lc 5,29; 15,2, o que será objeto de estudo no próximo subcapítulo.

4.3 O significado de sentar-se à mesa (tomar refeição)⁵²⁹

Um termo que resume o essencial dos preparativos da refeição judaica é a expressão (casher/casherut) "קשׁר, pureza". Quer se trate do alimento ou dos utensílios de cozinha, louça de mesa ou da qualidade dos convivas, a máxima atenção deve ser prestada à sua "pureza". Esse cuidado não coincide primeiramente com as leis de higiene. Pertence à ordem do rito no sentido mais religioso do termo. Esta pureza diz respeito à santidade de Israel e de seus filhos. Por meio dela, comer e beber se tornam atos de culto. Cada refeição se revela como "memória" da Aliança, que não cessa de separar seu povo das nações pagãs, isto é, idólatras 530.

_

precisam de Deus e por quem Jesus lutou.

⁵²⁶ Para BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 33-34, há uma aproximação "αὐτῷ/a ele" (Lc 15,1), vinculada à tomada de consciência de um vazio que deve ser preenchido e uma obediência que começa na "escuta" (o mesmo verbo ἀκούειν é utilizado em Lc 6,47 e aqui, 15,1). Quanto ao resto, repete-se a operação dos publicanos e pecadores: o imperfeito é estritamente tal, mesmo perifrástico: "Ἡσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες/Se aproximavam dele" (Lc 15,1). Segundo esse autor, a única dificuldade de Lc 15,1 é a identidade social ou religiosa dos ouvintes. Os coletores de impostos são certamente um grupo social, mas é sua identidade simbólica que deve ser considerada. Eles representam seres humanos separados de Deus, muitas vezes ligados aos bens materiais sem medo de negligenciar seus semelhantes. Como seus vizinhos, os "pecadores", eles formam o reservatório de futuros convertidos, o potencial com o qual o céu espera alegrar-se (Lc 15,7.10). Estes são os que

⁵²⁷ Segundo Eloy e Silva, defende a unidade semântico-temática do tríptico de Lc 15. Para maiores detalhes: ELOY E SILVA, L. H. *Misericordiae Gaudium*: quando os ombros e as mãos fazem-se braço no abraço: por uma releitura da unidade do tríptico de Lc 15.

⁵²⁸ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 113-115; ELOY E SILVA, L. H., *Misericordiae Gaudium*, p. 275; BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 52.

⁵²⁹ A princípio o item 4.3 pode passar a impressão de se afastar so objeto formal em estudo, porém, faz-se necessária tal aproximação com o intuito de levar o leitor à compreensão da proximidade que Jesus tinham marginalizados e pecadores, inclusive compartilhando com estes da mesa.

⁵³⁰ Para DUTHEIL, J., As refeições no tempo de Jesus, p. 27, se compreende, assim, as reticências dos cristãos procedentes do judaísmo em abandonar tal prática que, especialmente em tempos de

Em diversos momentos, as Sagradas Escrituras oferecem pessoas compartilhando da intimidade de uma mesa. Já no AT, na história narrada no 1Rs 17,1-16, se tem a situação do profeta Elias, que havia recebido como incumbência ir a Sarepta. Ele busca hospedagem e sustento junto a uma viúva, que com seu filho não têm nada a comer, a não ser um bocado de farinha. Ambos esperam a morte chegar. Elias também não tem nada para comer em Sarepta; depende do sustento da viúva. Ele propõe que ela reparta aquele resto com ele. Parece ousadia, ou ironia do destino: tirar a comida da boca de uma criança e de uma mulher enfraquecida! Mas, o pedido de Elias, porém, transpira confiança no futuro e motiva a mulher a dar o pouco que tem⁵³¹. É na partilha que começa a perspectiva de um futuro diferente do que o anteriormente aguardado, a morte⁵³².

O NT é repleto de textos que relatam refeições. O hagiógrafo lucano não foge à regra. Do início ao fim são feitas referências, mesmo que paralelas, em seu Evangelho, sobre estar à mesa ou um simples partilhar do pão. Já no início de sua obra, o nascimento de Jesus ocorre na cidade de Davi, "καλεῖται Βηθλέεμ/chamada Belém" – Casa do pão (Lc 2,4) ⁵³³. O elemento material do pão é trazido novamente quando Jesus é provocado pelo diabo a transformar pedras em pães: "εἰ υἰὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος/se tu és o Filho de Deus, manda a esta pedra que se transforme em pão" (Lc 4,3). Já em 14,15-24, durante uma refeição, Jesus faz referência que muitos serão convidados ao banquete do Reino, porém

_

mulher diz: "sim, Senhor". Mas, não fica nisso. Argumenta a partir da segunda afirmação.

⁵³³ A expressão "Belém" é de raiz hebraica: בֵּית־לֶחֶם" casa do pão".

perseguição, havia assinalado a fidelidade intransigente de Israel a seu Deus (2Mc 6,17–7,42), sustentada pela certeza da ressurreição final (2Mc 7,9-14). O procedimento de Pedro em relação a Cornélio (At 10,11), a assembleia de Jerusalém (At 15), as repreensões de Paulo ao chefe dos apóstolos (Gl 2,11s) testemunham a aspereza dos debates que assinalaram o desarraigamento de costumes antigos.

531 De acordo com MAZZAROLO, I., A ética e a diaconia da eucaristia, p. 58-59, a compreensão

deste texto será melhor tomando este fato no conjunto da vida do profeta Elias e sua fé em Deus. Se a convição da fatalidade era tal, podia ela ter dito: comamos esse resto e esperemos a morte os três juntos, que, por comer um pouco menos, ela virá antes. Elias, no entanto, não aposta na fatalidade da morte, mas mostra a esperança na vida e modifica a consciência da pobre mulher, fazendo-a acreditar na partilha, que era a partilha do aparentemente nada, mas o suficiente para fazer viver. ⁵³² Já no NT, segundo REIMER, I. R., O pão na crise, p. 72-73, a história da mulher siro-fenícia, narrada em Mc7 e seu paralelo em Mt 15,21-28 (a mulher cananeia), podem ser usados como exemplo de ousadia e persistência que também se deve ter, quando junto a Deus. A primeira afirmação de Jesus não é rebatida pela mulher: "ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα/deixa primeiro que se fartem os filhos" (Mc 7,27). Ao que a mulher assente: "Ναί, κύριε/Sim, Senhor" (Mc 7,28). A premissa de Jesus é correta em nível de economia doméstica, indiscutível. Também em nível religioso-cultural não se discutia a prioridade de Jesus ter vindo primeiro para a casa de Israel, primeiro às pessoas de origem judaica. Aqui, no entanto, é importante perceber o termo empregado por Jesus: "πρῶτον/primeiro" ou "primeiramente". Com isso, ele não nega sua abertura a pessoas de outros povos e religiões. Também a elas há espaço e salvação. Jesus coloca prioridades. A isso a

diante da recusa desse convite, os convidados a tomar parte dessa refeição festiva serão todos os outros encontrados pelos caminhos e cercados e "nenhum daqueles que foram convidados provará meu jantar"⁵³⁴.

A alegria do banquete por três vezes se torna manifesta no capítulo 15 do Evangelho lucano pelo retorno à casa dos perdidos e que foram (re)encontrados: "συγχάρητέ μοι, ὅτι εὖρον τὸ πρόβατόν μου τὸ ἀπολωλός/alegrai-vos comigo, porque encontrei minha ovelha que estava perdida!" (Lc 15,6); "συγχάρητέ μοι, ὅτι εὖρον τὴν δραχμὴν ῆν ἀπώλεσα/"alegrai-vos comigo, porque encontrei a dracma que tinha perdido!"(15,9); "εὺφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὖτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν, καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη/mas era preciso fazer festa e alegrar-se, porque este teu irmão estava morto e tornou a viver, estava perdido e foi encontrado"(Lc 15,32). O convite final do pai ao filho mais velho – responsável e obediente – é um apelo para que escribas e fariseus (Lc 15,2) sejam solidários com o projeto redentor de Deus, que abraça a todos aqueles que a ele regressam, sinalizado por uma refeição festiva⁵³⁵.

Para Gourgues, vale ressaltar o destaque que o autor lucano dá à narrativa: não basta que se traga uma túnica, tem que ser a melhor. Não basta dizer ao filho que retome seu lugar, é preciso restituir-lhe o anel. Não basta ter ao cardápio um novilho, deve ser um bezerro cevado. Não basta preparar uma boa refeição, tem que ser um festim. O verbo "εὐφραίνω/festejar" (Lc 15,23), aparece apenas outras duas vezes no Evangelho lucano para descrever uma refeição luxuosa: na parábola do rico insensato (Lc 12,19) e na passagem do rico e Lázaro (Lc 16,19)⁵³⁶. Apesar de

-

⁵³⁴ O texto lucano é apresentado da seguinte forma: "καὶ εἶπεν ὁ κύριος πρὸς τὸν δοῦλον· ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῆ μου ὁ οἶκος·λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γεύσεταί μου τοῦ δείπνου/"e disse o senhor ao servo: 'Sai pelos caminhos e cercados e obriga a entrarem, para que minha casa fique cheia: nenhum daqueles homens que foram convidados provará meu jantar". (Lc 14,23-24).

⁵³⁵ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p.125-127. Uma das marcas emblemáticas disso fica simbolizada expressamente nos versículos Lc 15,22-24: "22εἶπεν δὲ ὁ πατὴρ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ· ταχὺ ἐξενέγκατε στολὴν τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν, καὶ δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας, 23καὶ φέρετε τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, θύσατε, καὶ φαγόντες εὑφρανθῶμεν, 24στι οὖτος ὁ υἰός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὐρέθη. Καὶ ἤρξαντο εὑφραίνεσθαν/mas o pai disse a seus servos: 'Depressa, trazei a melhor roupa e vesti-o; ponde um anel em seu dedo e sandálias nos pés; 23trazei o bezerro cevado e matai-o; festejemos com um banquete, 24porque este meu filho estava morto e tormou a viver, estava perdido e foi encontrado'. E começaram a se alegrar [festejar]". Para Gourgues, o relato do Pai misericordioso enumera uma sucessão de sete verbos que revelam outros tantos procedimentos: (1) ide depressa, trazei a melhor túnica; (2) revesti-o com ela; (3) ponde-lhe um anel no dedo e sandálias aos pés; (4) trazei o novilho cevado e (5) matai-o; (6) comamos; e (7) festejemos.

⁵³⁶ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 153-154. Como lhe é característico, o hagiógrafo lucano faz um provocante comparativo entre as refeições das personagens da narrativa. Enquanto está à mesa, o outro espera por suas sobras: "βύσσον εὐφραινόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς/(ο

o filho mais novo, ao pedir a parte da herança que lhe cabia (Lc 15,12), considerar o pai morto, pois só se reparte uma herança com a morte do pai, este, na volta do filho, celebra – à mesa, com festa – antes de tudo a retomada de uma relação que parecia perdida para sempre, uma ausência, como se seu filho estivesse morto⁵³⁷.

O NT apresenta o relato da multiplicação dos pães descrita nos quatro Evangelhos. O relato de Jo revela detalhes diferentes daquele contado nos Evangelhos sinóticos (Mt 14,13-21; Mc 6,30-44⁵³⁸; Lc 9,12-17) são sempre os discípulos que indagam o que vão fazer com a multidão, quando começa a anoitecer. Sugerem que Jesus a despeça para que possa retirar-se, comprar alimentos e descansar. A palavra de Jesus se repete: "δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν/dai-lhes vós mesmos de comer!" (Mt 14,16; Mc 6,37; Lc 9,13). Os discípulos, então, oferecem o que trazem consigo: "cinco pães e dois peixes"; em Mc, eles têm, além disso, 200 denários – o soldo de 200 dias do trabalho de um diarista –, com os quais, porém, não poderiam comprar alimentos suficientes. Os pães e os peixes são

rico) "realizava festas suntuosas todos os dias" (Lc 16,19). E também "πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ εἰλκωμένος/havia também certo pobre, chamado Lázaro, estava deitado à sua porta, coberto de úlceras, querendo saciar-se com o que caía da mesa do rico (Lc 16,20-21).

⁵³⁷ ALMEIDA FILHO, V. S., Σπλαγχνίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus, p. 97-98; STAUDINGER, F., Έλεος, p. 1315. A parábola oferece oportunidade para se abrir a certa imagem de Deus, na qual ninguém é excluído da salvação. Mas, não só. Também de um Deus que confere prioridade aos vulneráveis, pecadores e marginalizados, aos quais se mostra cheio de ternura e cuidado devido às situações nas quais se encontram, pois é esta debilidade constitucional que faz com que o mal se torne possível. A vulnerabilidade é uma convocação para um proceder a partir de baixo, tentando escrever uma nova página da história, onde os protagonistas são aqueles que estão ocultos na sociedade, inertes nas margens e expulsos dos grandes centros de poder. Se exigirá um compromisso de se ter homens e mulheres com "rahamim/com entranhas" – rahmîn é o plural de réhem, que designa o "seio materno", "útero" em hebraico; com o tempo, réhem evoluirá a significação, passando do físico ao psicológico, e na antropologia bíblica passa a indicar sentimentos; "comoção", "afeto", "ternura", "compaixão", "amor". Entranhas que se comovem ante a vulnerabilidade do outro e que atuam com ternura, compaixão e perdão: a linguagem da misericórdia.

⁵³⁸ O autor marcano parece provocar seu leitor/ouvinte, ao desenvolver seu texto da multiplicação dos pães logo a seguir à morte de João Batista – que ocorre durante um banquete de festa –, e passa a impressão de querer confrontar nos relatos oferecidos, de um lado, um banquete de morte e, de outro, um banquete de festa, acolhida e vida na imagem do Messias. Segundo GNILKA, J., El Evangelio según San Marcos, p. 292-301, destaca que o martírio do Batista termina em escuridão quase completa. Porém, seu sepultamento, por meio de seus discípulos, lança um fino raio de luz. Também restabelece um paralelo com o destino de Jesus (Mc 15,42-47). Para o relato marcano, a justificação do destino do Batista radica em sua referência cristológica. No relato da multiplicação dos pães de Marcos há um paralelo com o texto da multiplicação dos pães da tradição de Elias e Eliseu (1Rs 17,7-16; 2Rs 4,42-43). É discutível que em Marcos, assim como João Batista, seja reconhecível a periculosidade da situação que envolve Jesus e seu consequente destino em Jerusalém.

propriedade do grupo de discípulos que, abençoados e divididos, saciam a multidão. E ocorre uma sobra de doze cestos⁵³⁹.

No texto joanino, é Jesus quem pergunta onde comprariam pão para alimentar a multidão. O texto vai esclarecendo a intenção de Jesus de colocar à prova seus discípulos, "αὐτὸς γὰρ ἤδει τί ἔμελλεν ποιεῖν/pois ele sabia o que iria fazer" (Jo 6,6). André é quem toma a iniciativa de ir ver se existe alguém que tenha alimento. Encontrou apenas uma pessoa, e a apresenta: "ἔστιν παιδάριον ὧδε ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια/está aqui um menino que tem cinco pães de cevada e dois peixes" e acrescenta: "ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους;/mas o que é isso para todos estes?" (Jo 6,9). Segue-se, então, a organização e a cena do milagre realizado por Jesus. O menino é um componente totalmente novo em relação aos textos sinóticos⁵⁴⁰.

Com isso, não sem algum exagero, tem-se considerado que o dado da comensalidade é essencial no cristianismo primitivo. E conforme foi indicado nas narrativas de Lc 5,27-32; 15,1-2; 19,1-9, está claro que a realidade social, ética e religiosa manifestada pela comensalidade é de capital importância aos olhos do autor lucano, que o afirma para o povo de Israel no tempo de Jesus, e o revelará de forma programática para o tempo da Igreja (At 11,3). A Igreja de Jerusalém não sucumbirá por pouco: aceitará a comensalidade com os pagãos integrados desde então no cristianismo e dará o seu aval ao gesto de Pedro inspirado por Deus. Lc 15

⁵³⁹ REIMER, I. R., O pão na crise, p. 75. Para MAZZAROLO, I., A ética e a diaconia da eucaristia, p. 58, o pão que se parte nas comunidades como celebração do memorial do Senhor Jesus não será a expressão da eucaristia se a unidade familiar, social e política não alcançar esse partir do pão com os vulneráveis: o órfão e a viúva (Is 1,10). Atender o clamor dos pobres por socorro nas situações de vulnerabilidade não será apenas uma atitude de compaixão ou de filantropia, mas um imperativo da justiça. A divisão do pão como opção pela justiça e pela vida do outro antecipa-se à ceia da celebração; a multiplicação dos pães (Lc 9,10-17 e par.) está muito antes da divisão do pão no ato celebrativo (Lc 22,14-20). Nos dois atos concretos (multiplicação dos pães e eucaristia), Jesus faz com os discípulos uma reflexão sobre o modo de agir no mundo. A pedagogia de Jesus é inconfundível. Só pode haver eucaristia se houver divisão do pão. Diante de um quadro de carência, quando a multidão se apinhava para escutá-lo, era injusto despedi-la com fome se há o que dar-lhe de comer (Lc 9,13).

⁵⁴⁰ "Παιδάριον/menino" é como é descrito o personagem e a especificação de seu alimento como "πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια/cinco pães de cevada [farinha] e dois peixes" (Jo 6,9). A cevada era alimento de gado, também usada pela população empobrecida e carente, e igualmente os peixes defumados. Esses eram assim preparados para que as pessoas trabalhadoras, diaristas, pudessem levá-los consigo para o trabalho, sem que eles estragassem. A isso perfeitamente se encaixa a informação sobre o menino. Que não é um menino qualquer, mas um παιδάριον, um menino empobrecido, talvez até um jovem escravo que servirá de ponte para a manifestação do poder de Deus. Este será o elemento milagroso que, abençoado e compartilhado, saciará a fome da multidão; REIMER, I. R., O pão na crise, p. 75; é importante ter presente que este repartir que Jesus faz com pães e peixes é apenas uma consequência da partilha que fizera de sua vida; MAZZAROLO, I., A ética e a diaconia da eucaristia, p. 63.

tem como função teológica decisiva – o que corresponde a uma posição narrativa central – explicar a articulação de comensalidade e conversão. Visto que Jesus se junta a eles onde eles estão, os pecadores podem se juntar a ele onde ele está⁵⁴¹.

No registro da última ceia (Lc 22,14-23), há o apontamento no qual o Jesus lucano reinterpreta o significado da páscoa ao colocá-la no contexto da consumação do Reino de Deus, demonstrando assim sua convicção de que a morte não tem a última palavra em sua vida e de que essa ceia antecipava uma libertação escatológica (Lc 21,31). Alguns verbos registram a dimensão simbólica das ações de Jesus durante a partilha à mesa: "Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν/Ε, tomando o pão, deu graças, partiu e deu a eles, dizendo: 'Isto é meu corpo, que é dado por vós; fazei isto em minha memória'" (Lc 22,19)⁵⁴². O hagiógrafo dá destaque a que há alguém à mesa que o vai trair. Até mesmo a este que o vai delatar, é dada a possibilidade de compartilhar da mesa: "Πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης/Εis, porém, que a mão de quem me entrega está comigo na mesa" (Lc 22,21)⁵⁴³.

⁵⁴¹ Para BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 35, assim foi a prática de Jesus desde o princípio, a que ele recomendou aos seus discípulos (Lc 10,7-9: entrar nas casas, tomar assento com o povo, e depois anunciar o Reino de Deus). É a ação que também aqui se impõe. Lc 15,1-2 recordam uma prática histórica de Jesus, mas sobretudo refletem uma ideia teológica lucana: enquanto o Jesus histórico aceitou ser acolhido pelos pecadores (Lc 5,29-32). Em Lc 15,2 é ele que os recebe; além disso, as refeições comuns aparecem ao fundo, o que importa é ouvir o Mestre (Lc 15,1). Segundo MAZZAROLO, I., A ética e a diaconia da eucaristia, p. 60, a eucaristia é uma refeição partilhada com todos os que estão à mesa, sem discriminação, sem privilégios ou exclusões. Jesus inaugura uma nova ética da solidariedade.

⁵⁴² KONINGS, J., Jesus nos Evangelhos sinóticos, p. 116-117. O relato continua em 22,20: "καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον/e, depois da ceia, fez o mesmo com o cálice, dizendo: 'Este cálice é a nova aliança com meu sangue, que é derramado por vós" (Lc 22,20); Para MAZZAROLO, I., A Ética e a diaconia da eucaristia, p. 59, é da partilha na justiça que a divisão do pão passa do simples louvor para a ação de graças, caracterizados de modo especial pelos atributos oferecidos por Lucas e Paulo. Há um uso do termo "Εὐχαριστεῖν/Dar graças" no helenismo e uma ausência no judaísmo. Há que se perguntar se mesmo no judaísmo helenístico esses atributos faltariam por puro acaso. O uso abundante e com diversos significados é feito por Paulo, que torna manifestos os motivos de ação de graças, aliás, na maioria, por coisas concretas (1Cor 1,4; Fl 1,3; Cl 1,3-17).

Segundo RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 326, com toda a probabilidade, este é o texto primitivo de Lucas. A maioria dos Códices Gregos conservam, porém, um texto mais longo (que costuma ser editado nas traduções). De fato, a linguagem da leitura mais longa apresenta traços não lucanos, sua origem é muito difícil de explicar. Finalmente, o texto breve dá conta da expressão "a fração do pão" usada exclusivamente pelo autor lucano para a eucaristia (At 2,42.46; 20,7.11) ou como forma de reconhecer a Jesus (Lc 24,30.35; 9,16). Para DODD, C. H., A interpretação do Quarto Evangelho, p. 559; KONINGS, J., Jesus nos Evangelhos sinóticos, p. 116-117; FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 345-348, o relato mateano é semelhante, trazendo em primeiro momento um tom misterioso à narrativa: "ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ οὖτός με παραδώσει/aquele que coloca comigo a mão no prato, esse me trairá" (Mt 26,23). Já a narrativa marcana é direta: "Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἶς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ/Εm verdade

No relato lucano da última ceia (22,17), Jesus incumbe os discípulos de fazerem a distribuição do alimento. Esta indicação aponta para um projeto de comprometimento no qual todos os seguidores de Jesus devem se encontrar. A diaconia torna-se uma exigência em função da confiança que ele deposita em seus discípulos. Por isso, a ação de graças se dá sobre essa integração social e teológica do projeto do Reino. "Εὐχαριστεῖν/Dar graças" é uma superação de "εὐλογεῖν/bendizer", "abençoar", pois este situa-se mais no horizonte da palavra, enquanto a "ação de graças" está mais na dimensão da vida. Na pregação profética, o partir do pão tem a ver com a justiça, e essa tem maior implicância com a vida do que com o culto (1Cor 8,7-13), pois é um compromisso com o outro: "ὅτι εἶς ἄρτος, ε̂ν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν/porque há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, visto que participamos deste único pão" (1Cor 10,17)⁵⁴⁴.

O autor sagrado em Lc 13,29 parece revelar uma das características marcantes de sua comunidade: a universalidade. De acordo com Grilli⁵⁴⁵, o hagiógrafo retoma algumas tradições judaico-cristãs de tendência centrípeta, que integram os pagãos na história do povo messiânico expressado no icônico texto do banquete onde todos podem tomar lugar à mesa: "καὶ ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῆ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ/e virão do oriente, e do ocidente, e do norte, e do sul, e se reclinarão [à mesa] no reino de Deus" (Lc 13,29)⁵⁴⁶. Outra narrativa emblemática que expressa toda a dimensão simbólica da

vos digo que um de vós, que comigo come, há de trair-me" (Mc 14,18). E continua em Mc 14,20: "εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον/um dos Doze, aquele que mete comigo a mão no prato" (Mc 14,20). Já a cena joanina é carregada de dramaticidade após o anúncio da entrega feita aos seus discípulos. O discípulo que Jesus amava, reclinado ao lado de Jesus, é solicitado por Pedro a perguntar a Jesus a respeito de quem ele se referia e o próprio Jesus oferece um pedaço de pão mergulhado no molho àquele que o vai trair: "βάψας οὖν τὸ ψωμίον [λαμβάνει καὶ] δίδωσιν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου/então, tendo mergulhado um pedaço de pão no molho, tomou-o e deu-o a Judas, filho de Simão Escariotes (Jo 13,26). Porém, diferentemente dos Sinóticos, o texto joanino não faz referência ao pão eucarístico, pois este evangelho está organizado de uma maneira diferente dos Evangelhos sinóticos, que fazem da última ceia de Jesus com seus discípulos a ceia eucarística.

MAZZAROLO, I., A ética e a diaconia da eucaristia, p. 59-63; para este mesmo autor, a eucaristia, na pedagogia de Jesus, é o *partilhar com que tem necessidade e segundo a necessidade*. Essa forma de entender a partilha, não segundo uma distribuição equitativa, e, sim, segundo a necessidade, está clara na oração do Pai-Nosso: O pão, o necessário, dá-nos a cada dia (Lc/Mt); o pão, diariamente (Marcião). A ética da partilha corresponde à necessidade de quem recebe.

⁵⁴⁵ O universalismo nasce da fé de Israel e é lido pelo autor lucano como uma dimensão profunda do plano salvífico de Deus, consoante GRILLI, M., Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli, p. 493-494.

⁵⁴⁶ Para KONINGS, J., Jesus nos Evangelhos sinóticos, p. 116-117, nos meios helenísticos, como se percebe nas tradições conservadas em 1Cor 11,22-26 e Lc 22,15-20, esta perspectiva do Reino de

comensalidade é o relato de Lc 24,13-35, a cena dos discípulos de Emaús. Após cumprir com dois discípulos, cujos olhos estão impedidos de reconhecê-lo⁵⁴⁷, um itinerário no qual vai lhes explicando as Escrituras, nesse mesmo Caminho⁵⁴⁸ vai lhes fazendo "arder o coração".

Ao chegar ao povoado para onde iam, o peregrino que se fez caminheiro com os dois faz menção de prosseguir seu trajeto. Porém, diante do pedido de ambos: "permanece conosco, porque é tarde e o dia já declina" (Lc 24,29), o desconhecido aceita o convite e adentra à casa, e partilha da mesa. O texto é muito significativo na sua semântica do estar à mesa: "ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ' αὐτῶν, λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν, καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς/quando ele estava reclinado à mesa com eles, tomou o pão, pronunciou a bênção, partiu-o e lhes entregou" (Lc 24,30). São as mesmas ações verbalizadas no relato acima mencionado de Lc 22,19: "λαβὼν/tomou", "εὐλόγησεν/abençoou", "εὐχαριστήσας/deu graças" (Lc 24,19),

Deus foi interpretada explicitamente como a expectativa da nova vinda de Cristo, perspectiva escatológica, e a celebração da ceia como uma "comemoração", em que, cada dia de novo, se invocava a Deus para que mandasse seu Messias. Este sentido escatológico é atestado também no ambiente judeu-cristão, especialmente pela exclamação "maranathá", "μαράναθά/vinde, Senhor" da liturgia da Didaqué (10,6), Ap 22,20 e 1Cor 16,22. Segundo GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 193, assim como o texto lucano 18,9-14, narrativa aqui em estudo, que destaca o esvaziamento/rebaixamento do publicano, assim também o Magnificat (Lc 1,46-55). O relato que vem de uma tradição que certamente ultrapassa o momento da construção da narrativa do Evangelho: "Minha alma engrandece o Senhor", proclama Maria, antes de enunciar, na terceira pessoa do singular, tudo o que Deus fez por ela, por seu povo e pelos pequenos, seus preferidos: "olhou para a humilhação de sua serva...", "fez grandes coisas em meu favor...", "Agiu com a força de seu braço...". Se de um lado há a exaltação e valorização da humildade, de outro lado, há o solapamento dos planos dos soberbos, a derrocada do trono dos poderosos: "Depôs poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou" (Lc 1,51-52). Logo a seguir, o texto continua citando de um modo paradoxal a sorte de famintos (aqueles que nem sempre podem estar à mesa para uma refeição) e ricos: "cumulou de bens os famintos e despediu vazios os ricos (Lc 1,53). Não menos de dez verbos seguidos, maravilhada pelas manifestações da benevolência gratuita de Deus. A oração do fariseu abre-se de maneira idêntica: "Deus, dou-te graças..." (Lc 18,11c), mas a continuação é de todo diferente. Os enunciados não se apresentam em terceira pessoa, mas na primeira: "[eu] não sou como os outros homens..." (11d), "[eu] jejuo duas vezes por semana..." (12a), "[eu] dou o dízimo de todas as coisas que adquiro..." (12b). Resumidamente, o fariseu rende graças não pelo que YHWH fez por ele, mas pelo que ele faz por YHWH; não pelos benefícios gratuitos recebidos do alto, mas por suas próprias virtudes; BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 129-136; FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 136-138; BROWN, R., O nascimento do Messias, p. 257-259.

⁵⁴⁷ A referência aos olhos evoca a correlação de *ver* com compreender, fé e salvação, presente em outros lugares deste evangelho lucano (Lc 1,78-79; 2,30; 6,39-42; 10,23; 11,34; 18,35-42).

⁵⁴⁸ Para maiores explicações sobre o *Caminho* como categoria teológica: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V., S. Uma leitura linguística e teológica de Mc 10,46-52: um itinerário de seguimento iluminado, p. 1-18; GRASSO, S., Marco: Nuova versione, introduzione e commento, 2003, p. 267; MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 341; SILVA, C. M. D., Aprenda a enxergar com o cego Bartimeu, ou, Por que é necessário um método para ler a Bíblia?, p. 33-45; VÖLKEL, M., Ὁδός, p. 472-477..

"κλάσας/quebrou", "ἔκλάσεν/partiu" (Lc 24,30), "ἔδωκεν/entregou-lhes" (Lc 24,30), "ἐπεδίδου⁵⁴⁹/entregou-lhes" (Lc 24,30)⁵⁵⁰.

Comer, colocar-se no mesmo nível do outro para assimilar uma refeição, comporta uma simbólica mensagem: participar da vida do outro, comungar de uma mesma maneira de pensar, comungar de ideais. Jesus rompe o *apartheid* religioso, e "come" com eles, sem se importar com a mentalidade não religiosa de fariseus (cuja denominação significa "os separados") e escribas. "Comer" comporta participar de uma mesma maneira de pensar, cria comunidade⁵⁵¹. Sem contar os outros significados subjacentes, como: afinidade e comunhão de vida, pois ninguém convidaria um outro à sua casa se não tivesse interesse de estreitar laço e comungar da vida do convidado, e vice-versa. Ou seja, estar à mesa traz implícita a ideia de comungar, consumir, assimilar (ideais) do outro. Nesse sentido, é de vital importância a questão do memorial da eucaristia no mandato deixado por Jesus: "Fazei isto em minha memória!" (Lc 22,19)⁵⁵².

Para Ruis-Camps, o convite que Jesus fará ao grupo merece proeminência: "τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν/pois, quem é maior: quem está à mesa ou quem serve? Não é aquele que está à mesa? Eu, porém, estou no meio de vós como quem serve!" (Lc 22,27). Para este biblista espanhol, o autor lucano traça uma descrição na qual coloca o homem servidor, no nível do plano da Criação. Para exemplificar isso – talvez até de um modo exagerado –, faz uma provocação na qual evoca textos do livro de Atos dos Apóstolos, nos quais uma série de alimentos tidos por impuros

 549 Imperfeito indicativo ativo 3^a do singular de "ἐπιδίδωμι/dar", "entregar" algo.

⁵⁵⁰ Segundo RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, 327, o autor sagrado evita qualquer traço de terminologia sacrifical, cifrando na ação de "compartilhar" o sinal distintivo da Igreja "cristã" (At 11,26). Esta manifesta-se precisamente, não na base de grandes projetos comunitários (como se propôs a Igreja judaico-cristã de Jerusalém, à imitação de comunidades judaicas análogas, como a de Qumrã), mas no preciso instante em que se dispõe a prestar serviço aos outros (At 11,28-29). Por os bens em comum pode ser ação heróica; ao invés, compartilhar dos bens próprios, "segundo os recursos de cada um" (At 11,29), obriga o ouvinte/leitor a sair de si e o treina para uma comunhão de bens cada vez mais universal.

⁵⁵¹ RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 252; ALMEIDA FILHO, V. S., Σπλαγχνίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus, p. 96.

⁵⁵² LÉON-DUFOUR, X., O partir do pão eucarístico segundo o Novo Testamento, p. 42-47; MAZZAROLO, I., A ética e a diaconia da eucaristia, p. 60. Francisco tem feito diversos apontamentos em torno desta temática evangélica, usando-a inclusive como parâmetro do agir eclesial em nosso tempo. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, diz que a Igreja deve ser casa aberta do Pai. Diz que todos podem participar de alguma forma na vida eclesial, e as portas dos sacramentos não se devem fechar por qualquer razão, sobretudo o batismo. A eucaristia não é prêmio aos perfeitos, mas remédio generoso e alimento aos fracos. A Igreja não deve ser alfândega, como se fosse uma controladoria da graça; mas uma facilitadora, casa paterna onde há lugar para todos (EG n. 47).

recebem a chancela divina, nos quais não existe puro e impuro, sagrado e profano (At 10,9-16; At 11,5-10), mas "alimento", "compartilhamento" e "serviço", o que está ao alcance de todos⁵⁵³.

Para Reimer, a dimensão da comensalidade estava presente nas pessoas vinculadas às primeiras comunidades cristãs buscando viver a fórmula batismal paulina: "οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἑλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ/não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há macho e fêmea, pois todos vós sois um, em Cristo Jesus" (Gl 3,28). Buscavam se exercitar diariamente na perseverança, na comunhão, no partir o pão e na oração (At 2,42.46), também colocando seus bens à disposição para que ninguém sofresse necessidades (At 4,32-35). Não se pode esquecer que os componentes de tais comunidades eram seguidores e adeptos de um líder religioso que havia sido crucificado, sofrido a execução da pena de morte romana. Pessoas admiradoras/seguidoras de alguém assim condenado também corriam o risco de sofrerem as mesmas perseguições e condenações pelo sistema romano⁵⁵⁴.

Porém, é preciso considerar o que é apontado por Pesce⁵⁵⁵ quando indica a existência de religiões não sacrificiais antes do cristianismo, inclusive em algumas

⁵⁵³ RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 327. MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 144, ao analisar a composição narrativa da mulher acolhida por Jesus durante a refeição na casa do fariseu (Lc 7,36-50), argumenta que o problema da pureza/impureza fica relativizado pela emergência de um poder "iσχυρότερός/mais forte" (Lc 3,16) de Deus na História, por isso, uma grande transformação pode ocorrer no percurso da mulher acolhida à mesa. Quando retomar por palavras suas os gestos da inominada, não é de impureza que Jesus fala, mas de hospitalidade e atenção, por que ele se compromete na mudança em processo. E nesse compromisso vislumbra-se a sua autorrevelação. Para REIMER, I. R., O pão na crise, p. 77, o estar à mesa apresenta uma dimensão profundamente simbólica. A proposta e a prática do movimento jesuânico-cristão são totalmente outras: o pão é bênção a ser partilhada para que não haja necessidades, para que a vida seja abundante. Cuidando sempre para que nada se perca! Estar à mesa não é um exercício para a submissão, mas para a liberdade, valorizando responsavelmente aquilo que é sagrado. É um exercício de comunhão e solidariedade.

⁵⁵⁴ REIMER, I. R., O pão na crise, p. 76. O agravante no caso da comunidade de Jesus Cristo era que as pessoas o confessavam como "Κύριος/Senhor" e "Σωτῆρος/Salvador", cuja justiça não é igual à deste mundo. Com isso, colocavam-se em oposição ao sistema da Pax Romana, cujo "senhor" e "salvador justo" era o imperador. Reunir-se era, por isso, um ato perigoso. Por um lado, os judeucristãos ainda frequentavam o Templo, mas por outro lado começaram a se organizar em casasnúcleos, pequenas células de resistência – como já foi apontado no item 2.3.4, o contraste Templo x Casa (οἶκός) na obra lucana. Nelas, procuravam viver não a hierarquia patriarcal de subordinações variadas, como doutrinava o sistema da Pax Romana na sua ideologia da casa patriarcal como célula mater da sociedade, mas a koinonia do amor, possível para pessoas libertas do jugo da servidão do pecado. E ali, o partir do pão significava tanto a possibilidade social de sobrevivência quanto a celebração da fé no Cristo ressurreto e atuante na comunidade. O partir do pão torna-se celebração da vida nova, vida compartilhada.

⁵⁵⁵ Para este autor, em PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 98, somente após compreender a natureza do sacrifício judaico é possível entender a continuidade ou a descontinuidade entre práxis

correntes judaicas. De fato, quando se enfrenta o tema do sacrifício nos textos protocristãos (particularmente naqueles em que as Igrejas, em determinado momento, reuniram na coleção canônica denominada NT), convém libertar-se da suposição de que o primeiríssimo cristianismo represente, diferentemente do judaísmo, um novo tipo de religião que proclama pela primeira vez o fim dos sacrifícios animais e a inauguração de um novo tipo de religiosidade centralizada no sacrifício de Cristo. Já antes da destruição do segundo Templo de Jerusalém, o judaísmo, em algumas de suas correntes, isto é, em Qumran, como demonstra *A Regra da Comunidade*, já tinha elaborado uma religiosidade que dispensava a prática de sacrifícios animais e previa, talvez, essa dispensa na terra de Israel, purificada e restaurada, da qual o grupo almejava o advento (1QS VIII, 4-6; IX, 4-5)⁵⁵⁶.

Contudo, Pesce ainda pondera que se trata de formas religiosas que, embora dispensando os sacrifícios animais, assinalam um papel fundamental na metaforização do sacrifício em toda a sua complexidade, e em sua substituição através de formas de algum modo consideradas equivalentes e críveis. Convém ter em mente essa conservação do esquema cultural sacrifical com a ausência de sacrifícios, ou de sacrifícios "sob forma metafórica", porque não representa a realidade histórica de modo simplificador e, por fim, mistificante⁵⁵⁷. Ferrer entende aquele que é considerado o primeiro texto sobre a ceia, 1Cor 11,17-34, como a expressão de um conflito de pactos, em que Paulo propõe o rito da ceia do Senhor como um novo pacto que enfrente os pactos imperiais vigentes da comunidade de

-

sacrifical judaica e concepções e práxis jesuanas ou cristãs. Sobretudo, é preciso compreender o sacrificio judaico dentro das categorias da cultura judaica em que se desenvolve, e não a partir de uma concepção cristã do sacrificio. O fato de que a morte de Jesus Cristo às vezes seja concebida como sacrificio para a expiação dos pecados induz a pensar que ela seja a substituição dos anteriores sacrificios judaicos e a considerar, portanto, que o significado e a função dos sacrificios judaicos sejam os mesmos do sacrificio de Cristo.

⁵⁵⁶ De acordo com PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 97-98, o rabinismo no século II da era cristã se apresenta como um sistema religioso judaico sem o sacrifício de animais, em que o estudo da Torá e a construção de um povo que viva na condição de pureza sacerdotal constitui uma mutação em relação à antiga religião do Templo e dos sacrifícios. Finalmente, muito tempo antes do início da era cristã o judaísmo da Diáspora, embora conservando uma ligação muito forte com o Templo de Jerusalém e com a realização de peregrinações periódicas a Jerusalém (Justino, *Ant.* XVI, 162-163), praticava uma religião na qual, na maioria das vezes, era dispensada a utilização de animais. Convém não esquecer que amplas correntes do mundo antigo, como o pitagorismo, manifestavam uma forte crítica ao sistema sacrifical das religiões tradicionais.

⁵⁵⁷ PESCE, M., De Jesus ao cristianismo, p. 98.

Corinto. O autor sagrado utiliza a expressão "σχίσμα/divisão", "ruptura" (1Cor 11,18) ⁵⁵⁸.

Ao se voltar à concepção da ceia como memorial cristão, para Ferrer o estar à mesa assume em Paulo um ritual como pacto na Primeira Carta aos Coríntios. Nota-se que a mudança mostra a estratégia paulina de colocar diante desta situação cotidiana "algo" que a questione com autoridade, com poder. Paulo apela para um ritual, recebido e transmitido, com suas palavras, com seu apelo à memória. O pacto que foi estabelecido no ritual da ceia do Senhor, e que é rememorado e revivido cada vez que se parte o pão e se bebe do cálice, enfrenta os sistemas de pactos que estão estruturando a vida da comunidade. É um pacto que surge quando parece impossível realizar pactos; afinal, a tradição recebida por Paulo tem como contexto temporal, político e existencial a morte próxima do Senhor Jesus: "ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῆ νυκτὶ ἦ παρεδίδετο/na noite em que o Senhor Jesus foi entregue" (1Cor 11,23)⁵⁵⁹.

Segundo Ferrer, 1Cor 11,27-34 mostra a ceia ritual como pacto. Este rito é um novo pacto reafirmado cada vez que é realizado. Paulo pede com insistência que cada um revise sua própria postura em relação a esse pacto e se aproxime do ritual a partir de uma profunda reflexão e tomada de consciência de que aquilo que se faz na ceia do Senhor não é algo cotidiano e sim uma irrupção no cotidiano. O v.27 dá início a este bloco e une os que realizam o pacto num momento determinado com os que estiveram na inauguração do pacto: "Ωστε ὃς ἂν ἐσθίη τὸν ἄρτον ἢ πίνη τὸ

8 FE

⁵⁵⁸ FERRER, P. M., A ceia do Senhor como pacto, p. 116-117. O texto ocorre com o termo σχίσματα, substantivo acusativo neutro plural de σχίσμα. A expressão ainda é entendida como "rachadura", "rasgo", "rompimento", "ruptura". O que faz a comunidade leitora/ouvinte compreender como um rumo, abertura ou desvio que permite aceder a outra realidade. Essa outra realidade, dirá Paulo, é "αἰρέσεις/dividida" (1Cor, 11,19). O presente contínuo, marcado discursivamente pelos verbos, poderia ser uma série de fatos que procuram ocultar essa outra realidade. Para MAZZAROLO, I., A ética e a diaconia da eucaristia, p. 60, Jesus inaugura uma nova ética da solidariedade ao realizar a partilha do pão com os famintos, ao oferecer a cura aos enfermos e o perdão aos pecadores inaugurando um banquete na história que prenuncia a ceia do Cordeiro na escatologia. Na ética jesuânica a participação dos "degradados", os publicanos e os pecadores, com os que estão fora, torna-se o caminho para o Pai, o caminho do Reino e a manifestação da Nova Aliança.

⁵⁵⁹ Para FERRER, P. M., A ceia do Senhor como pacto, p. 119-120, é difícil compreender que nesse momento, diante de uma possível execução por parte do império, alguém quisesse estabelecer pactos. No entanto, é precisamente quando surge a difículdade de pactuar que se pactua, se propõe o ritual. E Paulo, ao final do relato também recupera este contexto: "όσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε/pois, toda as vezes que comermos deste pão e beberdes do cálice, anunciais a morte do Senhor". E Paulo acrescenta a frase que produz uma tensão: "ἄχρι οὖ ἔλθη/até que ele venha" (1Cor 11,26). O pacto que se propõe está tensionado entre um presente, de morte e de grande dificuldade para estabelecer pactos de vida, e uma espera pela volta de Jesus.

ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως⁵⁶⁰, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου/Por isso, aquele que comer o pão ou beber o cálice do Senhor, indignamente, será réu do corpo e do sangue do Senhor" (1Cor, 11,27). A partir deste versículo, ir-se-á mostrando como aproximar-se da ceia do Senhor e a necessidade da consciência dessa aproximação⁵⁶¹.

Não existe em Paulo uma preocupação dogmática, litúrgica ou formal em relação ao rito da ceia do Senhor. Paulo observa que a ceia do Senhor, que deve ser uma proclamação de novos pactos, se transformou numa reprodução de pactos imperiais. Ressalta que a ceia do Senhor, que deveria ser uma ruptura do cotidiano debilitante e mortal, transforma algo que justificava esse mesmo cotidiano enfraquecido e funesto. Enfim, o autor paulino termina seu discurso propondo um pacto sumamente pequeno: "Ωστε, ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε/Portanto, meus irmãos, reunindo-vos para comer, esperai uns pelos outros" (1Cor 11,33). O pacto proposto é uma atitude cotidiana. Não propõe um grande pacto social e sim o pacto cotidiano que permite a uns e outros reencontrar-se e reconhecer-se como parte do mesmo corpo⁵⁶².

Nessa mesma perspectiva, Mazzarolo argui que a "ἀνάμνησις/memória" de Jesus é a "encarnação" do que acontece ao redor da mesa, ou seja, da ceia. Esta não é mais uma celebração anual que recorda o dia da fuga (Ex 12,14); é nova na sua profecia, pois sua atualização está na escuta e na prática da Sua palavra, todos os dias (Lc 4,18-19; Is 61,1-2; Lc 6,20-26; 8,19-21); é nova no seu significado (o epicentro da Nova Aliança não está num fato do passado – Ex 13,17s), mas no Cristo e na participação no Reino de Deus, participando da História (Lc 10,14-16).

⁵⁶⁰ O advérbio de modo ou condição, ἀναξίως/"indignamente" fazer algo sem dar-lhe a devida dignidade, de acordo com RIENECKER, F; ROGERS, C., ἀναξίως, p. 316.

⁵⁶¹ FERRER, P. M., A ceia do Senhor como pacto, p. 121. Segundo Ferrer, Paulo vê, nesse dado do cotidiano, que quem come e bebe da ceia do Senhor sem considerar essa ação ritual como um pacto corporal (de um corpo grupal) provoca a debilidade, enfermidade e morte de muitos. Dito de outra forma: comer e beber da ceia do Senhor na forma dos cotidianos pactos imperiais reforça e justifica a morte de muitos. A utilização do termo σχίσμα estaria reforçando essa consideração.

⁵⁶² Para FERRER, P. M., A ceia do Senhor como pacto, p. 122, a realidade de injustiça na distribuição da comida, a debilidade, a enfermidade e a morte começarão a ser enfrentadas através de novos pactos que reconheçam uns e outros como parte de um mesmo corpo. É a partir desse reencontro cotidiano que se poderão realizar outros pactos mais amplos. Já MAZZAROLO, I., A Ética e a diaconia da eucaristia, p. 55, ao se referir a este mesmo conteúdo paulino, entende que Paulo ao chegar a Corinto encontra um *slogan* popular afirmando: "Πάντα μοι ἔξεστιν/*Tudo me é permitido!*" (1Cor 6,12). Entendendo que essa permissão poderia não ser conveniente, não do ponto de vista da sua liceidade, mas da sua validade ética, Paulo complementa a frase afirmando que nem tudo aquilo que é permitido segundo a lei pode ser conveniente segundo o Evangelho. E é nesse particular que se percebe que a ética grega não era a mesma que a ética do Evangelho.

Ao olhar por este prisma, a eucaristia se torna o parâmetro ético da justiça que é a justa medida da vida, é o necessário em todos os sentidos, é a superação de todas as necessidades, é o encontro com a felicidade. A justiça é sempre uma utopia que se realiza de modo progressivo na história de cada um à medida que a graça supera o pecado⁵⁶³.

Na última ceia, Jesus presta aos seus convidados um serviço de servo como diaconia e gesto solidário simbólico do que havia feito durante toda a sua vida (Lc 22,27; Jo 13,1-17). Esse fato exige dos discípulos um redimensionamento de seus esquemas e projetos de vida, pois daí por diante a acolhida dos pobres, dos relegados pela sociedade e das muitas classes de excluídos começa a fazer parte da nova sociedade. Os dons que cada um tem significam uma possibilidade de participação da vida comunitária, e a mesa do mundo torna-se a antecipação da mesa do Reino (Lc 22,16.18). Na perspectiva da ética solidária, o significado deste dividir o pão de Jesus com aqueles que se encontram numa situação de vulnerabilidade: o pobre, a viúva, o estrangeiro e o doente, dentro do contexto de ἀνάμνησις/"memorial", é romper ou partilhar tudo aquilo que é dom de Deus e recebemos de graça (Sl 78,23-25; Sl 105,8-9.40)⁵⁶⁴.

-

⁵⁶³ MAZZAROLO, I., A Ética e a diaconia da eucaristia, p. 57-58, defende que a ceia eucarística é a celebração desta vitória da graça no ser humano convertido, da escatologia conduzindo a história. Na pedagogia de Jesus a eucaristia é o romper do pão como parábola da partilha da vida. A justiça só se torna realidade quando a vida assume a dimensão da superação de todas as necessidades e a consciência da existência do outro. Aquilo que mais agrada a Deus é o homem vivo. O profeta Isaías, por meio de perguntas retóricas, tem uma forma nova e própria de apresentar o sentido da vida na convivência e ao mesmo tempo na celebração: "Por acaso não consiste nisto o jejum que escolhi: em romper os grilhões da iniquidade, em soltar as ataduras do jugo, e pôr em liberdade os oprimidos, e despedaçar todo o jugo? Não consiste em repartires o teu pão com o faminto, em recolheres em tua casa os pobres desabrigados, em vestires aquele que vês nu e em não te esconderes daquele que é tua carne? Se fizeres isto, a tua luz romperá como a aurora, a cura das tuas feridas se operará rapidamente, a tua justiça irá à tua frente e a glória de YHWH irá à tua retaguarda" (Is 58,6-8). A eucaristia, na sua diaconia e serviço, solidifica seus princípios no romper do pão como gesto concreto e ao mesmo tempo simbólico enquanto ele está indelevelmente ligado à dimensão da justiça. Sem a ruptura do pão (todas as condições e todas as possibilidades) não há ceia por não haver fraternidade, nem solidariedade e, tampouco, vida. Assim o verdadeiro memorial da Libertação, na Teologia Profética, está fortemente engajado com a prática e o acontecer da justiça. Na verdade, a justiça é a "melodia de fundo" de toda a Teologia da Aliança.

MAZZAROLO, I., A ética e a diaconia da eucaristia, p. 61-63. Segundo o mesmo autor, a eucaristia tem uma ética própria: a ética da não exclusão. Quem comunga da mesma mesa assume a mesma proposta, por isso que a comunhão verdadeira torna o participante um membro de uma nova sociedade que se opõe ao estilo imperial e dominador. Assim, a ética da eucaristia se torna uma ameaça aos poderosos, aos que detêm o poder civil, militar e religioso, pois o compromisso da comunhão é uma subversão com os sistemas antiéticos e injustos das grandes potências, dos impérios que não têm escrúpulos de acumular. A eucaristia é um protesto e uma rejeição ao arcaísmo das falácias dos sistemas que mentem para sobreviver, que matam para continuar vivos e que escravizam para que seu pecado ande livre (Jr 12,1). Esta é a dinâmica da eucaristia e só entra no Reino quem estabelece com o seu próximo esse princípio, sem fazer diferenças de raça, cor, sexo ou posição social, visto que Deus não faz distinção de pessoas (Rm 3,22.29; 10,12; Gl 3,28). A

Quatro textos relatam a instituição eucarística. O fato de dispormos de quatro narrativas do mesmo acontecimento deve ser levado em conta. É um indício da importância de que se revestiu a última refeição na memória cristã, desde o começo. É verdade que João nada transmitiu sobre o gesto de Jesus durante sua última refeição. Não passa de um dos casos, entre outros, em que o autor joanino se cala quando os sinóticos falam, ao lado de outros fatos contados por João enquanto os sinóticos permanecem silenciosos. Não é impossível que João tenha julgado desnecessário repetir uma narrativa já conhecida, preferindo traduzir-lhe a significação através do lava-pés (o ensinamento do serviço). O confronto entre os quatro relatos revela pontos comuns e distintos entre as cenas e pode-se propor um agrupamento das narrativas duas a duas sobre serviços.

Quadro 1 – Relato eucarísticos

Os relatos eucarísticos							
	Liturgia de Jerusalém		Liturgia de Antioquia				
	Mateus (Mt	Marcos (Mc	Lucas (Lc 22,19-	Paulo (1Cor			
	26,26-28)	14,22-24)	20)	11,23-25)			
Circunstâncias de	Enquanto	Enquanto		Na noite em			
tempo	comiam	comiam		que foi			
				entregue			
Fórmula sobre	Tendo-o	Abençoou	Deu graças	Depois de dar			
o pão	abençoado	(εὐλογήσας)	(εὐχαριστήσας)	graças			
	(εὐλογήσας)			(εὐχαριστήσας)			

partilha, enquanto ética da diaconia, é o olhar sereno para o outro e entendê-lo como o totalmente outro, a outra metade do meu eu, cuja realidade envolve a minha própria identidade. Para que minha partilha seja correta, segundo a eucaristia, todos os aspectos de uma vida precisam ser partilhados: a inteligência, a vontade, as potencialidades, os dons, os bens, o poder, a influência e a persuasão. ⁵⁶⁵ Para MARCHADOUR, A., O Novo Testamento e a eucaristia, p. 42-43, a liturgia de Jerusalém compreende a fórmula sobre o sangue, Ex 24,4-8; a morte de Cristo é apresentada como um sacrifício cultual. Como em um sacrifício, o corpo e o sangue estão separados e o sangue é mais importante do que o corpo. A liturgia de Antioquia compreende a fórmula sobre o cálice, como expressa Jr 31,31-34. O corpo e o sangue são qualificados: "por vós": Is 53,12. Aqui o corpo e o sangue são dois termos diferentes que se referem a uma mesma realidade: a pessoa de Cristo dando sua vida como um profeta e um mártir. Portanto, são duas tradições que esclarecem de modo diverso a morte de Jesus. Mas constata-se ao mesmo tempo convergências: a corrente profética não está totalmente ausente da tradição de Jerusalém. A ideia de sacrifício cultual é valorizada por Paulo em outros textos da 1ª Carta aos Coríntios (1Cor 10,14-22). Finalmente, Lucas sofre influência de Marcos, "o sangue é derramado", como em um sacrifício cultual.

Palavras sobre	Tomai e comei,	Tomai, isto é o	Isto é o meu	Isto é o meu
o pão	isto é o meu	meu corpo	corpo que é	corpo, que é
	corpo		dado por vós	para vós
Refeição			Fazei isto em	Fazei isto em
			minha	memória de
			memória	mim
Fórmula sobre o	E, dando	E, dando		
cálice	graças	graças		
	(εὐχαριστήσας)	(εὐχαριστήσας)		
Circunstâncias			E, depois de	Após a ceia
de tempo			comer	
Gestos sobre o	Deu-lho	Deu-lhes, e		
cálice		todos dele		
		beberam		
Palavras sobre o	Bebei dele	Isto é o meu	Este cálice é a	Este cálice é a
cálice	todos, pois isto é	sangue, o	Nova Aliança ⁵⁶⁶	Nova Aliança
	o meu sangue, o	sangue da	em meu sangue,	em meu sangue
	sangue da	Aliança, que é	que é derramado	
	Aliança, que é	derramado em	em favor de vós	
	derramado por	favor de muitos		
	muitos para			
	remissão dos			
	pecados			

A comparação esboçada no quadro acima sugere algumas observações: as divergências entre as narrativas apontam que a primeira motivação dos discípulos não era transmitir exata e integralmente tudo o que Jesus fez e disse durante sua

⁵⁶⁶ Segundo LEGASSE, S., A eucaristia, nova aliança, p. 45, a palavra "διαθήκη/aliança" é um dos termos que os tradutores da Bíblia hebraica para o grego utilizaram para verter a palavra hebraica perio (berit), uma noção bem israelita. Quanto à "nova aliança", aparece pela primeira vez em Jr 31,31, atestando que Deus supera o castigo do Exílio, que deve purificar o povo, e continua a ser seu parceiro, porém em condições diferentes das que presidiram a aliança do Sinai: o pacto em que Deus ao mesmo tempo se compromete e prescreve não é mais consignado, como outrora, em blocos de pedra, mas no coração do povo: "Eu porei minha lei no seu seio e a escreverei em seu coração" (Jr 31,33).

última refeição⁵⁶⁷. Dois agrupamentos se impõem: de um lado Mateus e Marcos, do outro, Lucas e Paulo. Hoje em dia a maioria dos exegetas estão convencidos de que os dois primeiros representam o texto litúrgico utilizado para a eucaristia na primeira comunidade de Jerusalém, enquanto os dois outros são a fórmula litúrgica da comunidade de Antioquia. Tais textos não narram tudo o que Jesus fez durante sua última ceia, mas descrevem como os primeiros cristãos, em Jerusalém e em Antioquia, celebravam em sua liturgia a memória da última ceia. A valorização do caráter construído de toda narrativa, a gradação litúrgica desses textos, sem contar a diversidade das reconstituições históricas, recomenda prudência⁵⁶⁸.

A carta de Paulo aos Coríntios permite uma precisão maior com relação à sua datação. Paulo escreve sua carta por volta de 55 d.C., e lembra aos cristãos de Corinto o que lhes transmitiu por ocasião de sua primeira passagem, pelos anos 50-51. O que lhes transmitiu naquela ocasião afirma tê-lo recebido ele próprio do Senhor: é um atalho que não impede as mediações humanas. Paulo pode ter recebido esta fórmula, talvez, durante sua primeira viagem a Jerusalém, pelos anos 36-38, ou quando chega a Antioquia, por volta de 40. Não se pode ir muito além; mas já não é tão mal poder constatar que, menos de dez anos após a morte de Jesus, o memorial da última ceia já estava fixado na forma que chegou até nós, dois mil anos mais tarde⁵⁶⁹.

Muitos seguidores de Jesus não entenderam, ainda, que este fazer algo como memorial dele não é o ato de culto, mas a vida, a partilha, os projetos pessoais e comunitários, as opções políticas, as decisões econômicas e a dimensão concreta do serviço disponível aos outros. Ou seja, "τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν/isto fazei em memória de mim" ou "como meu memorial" (Lc 22,19),

⁵⁶⁷ MARCHADOUR, A., O Novo Testamento e a eucaristia, p. 43. Será preciso recordar disso quando se esbarrar com a impossibilidade de descrever com exatidão o conteúdo e o quadro da última ceia. Isto não é dar mostras de ceticismo descabido, mas constatar que o interesse das primeiras comunidades era outro.

⁵⁶⁸ De acordo com MARCHADOUR, A., O Novo Testamento e a eucaristia, p. 44, tal prudência não significa ceticismo radical. Ambas as narrativas têm raízes palestinenses: a segunda com probabilidade de ser mais arcaica, pois sofreu menos do que a primeira a modelagem litúrgica ("Este cálice é a Nova Aliança em meu sangue" não foi hamonizado com a fórmula sobre o pão, como em Mateus e Marcos) e conserva referências históricas ausentes da primeira ("depois de comer", "este cálice").

⁵⁶⁹ MARCHADOUR, A., O Novo Testamento e a eucaristia, p. 44. Segundo MAZZAROLO, I., A ética e a diaconia da eucaristia, p. 64, a compreensão deste mandato final de Jesus aos seus está vinculada a uma nova proposta de vida, que se celebra no ato de culto. Acrescenta-se ainda a importância, agora, dada ao imperativo "ποιεῖτε/fazei". O sentido desse mandato não se fecha num momento, mas mantém o horizonte da história sempre aberto.

não é uma mera forma cultual, mas um imperativo ético, uma forma ética de convivência solidária com quem está à margem, com quem está fora ou com quem ainda pode ser integrado a um grupo social. Nesse sentido, a refeição é um dos lugares privilegiados do seu ministério apostólico: Jesus prega, cura, perdoa e alimenta o povo, depois entra em conflito com seus adversários porque eles se opõem a essa práxis da ética da solidariedade; por isso ele se refere às mortes dos profetas, às hostilidades dos escribas e dos fariseus⁵⁷⁰.

Ao adentrar no aspecto pastoral, Francisco também tem apontado os encaminhamentos para a Igreja contemporânea: tem dito por meio das diversas exortações apostólicas que a Igreja é chamada a ser sempre uma casa aberta do Pai. Tem indicado que todos podem participar de alguma forma na vida eclesial, todos podem fazer parte da comunidade, e nem sequer as portas dos sacramentos devem se fechar por uma razão qualquer. Isto vale sobretudo quando se trata daquele sacramento que é a "porta": o eatismo. Ao se referir à eucaristia, Francisco menciona que, embora ela constitua a plenitude da vida sacramental, não é prêmio aos perfeitos, mas remédio generoso e um alimento aos fracos. Ainda lembra que muitas vezes agimos como controladores da graça e não como facilitadores. Adverte que a Igreja não deve ser alfândega, mas casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fadigosa⁵⁷¹.

Na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia*, Francisco se vale de quatro verbos para demonstra a misericórdia na vida da Igreja: *acolher*, *acompanhar*, *discernir* e *integrar*; deve-se ajudar cada um a encontrar a sua própria maneira de participar na comunidade eclesial, para que se sinta objeto de uma misericórdia "imerecida", "incondicional" e "gratuita". Segundo Francisco, ninguém pode ser condenado para sempre, porque esta não é a lógica do

51

⁵⁷⁰ MAZZAROLO, I., A ética e a diaconia da eucaristia, p. 64-66. O mesmo autor argui que não há eucaristia num ato de culto se não há partilha no altar do mundo, com a presença do Outro, mas este outro é encontrado fora do templo, fora do espaço sagrado. O outro, como alteridade da eucaristia, é aquele que a sociedade jogou à margem, excluiu. A alteridade não tem idade, não tem cor, sexo ou posição social. Na parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37) o Jesus lucano contesta o conceito judaico de próximo e revela que o próximo é o totalmente outro. Passa a ser o indigente, o diferente, o rejeitado e o repugnante. A eucaristia, neste contexto, é a mesa da inclusão religiosa, social, política, econômica e ideológica.

⁵⁷¹ EG 47. Francisco no parágrafo 49 desta mesma Exortação, recomenda o seguinte: "Mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete-nos sem cessar: "Vós mesmos, dai-lhes de comer" (Mc 6,37); EG 49.

Evangelho⁵⁷²! A sua participação pode manifestar-se em diferentes serviços eclesiais: por isso, é necessário discernir quais das diversas formas de exclusão atualmente praticadas nos âmbitos litúrgico, pastoral, educativo e instituconal podem ser superadas. Eles não apenas não devem sentir-se excomungados, mas podem viver e amadurecer como membros vivos da Igreja, sentindo-a como uma mãe que os recebe sempre, que cuida deles com carinho e os anima no caminho da vida e do Evangelho⁵⁷³.

Francisco, na Carta Encíclica *Laudato Si'*, assinala que a Criação encontra a sua maior elevação na eucaristia. Indica que

no apogeu do mistério da Encarnação, o Senhor quer chegar ao nosso íntimo através dum pedaço da matéria. Não o faz de cima, mas de dentro, para podermos encontrá-Lo a Ele no nosso próprio mundo. Na Eucaristia, já está realizada a plenitude, sendo o centro vital do universo, centro transbordante de amor e de vida sem fim. Unido ao Filho encarnado, presente na Eucaristia, todo o cosmos dá graças a Deus. Com efeito a Eucaristia é, por si mesma, um acto de amor cósmico. "Sim, cósmico! Porque mesmo quando tem lugar no pequeno altar duma igreja da aldeia, a Eucaristia é sempre celebrada, de certo modo, sobre o altar do mundo⁵⁷⁴.

Enfim, ao concluir este item sobre o significado do sentar-se à mesa, que não teve a ambição com questões litúrgicas, vale ainda o indicativo feito por Francisco na Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*, na qual o Pontífice manifesta que a Igreja não deveria ter um instante sequer de repouso, sabendo que nem todos ainda receberam o convite para estar à mesa e fazer parte da ceia, ou que outros foram esquecidos ou se perderam pelos caminhos tortuosos da vida dos homens. E conclui Francisco: "sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem

⁵⁷² AL 297. Ainda recomenda que a Igreja deve acompanhar, com atenção e solicitude, os seus filhos mais frágeis, marcados pelo amor ferido e extraviado, dando-lhes de novo confiança e esperança; AL 291.

⁵⁷³ AL 299.

⁵⁷⁴ LS 236. Francisco cita ainda na Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* 8; AAS 95. Num tom mais holístico continua Francisco afirmando que a eucaristia une o céu e a terra, abraça e penetra toda a criação. O mundo, saído das mãos de Deus, volta a Ele em feliz e plena adoração: no pão eucarístico, a criação se inclina à divinização, para a unificação com o próprio Criador. Por isso, a eucaristia é também fonte de luz e motivação para as nossas preocupações pelo meio ambiente, e leva-nos a ser guardiões da criação inteira (LS n. 236). Assim, também na Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*, Francisco cita a última ceia como uma novidade absoluta da história. Ela é única e por mesmo "última", ou seja, irrepetível. Todavia, o seu infinito desejo de restabelecer a comunhão conosco, que era e continua a ser o projeto originário, só poderá ser saciado quando todos os homens, "de todas as tribos, línguas, povos e nações" (Ap 5, 9) comerem o seu Corpo e beberem o seu Sangue: por isso aquela mesma ceia se tornará presente, até ao seu regresso, na celebração da eucaristia (DD n. 4).

um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à autopreservação"⁵⁷⁵: para que todos se possam sentar à ceia do sacrifício do Cordeiro e d'Ele viver⁵⁷⁶.

4.4 Paralelo entre δεδικαιωμένος e os ταπεινόω (v.14): um olhar a partir da pragmático-linguística

A construção do relato de Lc 18,9-14 supõe a construção que o texto faz do leitor. Esse não é apenas um produtor ou um consumidor, mas é um produto do próprio texto. As técnicas narrativas e as estratégias literárias são, ao mesmo tempo, uma forma de pedir a colaboração do leitor para a construção do texto e uma maneira de construí-lo. O leitor, trabalhado pela arte da narrativa, é construído à medida que constrói o texto. Instaura-se, assim, um jogo de circularidades. A leitura é uma correspondência secreta e vital, uma prática de correlação. Se lê a si próprio no livro a que se tem acesso. Porque o leitor, ao fim das contas, não está apenas enfrentando o dilema da identidade de Jesus: ele é conduzido a interrogar-se sobre si mesmo à luz daquela identidade jesuânica⁵⁷⁷.

Para Grilli, a leitura de um texto é um evento comunicativo. Ler um texto é ler um sistema comunicativo. Ler é descobrir um evento. É descobrir a comunicação de um autor. Significa interagir com o mundo do autor e com o mundo do leitor. E isto é pragmática. É "πρᾶγμα/αção". No ato da leitura há uma interação. No texto, há um duplo poder: revela e transforma o mundo do leitor. É revelação e transformação. Pode-se dizer que é: semântica e pragmática. É preciso analisar esse evento comunicativo enquanto episódio concatenado. Um texto narrativo não tem apenas eventos narrativos, mas uma estratégia de convencimento do leitor, de persuasão do autor para com o leitor. E há uma estratégia bem definida. É preciso reconhecer o que o texto diz ao seu público ouvinte/leitor. E essa estratégia

⁵⁷⁵ EG 27.

⁵⁷⁶ DD 5.

MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 180. Segundo Mendonça, na sua construção narrativa, o Evangelho não se interessa em mostrar quem Jesus é, mas sim colher essa resposta mostrando quem Jesus se torna na vida daqueles que cruzam o seu caminho. O "confronto" com a pessoa de Jesus conduz necessariamente a uma opção pelo que ele constitui. O autor lucano não nos coloca perante doutrinas ou virtudes morais: apresenta ao leitor/ouvinte uma pessoa como único referencial. Trata-se de reconhecer ou não uma pessoa, escolher ou não segui-la. Nesse sentido, a técnica narrativa e as estratégias literárias buscam uma finalidade cristológica evidente: a procura da identidade de Jesus não é apenas um assunto dos atores do relato, ela estende-se também aos leitores, que, por sua vez, devem decidir-se ou não no itinerário dos discípulos, o da fé.

expressada em um texto deve ser perceptível ao ouvinte/leitor. Essa estratégia não revela quem é o autor, mas quem é o leitor, qual é o seu tipo⁵⁷⁸.

O ouvinte/leitor real recebe este texto estratégico e é chamado a dialogar com a estratégica do autor e se apropriar daquele modelo de mundo descrito e que lhe é oferecido no texto sagrado. Nesse sentido, autor traça como estratégia um paralelo entre os termos δεδικαιωμένος (v.14b) e ταπεινόω (v.14cd). Ou seja, a estratégia do autor sagrado é levar o ouvinte/leitor a assumir esses valores da simplicidade, esvaziamento, doação, aniquilamento etc., e todos os valores depositados na expressão ταπεινόω⁵⁷⁹. Dessa forma, há no horizonte, com todas essas importâncias assentadas em tal termo, um leitor modelo. Somos todos leitores empíricos — qualquer pessoa que lê o texto num determinado momento e numa determinada situação —, ao passo que o leitor-modelo é o leitor-tipo que o texto prevê, ou melhor, cria, ou busca, em todo caso, criar (disso depende o bom êxito da obra)⁵⁸⁰.

Segundo Bovon, por meio do verbo "δικαιῶ/justificar", o texto passa de uma categoria religiosa para uma categoria jurídica. O apóstolo Paulo também medita especialmente na área do direito e da justiça. Da mesma forma, é isto que o Jesus lucano faz. É provável que o verbo δικαιῶ também remonte ao seu próprio material e, talvez, até à tradição oral. O hagiógrafo se inspirou nela para escrever a introdução da parábola: "πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι/para alguns convencidos em si mesmos que são justos" (v.9b). O coletor de impostos voltará para sua casa e não escapará da condição humana; porém, sua volta será de outra condição: a passagem da fúria ao afeto, da condenação à

⁵⁷⁸ GRILLI, M., Ciencias de la comunicación e interpretación de um texto bíblico, p. 20-22; GRILLI, M., Interpretazione e azione, p. 36-38; Para Grilli, O leitor modelo é o leitor que se move interpretativamente à medida que o autor se move generativamente. Ou seja, o leitor modelo é criado com o texto, aprisionado nele e goza da liberdade que o texto lhe concede. A estratégia que se manifesta com um conjunto de instruções, condições, autorizações e assim por diante... e uma estratégia que se move obedecendo a esse conjunto de condições textualmente estabelecidas, que satisfazem o potencial de um texto.

⁵⁷⁹ Em 14c, o termo é utilizado como ταπεινωθήσεται, no futuro do indicativo passivo na 3ª do singular, como será humilhado, aqui em referência àqueles que se exaltarem. Em 14d, a expressão ocorre como ταπεινῶν, particípio presente ativo no nominativo singular masculino.

⁵⁸⁰ Segundo GRILLI, M., Interpretazione e azione, p. 38, uma obra, de um lado, pode postular uma livre intervenção interpretativa; de outro, pode apresentar características que veiculam e regulam suas interpretações. Claramente, o leitor empírico é livre para arriscar todas as interpretações que quiser, mas é obrigado a render-se quando o texto não aprova suas aventuras mais perigosas. Através do leitor-modelo, um texto coloca suas regras do jogo, que um leitor empírico pode aceitar ou não. O êxito da cooperação acontece quando o leitor empírico se atém às regras desse jogo interpretativo.

declaração de inocência. Esta mudança não diz respeito apenas ao âmbito interior, mas abrange toda a vida, tanto social como religiosa⁵⁸¹.

Parece que, mais do que uma religiosidade marcada pelas visibilidades dos ritos e das imposições de um ceromonialismo repetitivo, ou mesmo de uma gestualidade sacral, de um ritualismo meramente formalista que não revela uma vitalidade – isso tudo personificado na figura do fariseu –, o autor sagrado aponta ao leitor/ouvinte as disposições ambicionadas, as quais devem ser assumidas por uma comunidade ouvinte intencionada numa estratégia textual. Para Fitzmyer, a mera autoconfiança, baseada na aplicação da lei ou em práticas religiosas, não leva necessariamente à verdadeira "justiça" que vem de Deus. Esta advertência não está fixada apenas aos seus contemporâneos, mas à comunidade leitora/ouvinte e aos futuros seguidores, cuja prática religiosa deve ser identificada com aquela do coletor de impostos, fundamentada na "fé", reconhecendo a própria "humilhação", sua precariedade humana e abrindo-se à ação de Deus, que "exalta os humildes" (Lc 1,45.48.52)⁵⁸².

Com essas premissas acima desenvolvidas, conforme indica Mendonça, parece que ao Evangelho não interessou mostrar quem é, na objetividade acabada de um conceito ou de um discurso, mas sim colher essas respostas mostrando quem Jesus se torna na vida daqueles que cruzam seu caminho. O confronto com a pessoa de Jesus acarreta fundamentalmente uma opção pelo que ele constitui. O autor lucano não elabora seu texto perante doutrinas ou virtudes morais: busca em sua construção literária apresentar uma pessoa como único referencial. Ou seja, tratase de reconhecer ou não uma pessoa, escolher ou não a seguir. Nesse sentido, sua constituição literária tem uma finalidade cristológica evidente: a procura da identidade de Jesus não é apenas um assunto das personagens que constituem a narrativa, ela estende-se também aos leitores, que devem, por sua vez, decidir-se ou não no itinerário do discipulado⁵⁸³.

⁵⁸¹ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 266-267.

⁵⁸² FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 866; o mesmo Fitzmyer lembra o contraste entre as duas figuras, decididamente antitéticas que compõem o relato não apenas por causa de sua respectiva situação no Templo, mas especialmente por causa dos termos de sua oração. O texto se limita a declarar que um "desceu justificado para sua casa, e não o outro" (v.14b). "Justo", verdadeiramente "justo", aos olhos de Deus não é aquele que – apenas – cumpre as observâncias, mas aquele que, confiando na misericórdia divina, reconhece a sua própria limitação e confessa sinceramente sua precariedade humana, e, consequentemente, seu pecado, de acordo com FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 856-857.

⁵⁸³ MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 180. Mendonça ainda argui que a construção literária de Lucas é muito mais que a habilidade de urdir bem um relato, criando uma segura

Assim, ao empregar as expressões δεδικαιωμένος (v.14b) e ταπεινόω (v.14cd) amparadas pela pragmática, parece que a estratégia do autor sagrado é levar o ouvinte/leitor a assumir esses valores da humildade, esvaziamento, da entrega oblativa. Pois, para a pragmática, quem escreve visa diversas finalidades/objetivos: exprimir-se e permitir a outros partilhar seus sentimentos, transmitir informações ou mesmo induzir ações. A análise pragmática parte da observação de que as expressões linguísticas, e, portanto, também os textos, devem ser consideradas não só do ponto de vista do conteúdo, mas da finalidade. Segundo o contexto da situação na qual se formula um enunciado ou para a qual se destina um texto, tal expressão pode produzir diversos efeitos⁵⁸⁴.

4.5 A declaração de Jesus: "porque todo o que se exalta será humilhado; mas o que se humilha será exaltado" (v.14cd)

Para Bovon, o evangelista já havia utilizado este *logion* flutuante em Lc 14,11, onde parece se encaixar melhor do que aqui. Contudo, para comprovar a sua relevância no nosso texto, é necessário admitir uma nova mudança semântica: da religião (v.10-13) e da lei (v.14a) para o espaço. O autor lucano coloca, como seu desejo fundamental, a interseção da teologia de Deus que vem em socorro e a humanidade que deve assumir as suas responsabilidades. Sem (aparentemente) realizar boas obras, o coletor de impostos fez, no entanto, o que Deus esperava dele: arrepender-se⁵⁸⁵. E a divindade, através da voz de Jesus, manifestou-se como está nas Escrituras e no Evangelho: não deseja a morte do pecador. Do ponto de vista

sequência em progressivo elã de resolução. É mais que a mestria de uma oficina de prolepses e analepses, onde a modelação consciente de uma história por outra determina uma provocadora e disseminada sugestão tipológica, que nos faz reconhecer o grande talento e cultura do narrador. O segredo da arte narrativa do autor lucano é o centro narrativo que ele escolhe: a revelação da identidade messiânica de Jesus. O evangelho não aposta na apresentação de conclusões acabadas acerca de Jesus: sugere, antes, um caminho aberto, silencioso e paciente das perguntas. De forma insistente, e num propósito claro de envolver o leitor, vai repetindo que o enigma Jesus está e não está resolvido, para que precisamente esse interstício se revele como possibilidade de inscrever uma nova demanda. A narrativa evangélica apresenta-se assim como o limiar de uma história aberta, infinita, onde a cristologia nos remete para a eclesiologia. O seu presente é já o inventário do futuro. ⁵⁸⁴ Segundo EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 132-133, a frase "chove", num determinado contexto, pode ser a resposta a uma pergunta sobre o tempo que faz, em outros casos pode significar a rejeição de um convite para um passeio. A análise pragmática distingue entre conteúdo de mensagem (proposição), finalidade (função) e efeito de um texto.

⁵⁸⁵ É conhecida a importância em Lucas do arrependimento e do retorno a Deus. Muitos estudiosos veem nesse gesto a renúncia a toda autojustificação.

histórico, é necessário especificar que o conteúdo semântico do v.14 também corresponde a uma teologia judaica de inspiração farisaica⁵⁸⁶.

A declaração "ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται/porque todo o que se exalta, será humilhado, mas o que se humilha exaltado" (v14cd), é uma consideração teológica de ordem que expressa a conclusão de um discurso. A verdade que essa declaração aponta não é nova: pertence até a uma das tradições bíblicas que está ancorada na consciência hebraica⁵⁸⁷. Por um lado, o orgulho de quem se eleva é finalmente rebaixado. Por outro lado, a humildade de quem escolhe voluntariamente o lugar mais humilde (se pode colocar como referência o Servo sofredor de Is 52,13–53,12) e que acaba por receber com alegria um lugar de honra⁵⁸⁸. A ética e a doutrina se conjugam neste v.14 ao mesmo tempo como um oráculo profético e uma constatação sapiencial⁵⁸⁹.

Segundo Fitzmyer, a parábola não se contenta em delinear a reação de Jesus a dois tipos de religiosidade judaica, mas é uma nova manifestação da sua atitude para com os representantes de duas camadas sociais — os fariseus e os cobradores de impostos — do judaísmo palestiniano do seu tempo (Lc 5,29-32; 7,36-50). Contra o pano de fundo da mentalidade judaica contemporânea, com os seus esforços para alcançar um estado de retidão moral aos olhos de Deus, não é surpreendente que na referência de Jesus ao verdadeiro efeito da oração de ambos os personagens se

⁵⁸⁶ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 267;

⁵⁸⁷ Ez 17,24; 21,31; Jó 22,29; Eclo 3,18-21; Mt 11,23; 18,4; 23,12; Lc 1,52; 10,15; 16,15; 18,14; 22,26-27; 2Cor 11,7; Tg 4,6.10; 1Pd 5,5-6.

^{588 &}quot;בְּבְּבֵּה הַשְׁבְּּיל" (Ez 21,31), profetizava Ezequiel a propósito do rei Sedecias.

⁵⁸⁹ BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 594; o mesmo estudioso argui que as grandes tradições bíblicas concordam sobre o ministério, a mensagem e a existência de Jesus de Nazaré. No nível doutrinário, Bovon coloca em seu segundo comentário sobre o Evangelho segundo Lucas - no qual desenvolve uma apreciação sobre o mesmo logion em Lc 14,11 -a existência de dos "dois Adãos": o primeiro, o da queda, perde a glória do Éden; o último, o da encarnação, atinge a ressurreição e a elevação pascal. No nível ético, estamos próximos dos registros morais dos livros sapienciais do AT, completados pelas prescrições éticas das Epístolas do Novo. É o que também argui FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas v.II, p. 519-520, em seu segundo comentário ao evangelho lucano, ao fazer referência ao texto de Lc 6,17-26, adiciona a cena de Ez 17,24: "יַרְעוֹ כֵּל־" e צאַי השַּדָּה כֵּי אָגִי יָהוָה הַשָּׁפָלְתִּיו עֵץ גַבֿה הָגַבַּׂהַתִּי עֵץ שַׁלַּל הוֹבשִׁתִּי עֵץ לַח וְהַפְרַחָתִי עֵץ יַבֵּשׁ אָגִי יְהוָה דְּבַּרְתִּי וְעֵשִׂיתִי: פּ saberão todas as árvores do campo que eu, o Senhor, rebaixei a árvore alta, exaltei a baixa, sequei a árvore verde e fiz reverdecer a seca; eu, o Senhor, o disse e o fiz" (Ez 17,24). Com este jogo de referências, a conclusão do relato se abre a novas perspectivas: a afirmação pessoal não basta. O juízo definitivo depende de Deus. Para MAZZAROLO, I.; KONINGS, J., Lucas, p. 107, a cena parabólica coloca que ninguém deve ser juiz em causa própria. Conforme se percebe na poesia sâlmica "בְּי־אֱלֹהִיםו שׁבֵּט הָוּא מֶלָהִים/ *O julgar pertence a Deus*" (Sl 50,6). Há quem se outorgue o direito não apenas de se apresentar como modelo, mas ainda de julgar os outros. O hagiógrafo lucano adverte os seus destinatários para não tomarem esse caminho e para que ninguém se julgue justo desprezando os outros.

queira ver um conceito, ainda que incipiente, da doutrina de "justificação" em sua versão lucana. A parábola testemunha o pensamento do Jesus lucano sobre aquela ansiosa busca pela própria justiça. A autêntica retidão moral, na dimensão religiosa, não se obtém pela complacência nas próprias realizações ou pela vã confiança nas próprias possibilidades⁵⁹⁰.

Fitzmyer sugere que o v.14a é importante porque pode constituir uma indicação de que a doutrina neotestamentária sobre a "justificação" não é mero fruto de reflexões teológicas posteriores, mas tem suas raízes no ensinamento de Jesus e até mesmo em sua atitude pessoal diante das correntes pietistas de seu tempo. "Justo", verdadeiramente "justo", aos olhos de Deus não é aquele que assenta sua confiança apenas no cumprimento das observâncias legais, mas aquele que, confiando na misericórdia divina, reconhece a sua própria limitação e confessa sinceramente o seu pecado. A tradição anterior ao hagiógrafo lucano, presente no relato aqui estudado, capta certos ecos do ensinamento de Jesus sobre a "justificação"; mas, na realidade, nada mais é do que um vislumbre distante do desenvolvimento do conceito até que ele se transforme em "justificação pela graça por meio da fé"⁵⁹¹.

Conforme já apontado no item anterior, há uma intencionalidade óbvia na parábola⁵⁹². Quase todas as parábolas de Jesus não apenas estimulam a atenção do

⁵⁹⁰ FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 857. Nem a rejeição do que é proibido nem a observância do que é ordenado – sejam as leis mosaicas sejm as ridículas prescrições dos fariseus – dão direito a uma "justificação" que só pode vir da misericórdia de Deus; PIKAZA, J., A Teologia de Lucas, p. 107; Segundo RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 273, o hagiógrafo contrapõe a figura do marginalizado, religiosamente falando, que deposita sua confiança no amor/misericórdia de Deus.

⁵⁹¹ FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 857-858; este estudioso aponta que a exortação (14cd), com a sua forma generalizante, ultrapassa as fronteiras dos destinatários diretos da parábola e abre-a às gerações sucessivas. A mensagem deixa claro que o seguidor de Cristo deve identificarse com o coletor de impostos e não com aquele que se fiava apenas em suas práticas religiosas. Mas não devemos ter muitas esperanças, por maior que seja a nossa vontade de nos identificarmos com o cobrador de impostos, teremos sempre um refúgio onde, no fundo, continuaremos a ser fariseus. ⁵⁹² Para TORRE GUERRERO, G., As parábolas como expressão simbólica de libertação, p. 99, as parábolas revolucionam a partir de dentro, tanto o indivíduo como a sociedade, sem nos preocuparmos em provar qual vem primeiro: se a conversão pessoal ou a conversão social. Pessoa e sociedade caminham juntas: ambas são causa e ambas são efeito. Nas parábolas estão contidos os dois casos: como pensar e como agir em proximidade ou em identificação com o Mestre. Para VASCONCELOS, P. L., Leitura das parábolas, p. 11, ao se falar em parábola se deve pensar no mundo da sabedoria israelita, particularmente no âmbito complexo e variado do maxal, que pode significar "dito proverbial", "zombaria", "comparação". Nele parece estar condensada toda a experiência sapiencial de Israel expressa em textos carregados do jocoso, do zombeteiro, do enigmático, do crítico e satírico. A sabedoria em não tem a corte como ambiente preponderante, mas o cotidiano das pessoas. Não há qualquer compromisso com ordem ou moral. A sabedoria das parábolas detecta exatamente a desordem, o caos e a crise; MARCONCINI, B., Os Evangelhos sinóticos, p. 221-224.

destinatário, mas o incitam a uma reflexão mais aprofundada. Porém, esta ponderação não deve ofuscar o adequado sentido da parábola, que consiste em onde verdadeiramente reside o fato do relato⁵⁹³. Fitzmyer, em seu segundo comentário ao Evangelho lucano, indica que o termo grego παραβολή denota uma forma literária que se utiliza para conseguir certo efeito estético através de uma comparação ilustrativa de natureza bastante genérica. Muitas vezes, a comparação é explícita (por exemplo, Lc 6,47-49); então, a parábola é uma expansão narrativa de semelhança, geralmente no passado. Outras vezes, a comparação é apenas implícita (por exemplo, Lc 8,5-8). Portanto, é, praticamente, um desenvolvimento metafórico⁵⁹⁴.

A verificação deste trabalho, a seguir, está centrada na relação dos termos δικαιόω e ταπεινόω para a contemporaneidade, intento deste próximo subcapítulo.

4.6 Articulação das palavras δικαιόω e ταπεινόω (v.14) para a realidade teológica hodierna

São várias as possíveis articulações entre as expressões δικαιόω e ταπεινόω na atual conjuntura, porém a intenção deste estudo não é esgotá-las, mas assinalar A melhor relação entre as palavras deve prováveis caminhos. "ταπεινόω/humildade", ou ainda o termo "ταπείνωσις/humildade"595 enquanto caminho para se atingir a "δικαιοσύνη/justiça", ou passagem para uma "δεδικαιωμένος/justificação" (Lc 18,14), declaração segundo a narrativa lucana aqui em estudo que se descreve. Ou seja, a busca da atividade teológica de hoje, baseada na teologia lucana, indica uma possível abertura à humildade e ao esvaziamento, atitudes segundo as quais se atinge a justificação. Lembrando, conforme apontado pela perícope em análise, que por mais que se faça, desenvolva, invente, amplie, a justificação não será conquista feita a partir das ações humanas, mas sempre oferecimento gracioso de YHWH.

⁵⁹⁴ FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 548; PULGA, R., Ler e compreender a Bíblia, p. 79. A expressão "semelhança" é por vezes utilizada para se referir a uma comparação que utiliza principalmente elementos descritivos em vez de detalhes narrativos, em que predomina o tempo presente. Também aqui a comparação pode ser explícita ou meramente implícita ou insinuada. Mas, na realidade, a distinção entre "parábola" e "semelhança" é praticamente irrelevante.

⁵⁹³ FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 858.

⁵⁹⁵ Segundo BALZ, H., Ταπείνωσις, p. 1685, também entendido como baixeza, humilhação e

⁵⁹⁶ KERTELGE, K., Δικαιοσύνη, p. 985-1000.

Um texto que expressa a promoção da justiça enquanto acesso à salvação é justamente aquele que vem na mesma esteira da teologia do hagiógrafo lucano, o qual revela a inserção daqueles que eram considerados por seus conterrâneos pessoas impuras e desprezíveis, Lc 19,1-10. Zaqueu⁵⁹⁷ é personagem complexo: como chefe e rico, certamente gozava de poder e certos privilégios sociais; mas, como chefe dos coletores de impostos, seria considerado um ser pecaminoso, baixo e abjeto por seus contemporâneos. Sua motivação em ver Jesus o faz superar os limites impostos pela multidão e por sua estatura.

O v.9 se torna emblemático para a compreensão da perícope⁵⁹⁸: "Σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο/Hoje a salvação veio a esta casa" (Lc 19,9). O advérbio "σήμερον/hoje", colocado em primeiro lugar, ocupa uma posição enfática. A expressão "οἶκος/casa", se entende como em At 10,2; 11,14; 16,15.31; 18,8, pode se referir também à "família". Mas, a afirmação de Jesus pode ter outra conotação, pois quem visita aquela "casa" é Jesus, o portador da salvação. Além disso, o contraste entre a salvação que "veio a esta casa" e as murmurações dos críticos é tremendamente significativa⁵⁹⁹. Jesus, ainda, não lhe propõe renunciar a todos os seus bens nem o convida a segui-lo para se fazer seu discípulo, como fizera com o cobrador de impostos Levi (Lc 5,27) e com o magistrado rico (Lc 18,22). Mas é restituída a linhagem universal de Abraão, da qual tinha sido excluído.

Dessa forma, as expressões δικαιόω e ταπεινόω ocorrem de modo implícito nesta narrativa lucana, a qual manifesta a presença de um "ἀρχιτελώνης/chefe dos coletores de impostos": Zaqueu, que acolhe e é acolhido, dá frutos de penitência e de esvaziamento. O autor sagrado confirma, assim, o que havia sido dito por João Batista: "ποιήσατε οὖν καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας καὶ μὴ ἄρξησθε λέγειν ἐν

⁵⁹⁷ Zakkai, ou Zaccai (Nee 7,14; Esd 2,9 [que a LXX traduz como Zakchos]). Em hebraico, zakkay significa "limpo", "inocente", e se emprega com frequência em paralelismo com ṣaddîq "קדיק". No episódio, Zaqueu não é mais que um judeu; e é aí que reside a importância do v.9. Apesar da opinião de alguns comentaristas desta passagem, o nome não tem nada a ver com Zěkaryāh "קריָה", Zacarias", de acordo com FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 60; BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 336.

⁵⁹⁸ Segundo BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 341-342, o v.9 imita o v.5b: "Ζακχαῖε, σπεύσας κατάβηθι, σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῷ σου δεῖ με μεῖναν/Zaqueu, desce depressa, pois hoje preciso ficar em tua casa" (Lc 19,5b), proporciona a chave hermenêutica: a presença de Jesus na casa equivale à irrupção da salvação (v.9) que, a partir de "σήμερον/hoje", dá a Zaqueu uma razão para existir, para acreditar e para agir pela caridade; uma salvação escatológica que está inserida na história, uma salvação cuja dimensão espiritual é inseparável do componente material.

⁵⁹⁹ FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas. v. IV, p. 65; RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Jesus, p. 289-290. Para Rius-Camps, a reintegração de Zaqueu à casa de Israel recorda de perto a conclusão da cena de Raab: "Josué perdoou a vida a Raab, a prostituta, e a toda a sua família paterna, e viveu no meio de Israel até o dia de hoje" (Js 6,25).

έαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ/produzis, pois, frutos que confirmem vosso arrependimento; e não comeceis a dizer em vós mesmos: 'Temos por pai a Abraão. Porque eu vos digo: Deus pode, destas pedras, suscitar filhos para Abraão" (Lc 3,8). Parece que o autor lucano insiste que Jesus é o principal responsável pela mudança de Zaqueu a partir do desejo de ver⁶⁰⁰, encontrar e estar com Jesus⁶⁰¹.

Com isso acima exposto, se pode dizer que a "χάρις/graça" é um poder que age na direção oposta ao do "άμαρτία/pecado", suplantando assim sua própria direção. Ou seja, não é a lei que atua no indivíduo, mas a graça através do espírito. A fé é o que orienta e determina a existência terrena, específica do cristão no seu nível ético. Dessa forma, a vivência de Cristo é aquela ação salvífica que torna o fiel capaz de agir não mais por si mesmo, mas por Deus. A condição de criatura do homem é um "ser em relação" com Deus. Ele concede a possibilidade de estar consciente da própria condição humana em desenvolvimento⁶⁰². A justificação é, portanto, uma consequência que Deus imputa ao homem desde o exterior, segundo sua benevolência e não segundo os ditames humanos do pecador. A justificação está situada "fora" do indivíduo, pois provem de Deus, e, dessa forma, se manifesta totalmente livre de qualquer controle humano⁶⁰³.

 $^{^{600}}$ KREMER, J., Όράω, p. 581-588. No texto de Lc 19,3, a expressão utilizada pelo hagiógrafo é iδεῖν verbo no infinitivo aoristo ativo de ὁράω. O termo em diversas vezes faz referência a uma ação associada à fé, que consiste em ver a δοξα de Jesus em seus sinais/milagres. O autor lucano quando emprega ὁράω ou εἶδον, se atém muito estritamente à linguagem da LXX (At 7,2.30.35.44). Experiências visionárias, por vezes apontadas especificamente "numa visão" (Lc 10,17; 10,3), "numa visão durante a noite" (Lc 16,9), "em êxtase" (Lc 11,5; 22,18), para o autor sagrado, eles não são processos puramente internos e mentais (pode se fazer uma comparação com os seguintes textos: Lc 24,22 com 24,6; At 26,16 com 26,13s); sua descrição tem afinidade com os relatos helenísticos de apifania.

⁶⁰¹ Como apontam BOVON, F., El Evangelio según San Lucas, p. 342; e RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Jesus, p. 290, aqui é sempre preciso recordar a importância do v.10 desta narrativa, uma expressão cristológica já encontrada anteriormente neste Terceiro Evangelho e que faz ressonância à narrativa em estudo: "οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλ' ἀμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν/não vim chamar os justos à conversão, mas os pecadores" (Lc 5,32).

⁶⁰² CONZELMANN, H., El centro del tiempo, p. 152-153.

⁶⁰³ WALTER, N., σπλαγχνίζομαι, p. 1468-1470; ALMEIDA FILHO, V. S., Σπλαγχνίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus, p. 92; KASPER, W., misericórdia, p. 60. A palavra hebraica τοῦ, (hesed), que foi traduzida no grego como σπλαγχνίζομαι, (termo oriundo de "σπλάγχνον/entranhas") que por sua vez significa estar comovido nas entranhas, o que em diversas línguas se traduz como misericórdia. Toda essa carga semântica intensifica a compreensão de um Deus apaixonado pelo ser humano, que se comove interiormente, significando a misericódia como um perdão incondicional, favor imerecido, afeto, benevolência e, conforme colocado acima, como "χάρις/graça" divina. Nesse sentido, a utilização das expressões τοῦ, σπλαγχνίζομαι ou ainda σπλαγχνίσθη, quando utilizados em referência a Jesus, representam uma caracterização sua messiânica, o que é certamente atípico das expectativas messiânicas judaicas.

Portanto, quando os autores sagrados se valem da utilização dos termos τρις (hesed), cuja semântica se refere às entranhas e ao útero, e a expressão σπλαγχνίζομαι, às visceras e à intimidade, eles estão a indicar um aprofundamento da compreensão de um Deus apaixonado pela humanidade, pois os enunciados apontam para um Deus que se comove em seu íntimo, é tocado em suas entranhas. Sugerem a misericórdia, a justificação e o pecador como favor imerecido, incondicional, desmedido, incomensurável da parte de Deus que conhece a precariedade e falência humanas. Parece que os hagiógrafos dão a entender que Deus, nesse seu desejo regenerador, quer colocar o ser humano em sua intimidade, em seu "útero", recriando, refazendo esse ser humano, reconstruindo sua identidade justificada, fazendo com que "κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον/este desça para sua casa justificado" (Le 18,14b)⁶⁰⁴.

Assim, ocorrem a graça, a amabilidade e a benevolência divinas. A perícope lucana aqui em estudo revela uma justificação que só pode acontecer como ocorrência não vinda pela atividade humana, seja "ἀποδεκατῶ πάντα ὅσα κτῶμαν da coleta do dízimo de tudo o que possuo" (Lc 18,12b), seja o "νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου/jejum feito duas vezes na semana", mas é advinda pela ação misericordiosa de um Deus que se revela na expressão grega "κένωσις⁶⁰⁵/esvaziamento", "rebaixamento". Ou seja, Deus que se inclina em direção àquele que se reconhece humilde e necessitado da graça justificadora de Deus. Somente em quem se faz pequeno é que a justificação pode acontecer, conforme o coletor de impostos que "μακρόθεν ἐστὼς/permanece em pé, de longe" (Lc 18,13a) e que "οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν/não

⁶⁰⁴ Certamente o hagiógrafo lucano excede a perspectiva da misericórdia, seu texto é considerado o "evangelho da misericórdia", todavia, outros evangelistas também desenvolvem de modo excelente tal perspectiva. Exemplo disso é o texto de Mt 18,21-35, no qual um empregado tem com seu patrão uma dívida impagável, dez mil talentos. Na tentativa de tentar aplacar ao menos um pouco desse débito, na cobrança feita pelo patrão, que simboliza o próprio Deus, cai aos pés de seu patrão implorando um prazo para saldar essa dívida impagável, pois cada talento equivalia aproximadamente a 30-35 quilos de ouro ou prata. Diante do pedido feito pelo empregado que cai aos seus pés, e "σπλαγχνισθείς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἀπέλυσεν αὐτὸν καὶ τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὑτῷ/tomado de compaixão, o senhor daquele servo liberou-o e lhe perdoou a dívida" (Mt 18,27). O senhor daquele empregado não lhe oferece um prazo, mas vendo a precariedade humana daquele empregado, anula toda aquela impagável dívida. É uma justificação regeneradora. Apesar do empregado apenas pedir tempo (prazo) para o pagamento, o patrão não oferece prazos, mas a sua misericórdia, ou seja, o patrão entende a situação de vulnerabilidade do empregado, e nesse movimento relacional o gera de novo, pois implica uma ação através da qual a ternura e a misericórdia recriam o ser humano justificado, afinal são emblemáticas as utilizações dos termos קַסֶּד (hesed) e σπλάγχνον, termos que remetem à intimidade visceral e às entranhas. ⁶⁰⁵ LATTKE, M., Κενόω, p.2295-2298.

ousava nem levantar os olhos para o céu" (Lc 18,13b); apenas, em um interior de "ταπεινόω/humildade" é que pode acontecer a "δικαιοσύνη/justiça", como perdão que regenera, que gera de novo quem recebeu a graça da justificação⁶⁰⁶.

4.7 Subida a Jerusalém hoje

A seção do Evangelho segundo Lucas que trata da subida de Jesus a Jerusalém está situada em Lc 9,51–19,27. O texto de 9,51 é iniciado com a seguinte afirmação: "αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ/ele estabeleceu no semblante a firme decisão de ir a Jerusalém" (Lc 9,51)⁶⁰⁷. A presente seção é conhecida em geral como a seção do caminho da Galileia a Jerusalém. Com efeito, é marcada pela decisão irrevogável que Jesus tomou de enfrentar a instituição judaica (9,51) e pela consequente denúncia do sistema teocrático judaico em seu centro decisivo, o Templo (19,45-46). Nas seções precedentes, o Jesus lucano foi oferecendo sinais inequívocos de sua identidade, até o ponto em que seus discípulos fazem seu reconhecimento como o Messias de Israel⁶⁰⁸.

61

⁶⁰⁶ Segundo MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, La misericordia, p. 143, o sentido dado para "a comoção de entranhas" não é mero sentimento ou emoção, ou apenas um relacionamento desenraizado que se configura de modo esvaziado em sua significação, mas implica uma ação através da qual a ternura e a misericórdia de Jesus se materializam e tomam "carne".

⁶⁰⁷ A crítica textual de Nestle-Aland²⁸ coloca que os termos "τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν/estabeleceu no semblante" (Lc 9,51b), são substituídas por outras, ou ocorre uma transposição de palavras nos seguintes manuscritos unciais: \aleph , A, D, K, (W), Γ , A, Ξ , Ψ , $f^{1.13}$; NESTLE-ALAND²⁸, Novum Testamentum Graece, p. 223. Além disso, as versão dos textos bíblicos nas versões apresentam divergências quanto às traduções deste mesmo texto, conforme as indicações a seguir: ARA: "manifestou, no semblante, a intrépida resolução de ir para Jerusalém"; ACF: "manifestou o firme propósito de ir a Jerusalém"; CEI: egli prese la ferma decisione di mettersi in cammino verso Gerusalemme/"ele tomou a firme decisão de partir para Jerusalém"; VUL: ipse faciem suam firmavit ut iret Hierusalem/"Ele mesmo decidiu ir a Jerusalém"; KJV: he stedfastly set his face to go to Jerusalem/"ele decidiu firmemente ir a Jerusalém"; BJ: "ele tomou resolutamente o caminho de Jerusalém"; BP: "Então ele tomou a firme decisão de partir para Jerusalém"; PER: "enfrentou decidido a viagem para Jerusalém". Segundo FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 178, o episódio é o início da "interpolação maior" - trecho marcado de Lc 9,51-18,14. A maior parte do material do material destes capítulos procede de "Q", mas também há seções inteiras derivadas de "L". O que não pode ser atribuído a uma dessas duas fontes deve ser considerado a composição pessoal do próprio Lucas. Quase todos os materiais de "Q" coincidem, em linhas gerais, com aqueles utilizados por Mateus para compor os discursos que articulam sua narrativa evangélicaara KONINGS, J., Jesus nos Evangelhos sinóticos, p. 105, ao narrar que Jesus "estabeleceu no semblante a firme decisão de ir a Jerusalém" (Lc 9,51), significa expressamente que ele dirige decididamente seu olhar a Jerusalém.

⁶⁰⁸ RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 179; MARCONCINI, B., Os Evangelhos sinóticos, p. 158; CASALEGNO, A., Lucas, p, 130. A partir deste momento, Jesus tentou inutilmente corrigir a mentalidade nacionalista e fanática dos discípulos, revelando-lhes que o Filho do Homem – título que Jesus aplica a si mesmo, a fim de evitar o termo "Messias" carregado de conotações políticoreligiosas alheias à sua missão libertadora – era iminente e que não corresponderia ao que se esperava dele, mas que seria entregue às autoridades judaicas e condenado pelos romanos, mas que

Para Rius-Camps, a narrativa que abre a seção faz referência ao livro do profeta Ezequiel, pois há uma série de expressões análogas nas quais Deus convida o profeta a enfrentar uma série de situações. De modo concreto, a passagem a que aqui se faz referência é Ez 21,7: "בְּרַאָּלְים שְׁיִם פְּנִיךּ אֶל־יִרְרִשְׁלֵם וְהַשֶּׁף אֶל־מְקְדָשִׁים וְהַנָּבֶא אֶל־יִרְישִׁלֹם וְהַשֶּׁף אֶל־מְקְדְשִׁים וְהַנָּבֶא אֶל־יִרְרִשְׁלַם וְהַשֶּׁף אֶל־מְקְדְשִׁים וְהַנָּבָא אֶל־יִרְרִשְּׁלֵם וְהַשֶּׁף אֶל־מְקְדְשִׁים וְהַנָּבְא אֶל־יִרְרִשְּׁלֵם וְהַשֶּׁף אֶל־מְקְדְשִׁים וְהַנָּבָא אֶל־יִרְרִשְּׁלְם וְהַשֵּׁף אֶל־מְקְדְשִׁים וְהַנָּבְא אָל־מְקְדְשִׁים וְהַנָּבְא אָל־מְקְדְשִׁים וְהַנָּבְא אָל־מְקְדְשִׁים וְהַנָּבְא אָל־מְּרָבְא יִשְׂרָאֵלְ Pilho do homem, dirige teu rosto contra Jerusalém, e derrama as tuas palavras sobre os santuários e profetiza sobre a terra de Israel" (Ez 21,7). Jesus, assim como em outro tempo Ezequiel, toma a decisão irrevogável de enfrentar a instituição judaica simbolizada aqui pelo termo sacro "Jerusalém", termo que empregavam os judeus e, quase de forma exclusiva, os escritores do AT⁶⁰⁹. Segundo Casalegno, a unidade literária é uma construção fictícia com uma topografia vaga. Os dados geográficos são poucos. Enfim, mais do que um deslocamento geográfico, o trecho se revela um itinerário teológico que culminará na sua entrega em Jerusalém⁶¹⁰.

Segundo Marconcini, toda a narração volta-se a Jerusalém, de que falam o início (Lc 1,5) e o final do Evangelho (Lc 24,52), formando uma verdadeira inclusão e da qual parte a evangelização após a experiência do Espírito (At 2,1). Ao longo da viagem, o objetivo de alcançar a Cidade Santa é constantemente mantido presente (Lc 9,51; 13,22; 17,11; 18,31; 19,28), ao passo que perdem interesse ou até desaparecem cidades e localidades célebres nos dois primeiros sinóticos, como Tiro (Mc 7,24; Mt 15,21), Cesareia (Mc 8,27), Betânia (Mc 14,3). Nesse itinerário, transparece a existência de alguns temas recorrentes como a oração (Lc 11,1; 18,1), a necessidade da conversão (Lc 13,1-9; 19,1-10), a riqueza e a pobreza (Lc 12,13-21;

apesar disso ressuscitaria da morte. A seção de Lc 9,51–19,27, é composta de alguns prolegômenos (9,51–10,24), de uma parte mais central disposta em forma de estrutura concêntrica (10,25–18,30) e de um desenlace (18,31–19,46).

⁶⁰⁹ RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 182.

⁶¹⁰ CASALEGNO, A., Lucas, p. 129-130. Ainda segundo MARCONCINI, B., Os Evangelhos sinóticos, p. 154; MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R., Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 286-287, os dados geográficos exatos são poucos: talvez só a especificação de que Jesus passa "através da Samaria e da Galileia" (Lc 17,11), aquela indicação referente à sua entrada em Jericó e à sua saída da cidade (Lc 18,35; 19,1), aos quais se podem acrescentar a menção de que ele está "perto de Jerusalém" (Lc 18,31; 19,11.28.41) e dos povoados "de Betfagé e de Betânia", no Monte das Oliveiras (Lc 19,29). Prevalecem os dados genéricos, mencionando cidades, aldeias, sinagogas e casas (Lc 10,38; 11,37; 13,10.22; 14,1). O texto não se trata de uma verdadeira e pormenorizada progressão geográfica; torna-se, assim, vã qualquer tentativa de reconstruir com exatidão um itinerário percorrido por Jesus. Seja qual for o itinerário, na seção, o autor sagrado apresenta Jesus constantemente viajando a Jerusalém. Várias vezes indica o nome da cidade: "tomou o caminho de Jerusalém" (Lc 9,51.53); "Jesus atravessava cidades e aldeias ensinando e encaminhando-se para Jerusalém" (Lc 13,22); e em Lc 17,11, notando que está a caminho para a cidade; frisa que não é conveniente que um profeta morra "fora de Jerusalém" (Lc 9,33). No final da seção, nota ainda que Jesus está "subindo a Jerusalém" (Lc 18,31; 19,28), e que está próximo da cidade (Lc 19,11).

16,9-14), a atenção voltada para os momentos de convívio (Lc 11,37-54; 14,1-24) recorrentes também após a ressurreição (Lc 24,30-39) e retomados nos Atos dos Apóstolos (At 1,4)⁶¹¹.

O verbo "πορεύομαν/ir a caminho", "caminhar" (Lc 9,51), aparece frequentemente no início da viagem (Lc 9,51-53.56-57), mas depois fica reduzido a menções esporádicas (Lc 10,38; 13,31.33; 17,11; 19,28). O mesmo ocorre com o substantivo "ὁδός/caminho", após sua presença inicial (Lc 9,57; 10,4), ele desaparece completamente do panorama narrativo. Apesar de algumas vagas referências sobre os deslocamentos progressivos de Jesus (Lc 10,1; 11,53; 18,35; 19,1), o leitor/ouvinte perde a perspectiva de uma jornada dinâmica de viagem. O problema essencial reside numa espécie de tensão entre a forma e o conteúdo da viagem. Embora a intenção da história pareça inspirada num paralelismo com Mc 10,1-52, o fato é que mais de dois terços de todo este bloco narrativo oferecem uma compilação – decididamente literária – de materiais tão heterogêneos como várias máximas de Jesus⁶¹².

Enfim, com relação à contextualização do episódio de todo o relato é simples: Jesus toma a decisão de ir para Jerusalém, atravessando a Samaria, mas os habitantes de uma aldeia samaritana se negam a lhe dar acomodação (Lc 9,51-56). A perícope é lucana, sem paralelismo em outras narrativas evangélicas. É possível postular influências de uma tradição pré-lucana – por exemplo, "L" –, mas isso

⁶¹¹ MARCONCINI, B., Os Evangelhos sinóticos, p. 154-155. Para FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p.177-178, Lc 9,51 começa uma das seções mais importantes de todo o Evangelho segundo Lucas. Desde o final da chamada "interpolação menor" (Lc 6,20–8,3), o hagiógrafo lucano seguiu com bastante fidelidade a ordem narrativa de Marcos (Lc 8,4–9,50 = Mc 4,1–9,40). Agora ele pula algumas páginas de sua fonte (Mc 9,41–10,12), a chamada "omissão menor", muito embora alguns elementos de Mc 9,42-50 surjam de tempos em tempos no relato da própria viagem (Lc 17,1-3; 14,34-35). Fitzmyer argui que se for centrada a atenção sobre a subida a Jerusalém propriamente dita, o relato lucano é inspirado em Mc 10,1-52, onde Jesus se desloca, na companhia dos seus discípulos, da Galileia à Judeia, passando pela Pereia, região da Transjordânia (Mt 19,1–20,34). O relato marcano não oferece mais que um par de indicações sobre a progressão da viagem de Jesus a Jerusalém (Mc 10,32-33; 11,1; Mt 20,17-18; 21,1). A tradição sinótica não menciona mais que uma única viagem de Jesus à capital, em contraste com as viagens contínuas que aparecem no Evangelho segundo João (Jo 2,13; 5,1; 7,10).

⁶¹² Embora Jesus se mova continuamente em direção a Jerusalém, não há nenhum progresso real em seu caminho como revela FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 179-180. Segundo o próprio Fitzmyer, a heterogeneidade do material que compõe o trecho da chamada "subida a Jerusalém" é feita de provérbios, parábolas, sentenças sapienciais, normas jurídicas, disputas com adversários, afirmações escatológicas, declarações formais, relatos de milagre e outras incidências; tudo isso emoldurado em uma "viagem" a Jerusalém. A ligação intrínseca de todos estes elementos é frequentemente indecifrável, razão pela qual qualquer tentativa de estabelecer uma estrutura lógica ou genética dos materiais é uma tarefa impossível. Só em raras ocasiões é possível encontrar algum agrupamento temático de ditos bastante independentes, por exemplo, aqueles que estabelecem as atitudes do discípulo (Lc 9,57-62).

ficaria restrito aos v. 52-55. Pode-se dizer, quase com toda a certeza, que o v.51 é composição pessoal do próprio autor lucano, a formulação da frase e o acento marcadamente cristológico da decisão de Jesus quanto ao seu destino são traços característicos e exclusivos da formulação lucana. O mesmo vale para o v.56, com sua expressa referência à viagem⁶¹³.

Como propõe o título deste subcapítulo, se poderia considerar uma atualização da subida teológica de Jesus a Jerusalém, conforme tem apontado Francisco em suas alocuções⁶¹⁴. É possível traçar um paralelo tênue entre a proposta do Jesus lucano com os sugestionamentos indicados por Francisco. Assim como Jesus, Francisco tem determinado onde a Igreja deve fazer seu caminho, dessa forma, atualizando a subida a Jerusalém. As expressões "Igreja em saída", "periferias existenciais", "Igreja samaritana" e Igreja como "hospital de campanha" são usadas por Francisco nesta jornada que traça um paralelo entre as ações. Nesse sentido, busca-se desenvolver tais conceitos na tentativa de uma aproximação, mesmo que remota, do traçado teológico do trecho da subida a Jerusalém com o itinerário proposto por Francisco.

A Igreja "em saída", por meio da percepção dos sinais dos tempos, procura compreender a diversidade de elementos sociais, culturais, ambientais e humanos e, a partir e com esta consideração, testemunhar a mensagem do Evangelho. Ao considerar tais aspectos neste percurso, são ponderadas também as condicionantes que se impõem enquanto desafios teológico-pastorais nas realidades humanas em que a Igreja se faz presente. A Igreja "em saída" se depara com situações controversas, nas quais as problemáticas da sociedade e os sofrimentos humanos de

-

⁶¹³ O v.56 apresenta a referência de alguém que está em deslocamento: "καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἐτέραν κόμην/e partiram para outro povoado" (Lc 9,56). O aspecto fundamental desta cena é a decisão irrevogável de Jesus de partir para Jerusalém, apesar da oposição insurgente. Nada pode separá-lo do plano divino predeterminado de acordo com FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 182-183. O mesmo estudioso aponta que o texto grego de Lc 9,53 é intraduzível literalmente: "ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ/porque o seu rosto se dirigia para Jerusalém" ou "se encaminhava para Jerusalém". O testemunho dado pelo Manuscrito ቕ⁴5 e os testemunhos das versões latinas trazem uma leitura melhor: "Seu rosto era de alguém que se dirige (πορευόμενου) a Jerusalém"; mas isto é, obviamente, uma correção de algum copista que quis remover a dificuldade redacional. A frase faz referência ao texto da LXX em sua versão de 2Sm 17,11: "que teu rosto sobressaia no meio deles", onde acontece uma confusão com a palavra hebraica "϶϶϶/para a batalha" com "϶ξ/em meio de", por diferenças de vocalização, consoante relatado em FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 188.

⁶¹⁴ Em diversas ocasiões, Francisco se vale do termo "periferias existenciais" para se referir não apenas aos locais, mas também aos indivíduos que se encontram existencialmente numa situação de vulnerabilidade, seja ela econômica, existencial, étnica ou moral, em que se deve fazer chegar o anúncio querigmático da Palavra.

toda ordem estão a todo instante diante de si. A Igreja, por sua vez, é chamada a contrapor tais situações com a força contraditória da misericórdia, conforme se manifesta na pessoa de Jesus de Nazaré⁶¹⁵. Assim, a Igreja, quando conduzida pelo Espírito, compreende as aspirações do tempo presente no qual ela deve ser anunciadora do Evangelho.

Outra terminologia utilizada por Francisco que poderia ser utilizada em referência ao processo de subida teológica a Jerusalém é a nomenclatura "Igreja samaritana". Ou seja, o conjunto de termos faz alusão ao texto de Lc 10,25-37, a popularmente chamada, parábola do bom samaritano. Dessa forma, Francisco está indicando um modo de ser Igreja. O modo samaritano de amar não Deus *no* próximo, mas amar o próximo *como* Deus permanece válido, pertinente e inspirador. Segundo Lucas, no citado texto, quem melhor aponta como se deve tratar os que sofrem são as pessoas marcadas por "entranhas de misericórdia". Uma Igreja que "se parece" com Jesus deverá ser uma "Igreja samaritana", que reage com misericórdia diante do sofrimento do outro. Uma Igreja que não discrimina, que trata com um amor entranhado os que padecem de feridas, sejam elas físicas, morais ou espirituais⁶¹⁶.

O Papa Francisco, ao propor a Igreja "em saída", está a considerar, em paralelo ao Evangelho, temas que permitem uma pastoral vinculada aos temas que envolvem a nossa contemporaneidade, como: migação, miséria, o porvindouro das relações humanas (fraturas no contexto da pandemia da Covid-19), a fluidez dessas mesmas relações humanas, tráfico humano, situações de trabalho análogas à escravidão, casos de assédio moral, sexual, violência física, circunstâncias de

⁶¹⁵ Para FRANCISCO, O nome de Deus é misericórdia, p. 86-87, a Igreja não deve estar no mundo para condenar, mas para ser condutora de um encontro com o amor visceral que é a misericórdia de Deus. Para isso, Francisco insiste na necessidade de a Igreja sair e procurar as pessoas lá onde elas vivem e sofrem. Ele ainda usa a expressão de que a Igreja deve ser como um "hospital de campanha", que está nas "batalhas para curar as feridas, mas que também possui mobilidade de deslocamento e não rígidas estruturas para atender aqueles que necessitam. Nesse sentido, a Igreja, quando entranhada de misericórdia, vai ao encontro dos "feridos", necessitados de escuta, compreensão, perdão e amor"; PAGOLA, J. A; O caminho aberto por Jesus, p. 182-183.

⁶¹⁶ ALMEIDA FILHO, V. S., Σπλαγχνίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus, p. 95; é sempre oportuno recordar que no relato de Lc 10,25-37 emprega-se o verbo σπλαγχνίζομαι/"tocado, mexido em suas entranhas" (Lc 10,33), também traduzido por "movido de compaixão". A perícope vem abolir fronteiras: deve-se amar a todos, não importa quem sejam. O mesmo verbo é utilizado em Lc 7,13; 15,20. Pela ótica lucana, mais correto do que olhar o samaritano como símbolo de Deus, faz-se necessário ter olhos para compreender que ele ama como Deus. Suas atitudes e comportamentos constituem uma imitação de Deus. Como descrito, o samaritano não ama Deus *no* próximo, ele ama o próximo *como* Deus, de acordo com GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 30.

misoginia, preconceito étnico-racial, as problemáticas relacionadas ao aquecimento global e alterações climáticas e tantos outros assuntos que poderiam ser acatados no modo como a humanidade se relaciona consigo, com o outro e com o Outro.

Ao se considerar uma subida a Jerusalém hoje, faz-se necessário considerar também uma teologia encarnada, na qual se inclui uma leitura atenta aos sinais dos tempos em nossa realidade, na qual a Igreja *primeireia* indo em direção àqueles que dela necessitam⁶¹⁷.

4.8 Coletor de impostos de hoje: disposições em nossa época

Como já exposto nos itens anteriores, o coletor de impostos da perícope em estudo é aquele que não apresenta um coração carregado de si, não coloca a confiança de sua justificação nas práticas religiosas que realiza. Mas, pela sua condição, se mantém, "μακρόθεν ἐστὼς/de longe, em pé" (Lc 18,13a), deposita sua confiança integralmente de quem poderia receber gratuitamente sua justificação. Manifesta uma humildade kenótica⁶¹⁸ nos gestos e "οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν, ἀλλ' ἔτυπτεν τὸ στῆθος αὐτοῦ λέγων· ὁ θεός,

⁶¹⁷ Ao examinar a Exortação Apostólica Evangelii Gaudium em seus aspectos bíblicos da Igreja "em saída", Francisco exalta o dinamismo da "saída". Abraão aceitou a chamada para partir rumo a uma nova terra (Gn 12,1-3). Moisés ouviu a chamada de Deus: "E agora vai! Eu te envio" (Ex 3,10) e fez sair o povo para a terra prometida (Ex 3,17). A Jeremias disse: "a quantos eu te enviar, irás" (Jr 1,7). Naquele "ide" de Jesus, estão presentes os cenários e os desafios sempre novos da missão evangelizadora da Igreja, e hoje todos são chamados a esta nova "saída" missionária. Cada cristão e cada comunidade há de discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos são convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz da Evangelho (EG n. 20). Sobre o neologismo "primeirear" Francisco indica a necessidade de a Igreja tomar a iniciativa e, sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Vive um desejo inexaurível de oferecer misericórdia, fruto de ter experimentado a misericórdia infinita do Pai e a sua força difusiva... a comunidade missionária entra na vida diária dos outros, encurta as distâncias, abaixa-se - se for necessário – até à humilhação e assume a vida humana, tocando a carne sofredora de Cristo no povo. Os evangelizadores contraem assim o "cheiro das ovelhas", e estas escutam a sua voz. Em seguida, a comunidade evangelizadora dispõe-se a "acompanhar". Acompanhar a humanidade em todos os seus processos, por mais duros e demorados que sejam. O semeador encontra o modo para fazer com que a Palavra se encarne numa situação concreta e dê frutos de vida nova, apesar de serem aparentemente imperfeitos ou defeituosos. O discípulo sabe oferecer a vida como testemunho de Jesus Cristo, seu sonho é que a Palavra seja acolhida e manifeste sua força libertadora e renovadora (EG n. 24).

⁶¹⁸ De acordo com LATTKE, M., Κενόω, p. 2295-2298, a palavra κένωσις tem sua origem do termo κενόω que significa vazio, aniquilar, destruir. O vocábulo é empregado em referência a Cristo em Fl 2,7, no hino cristológico. É utilizado por Paulo para demonstrar o auto aniquilamento feito por Cristo. Ou seja, a palavra faz menção à atitude de auto aniquilamento, rebaixamento numa palavra, humildade. Frequentemente, é utilizado em sentido figurado e refere-se ao esvaziamento, privação ou destruição dos mais diversos conteúdos de natureza espacial ou psíquica ou emocional.

iλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ/"não ousava nem levantar os olhos para o céu; mas batia em seu peito, dizendo: 'Deus, tem piedade de mim, pecador'" (Lc 18,13b,c,d), esperando receber apenas de Deus, fonte de toda misericórdia, sua condição de "δεδικαιωμένος/justificado" (Lc 18,14b)⁶¹⁹.

Dessa forma, a narrativa em si deixa uma clara indicação do caminho a ser percorrido para se buscar o enaltecimento: o esvaziamento. E aqui é bom deixar claro: não é uma humildade tendo em vista o primeiro lugar, uma modéstia interesseira, mas um completo esvaziamento, o qual se deposita completa e confiantemente nas mãos daquele de quem pode vir toda e qualquer justificação apesar de toda precariedade e fragilidade humanas. Afinal, a misericórdia é o coração de Deus e os cristãos são chamados a ser testemunhas incansáveis da reconciliação⁶²⁰. Com tais palavras, Francisco tem indicado um caminho a ser percorrido por toda a Igreja. Francisco tem exortado os fiéis de nossa época a não fazerem da fé um elemento de fachada, em que se sobressai apenas uma exterioridade solene, mas pode faltar a pobreza interior, que é o tesouro precioso do homem. Segundo Francisco, para Jesus o que conta é a abertura de quem não se sente perfeito, mas necessitado de salvação⁶²¹.

Assim, a atitude do coletor de impostos se torna disposição para uma integração na totalidade: consigo, com o outro e com o Outro, pois no total esvaziamento o publicano se reconhece ciente de não agrupar elementos constitutivos para sua autojustificação, tal como faz o fariseu da narrativa em análise⁶²². Ao contrário, o coletor de impostos, ao dizer: "ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ

620 EG 37. E assim exorta Francisco: "Na realidade, quem julga defender a fé apontando o dedo contra os outros, até pode possuir uma visão religiosa, mas não adota o espírito do Evangelho, porque esquece a misericórdia, que é o coração de Deus", em FRANCISCO, Homilia da missa em Floriana, Malta em 3 de abril de 2022.

-

⁶¹⁹ Segundo MAGGI, A., Verseti pericolosi, p. 113-115, assim se define a identidade cristã e sua espiritualidade centrada e encontrada nos Evangelhos, superando os limites hebraicos de determinar quem pode ser o meu próximo e como posso ir ao seu encontro para fazer-me próximo. Trata-se de *misericordiar* através da compaixão, não se fechando na limitação de quem me permito amar para construir fraternidade.

⁶²¹ Para FRANCISCO, Homilia da missa em Floriana, Malta em 3 de abril de 2022, o Senhor quer que também nós, seus discípulos, nós como Igreja, perdoados por Ele, nos tornemos testemunhas incansáveis de reconciliação: testemunhas de um Deus para o qual não existe a palavra "irrecuperável"; de um Deus que sempre perdoa, sempre. Deus perdoa sempre. Somos nós que nos cansamos de pedir perdão. Um Deus que continua a crer em nós e todas as vezes dá a possibilidade de recomeçar. Não há pecado ou fracasso que, levados a Ele, não possam tornar-se ocasião para começar uma vida nova, diferente, sob o signo da misericórdia. Não há pecado que não se possa superar por esta estrada. Deus perdoa tudo. Tudo.

⁶²² Ainda em FRANCISCO, Homilia da missa em Floriana, Malta em 3 de abril de 2022, se poderia considerar o que foi referido por ele ao examinar os escribas e fariseus de outro texto da Escritura (Jo 8,1-11), mas que poderia ser utilizado de igual modo na atual narrativa: "Neles vemos a imagem

άμαρτωλῷ/Deus, tem piedade de mim, pecador" (Lc 18,13d), expressa e reconhece, como o salmista, que Deus é sua fonte única, na qual pode matar sua sede e transformar a aridez de sua vida em fonte inesgotável onde brota a misericórdia: "קַּי בָּאָרָץ צָיָה וְעָיֵרְ בְּלִי מֵיִם אֱלֹהִים אֵלִי אַתָּה אֲשׁתְׁרֵךָ צָּמְאָה לְּךָּ נַפְשִׁי כָּמָה לְדָּ לְרָי מֵיִם אֱלֹהִים אֵלִי אַתָּה אֲשׁתְרֵךָ צִּמְאָה לְּךָּ נַפְשִׁי כָּמָה לְדָּ לִי מֵיִם אֱלֹהִים אֵלִי אַתָּה אֲשׁתְרֵךָ צִמְאָה לְּךָּ נַפְשִׁי כָּמָה לְדָּ מִיִם אֱלֹהִים אֵלִי אַתָּה that alma tem sede de Ti, todo o meu ser anela por Ti, como terra árida, exausta, sem água" (S1 63,2)623.

Além deste aspecto individual, Francisco tem indicado para a coletividade da Igreja as mesmas disposições. Tem apontado que deseja, além de uma Igreja "em saída", uma Igreja que seja sinodal⁶²⁴, que assume juntos um caminhar pastoral. O Pontífice tem preconizado que a Igreja tem necessidade disto: de colocar o anúncio no centro, de ser uma Igreja que não se cansa de repetir "para mim, viver é Cristo" e "ai de mim se eu não evangelizar". Francisco diz que uma das disposições centrais para a Igreja é o anúncio. A Igreja precisa anunciar, assim como o ser humano necessita de oxigênio para respirar, que não pode viver sem transmitir o abraço do amor de Deus e a alegria do Evangelho⁶²⁵.

Ademais, outra disposição coletiva que Francisco tem constantemente indicado é a proposta de uma eclesialidade sinodal. O caminho da sinodalidade é o caminho que Deus espera da Igreja no terceiro milênio⁶²⁶. Francisco, na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, já havia dito que uma Igreja sinodal é uma Igreja

daqueles que se vangloriam de ser justos, observadores da lei de Deus, pessoas regradas e justas. Não se preocupam com os próprios defeitos, mas mostram-se muito atentos na descoberta dos alheios. Assim se apresentam a Jesus: não com o coração disponível para o escutarem, mas "para o fazerem cair numa armadilha e terem de que o acusar". É um intento que fotografa a interioridade destas pessoas cultas e religiosas, que conhecem as Escrituras, frequentam o templo, mas subordinam tudo isto aos próprios interesses e não combatem os pensamentos maus que se agitam no seu coração. Aos olhos do povo, parecem peritos de Deus e, contudo, não reconhecem Jesus; antes pelo contrário, veem-no como um inimigo que precisam eliminar.

⁶²³ Nas profundas palavras de FRANCISCO, Homilia da missa em Floriana, Malta em 3 de abril de 2022, se pode encontrar um Deus que sempre continua a crer em nós e sempre está a oferecer uma possibilidade de recomeçar, ao coletor de impostos de Lc 18,9-14 e a todos os que de antemão são desqualificados e desprestigiados da salvação também em nossa época. Sempre há ocasião para começar uma vida nova, regida pela misericórdia.

⁶²⁴ Observa-se em ELLIGER, W., Σὺν, p. 1547-1551; VÖLKEL, M., Ὁδός, p. 472-477, que o termo sínodo ou sinodal vem da junção das palavras "σὺν/junto" e "ὁδός/caminho"; ou seja, a sinodalidade proposta por Francisco se refere à capacidade de "caminhar juntos", de se fazer um caminho juntos enquanto Igreja; Francisco propôs a primeira fase do Sínodo numa dimensão continental, na qual se fez uma consulta a partir das dioceses de modo local. A última fase do Sínodo aconteceu de 4 a 25 de outubro na cidade do Vaticano.

⁶²⁵ FRANCISCO, Homilia da missa e bênção dos pálios para os novos arcebispos metropolitanos na Solenidade dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo.

⁶²⁶ FRANCISCO, Discurso da Comemoração da Instituição do Cinquentenário do Sínodo dos Bispos.

que escuta, ciente de que esse escutar "é mais do que apenas ouvir"⁶²⁷. Escutar é um processo que visa preservar o que é dito pelo próximo, este pode ter razão no que é recomendado. É uma escuta recíproca, em que cada um tem algo a aprender. Povo fiel, Colégio Episcopal, Bispo de Roma: cada um à escuta dos outros; e todos à escuta do Espírito Santo, o "Espírito da verdade" (Jo 14,17), para conhecer aquilo que Ele "diz às Igrejas" (Ap 2,7)⁶²⁸. Em outras palavras, quando Francisco se refere à sinodalidade ele está aludindo à governança da Igreja.

Francisco, ao indicar o condicionamento da sinodalidade, está a apontar o caminho da sinodalidade como o *modus operandi*, o modo de agir na comunhão eclesial sobre o aspecto da vida da Igreja. Como uma forma prática de viver a comunhão⁶²⁹. É a participação também nas questões e decisões do governo, em aspectos da vida da Igreja. Para Francisco, a Igreja nada mais é do que este "caminhar juntos" do rebanho de Deus pelas sendas da história ao encontro de Cristo Senhor –, entenderemos também que dentro dela ninguém pode ser "elevado"⁶³⁰ acima dos outros. Pelo contrário, na Igreja, é necessário que alguém "se abaixe"⁶³¹, pondo-se ao serviço dos irmãos ao longo do caminho⁶³².

Portanto, Francisco, ao indicar a Igreja do futuro com as disposições da sinodalidade, está a apontar para uma Igreja da hospitalidade, do acolhimento e da escuta. A reflexão sobre a sinodalidade vai ainda na direção de se refletir o primado petrino, buscando não mais uma autorreferencialidade, mas perceber uma pirâmide

⁶²⁷ EG 171; Francisco diz que a Igreja precisa exercitar a arte da escuta, que é mais do que ouvir. Escutar, na comunicação com o outro, é a capacidade do coração que torna possível a proximidade, sem a qual não existe um verdadeiro encontro espiritual. Escutar ajuda a individuar o gesto e a palavra que são oportunos, pois desinstala a Igreja de uma cômoda condição de espectadores. Só a partir de uma escuta respeitosa e compassiva se pode encontrar caminhos para um crescimento genuíno.

⁶²⁸ FRANCISCO, Discurso da Comemoração da Instituição do Cinquentenário do Sínodo dos Bispos.

⁶²⁹ SCHÖNBORN, C., A sinodalidade é o modo de viver a comunhão na Igreja.

⁶³⁰ De acordo com LÜDERMANN, G., ὑψόω, p. 1910-1912, o mesmo vocábulo é utilizado na perícope de Lc 18,14c com o termo "ὑψῶν/exaltado", "elevado".

⁶³¹ Conforme anteriormente colocado, a palavra mais adequada para "abaixar" seria o vocábulo "κένωσις/se abaixar", "se esvaziar" no sentido metafórico para se referir à humildade, visando o serviço. Todavia, o relato em estudo se vale do termo "ταπείνωσις/baixeza", "humilhação", "humildade" para se reportar a esses valores, segundo BALZ, Η., ταπείνωσις, p. 1685.

⁶³² FRANCISCO, Discurso da Comemoração da Instituição do Cinquentenário do Sínodo dos Bispos. O mesmo Francisco, no discurso de Abertura da XVI Assembleia Geral Ordinário do Sínodo dos Bispos recomenda que, mais do que falar, o Sínodo e, consequentemente a Igreja, deve escutar. Escutar é a prioridade do Sínodo. Estes foram os termos do papa: "Quero dizer que neste Sínodo – que também se deve dar espaço ao Espírito Santo – há a prioridade da escuta, se tem esta prioridade" em FRANCISCO, Discurso do Santo Padre Francisco na Sessão de Abertura da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos.

invertida em que se busca o serviço, de modo especial àqueles últimos de nossa sociedade⁶³³.

Assim, Francisco define o sínodo: caminhar juntos é o programa. Quem guia e inspira os trabalhos do sínodo é o Espírito Santo. Sem essa presença, os trabalhos de um sínodo não serão bons. Não deve ser uma atividade parlamentar. O sínodo não é uma reunião de amigos para resolver questões atuais ou dar opiniões – ao contrário! O protagonista do sínodo não são as atividades humanas, mas o Espírito Santo. E, se o Espírito Santo estiver no sínodo, estará a lhe guiar e será um bom sínodo⁶³⁴. Quanto a essas mesmas disposições de esvaziamento, Francisco, se referindo ao Colégio Apostólico, deixa as seguintes recomendações: "nesta Igreja, como numa pirâmide invertida, o vértice encontra-se abaixo da base. Por isso, aqueles que exercem a autoridade chamam-se "ministros", porque, segundo o significado original da palavra, são os menores no meio de todos. É servindo o Povo de Deus que cada bispo se torna, para a porção do rebanho que lhe está confiada, vicarius Christi⁶³⁵, vigário daquele Jesus que, na Última Ceia, se ajoelhou a lavar os pés dos apóstolos (Jo 13,1-15). E, num tal horizonte, o sucessor de Pedro nada mais é do que servus servorum Dei⁶³⁶.

4.9 Compromissos que refletem práticas justificadoras

Um dos assuntos que mais intensamente tomam a contemporaneidade é a questão do meio ambiente e da sustentabilidade⁶³⁷. A Carta Encíclica *Laudato Si'*, redigida por Francisco, em maio de 2015, trata do cuidado com o meio ambiente e

6

⁶³³ FRANCISCO, Discurso da Comemoração da Instituição do Cinquentenário do Sínodo dos Bispos. Assim continua Francisco: "Estou convencido de que, numa Igreja sinodal, também o exercício do primado petrino poderá receber maior luz. O papa não está, sozinho, acima da Igreja; mas, dentro dela, como batizado entre batizados e, dentro do Colégio Episcopal, como bispo entre os bispos, chamado simultaneamente – como sucessor do apóstolo Pedro – a guiar a Igreja de Roma que preside no amor a todas as Igrejas".

⁶³⁴ FRANCISCO, Discurso do Santo Padre Francisco na Sessão de Abertura da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos.

⁶³⁵ LG 27.

⁶³⁶ FRANCISCO, Discurso da Comemoração da Instituição do Cinquentenário do Sínodo dos Bispos.

⁶³⁷ Segundo SLEUTJES, L., Ecologia integral e sinais dos tempos, p. 31, o clima como bem comum é relativizado; a cultura do descarte aparece como verdade absoluta; a degradação social acarreta um aumento do sofrimento dos mais pobres. Essas características proporcionam uma dívida ecológica do hemisfério norte, em sua grande maioria industrializada, em relação aos países do hemisfério sul, que se encontram cada vez mais deteriorados pela extração de matéria-prima, com catástrofes locais, conflitos políticos e valores desgastados.

com todas as pessoas, bem como de questões mais amplas da relação entre Deus, os seres humanos e a Terra. Neste apelo à reflexão, Francisco lança luzes sobre a responsabilidade da humanidade no cuidado de cada qual consigo mesmo, com a casa comum e com todos os envolvidos nesse encontro. Ao tomar de assalto a questão ambiental, a Carta Encíclica respeita o desejo de diálogo com a sociedade moderna, com as ciências, com aquelas pessoas que possuem um pensamento oposto, guardando, dessa forma, o sentido de interdependência⁶³⁸.

Perante um cenário neocolonial, composto por impérios e colônias exploradas, a *Laudato Si* apresenta, enquanto novidade, a incontestável interdependência entre a ecologia ambiental e a ecologia humana. Tal realidade ultrapassa o dualismo imposto nas relações entre os países e as pessoas. O escopo da Encíclica não trata apenas das questões de ordem ecológica, mas faz uma abordagem social integradora com vistas a garantir a justiça em todas as dimensões sociais. Aceitar que os poderes econômicos e tecnológicos monopolizem os recursos naturais e os degradem irracionalmente é inadmissível⁶³⁹. Ao apresentar um panorama da realidade, esses vários sinais suscitam a necessidade de uma revisão de conduta, caracterizada por novas coordenadas éticas, políticas e econômicas⁶⁴⁰.

O Pontífice, por meio da Carta Encíclica *Laudato Si'*, guia não apenas a Igreja, mas toda a sociedade a valer-se dos recursos naturais de modo responsável, com o intuito de garantir a continuidade desses recursos também às futuras gerações. Esse encargo de responsabilidade traz um limite de opção da humanidade, em sua tentativa de estabelecer uma relação saudável com as potencialidades do

⁶³⁸ SLEUTJES, L., Ecologia integral e sinais dos tempos, p. 27-28. Em SPADARO, A., Entrevista exclusiva do Papa Francisco ao pe. Antonio Spadaro, p. 1, o autor argui que o momento é importante, pois se vive uma "primavera" no pontificado de Francisco. Prova disso é a "alegria" que aparece, de formas similares, em títulos de seus escritos: *gaudium*, *laudatio*, *letitia* e *gaudete*. Essas variações são relacionadas com três circunstâncias da vida comum: a igreja, o ambiente e a família. ⁶³⁹ DAp 471.

⁶⁴⁰ SLEUTJES, L., Ecologia integral e sinais dos tempos, p. 32; para este autor, Francisco recupera os valores da História da Salvação como critérios de um discernimento, no qual vemos interagir as diferentes abordagens sobre a realidade, ora feitas pela ciência ora pela religião. Por esse diálogo, acredita o papa, podemos encontrar uma saída que seja vantajosa para todos. Diante da complexidade e da urgência da crise ecológica, Francisco recorre à diversidade cultural existente. No que se refere à fé cristã, o texto afirma que, desde o Gênesis, somos chamados a cultivar e guardar a criação, mostrando que, segundo a mensagem desse livro, qualquer tentativa contrária a princípio gera um ciclo de violência. A sabedoria das narrações bíblicas nos faz ver que o planeta Terra é anterior à humanidade: a natureza precede o ser humano como dom de Deus e ambiente da vida. A criação tem uma lógica própria que o ser humano precisa aprender a ler sem distorcê-la e, assim, aprender a cooperar como desenvolvimento de toda a criação.

planeta. Para Francisco, o egoísmo presente na sociedade atual aparece como uma pandemia, não poupa ninguém⁶⁴¹. Tal pensamento readquire a condição de criatura da natureza, apartando o conceito de que a natureza é simplesmente um elemento a ser dominado pela humanidade⁶⁴².

A preocupação do Magistério com as questões relativas ao meio ambiente não é uma pauta de hoje. O assunto da ecologia integral está estreitamente ligado à justiça. Dessa forma, a Doutrina Social cristã não causa a fuga do ser humano deste mundo e das questões que o envolvem, mas faz com que cada pessoa seja livre para dar a melhor forma possível à realidade a fim de uma interdependência⁶⁴³. Segundo Zamagna, a Igreja trata dessa questão como algo intrínseco à sua missão. Para isso, a Doutrina Social – cujas origens estão fixadas no profetismo bíblico e nos Evangelhos, a partir do *modus operandi* de Jesus – foi elaborada pelos santos padres, Pontífices e teólogos com o objetivo de superar as injustiças, humanizar os problemas sociais a partir de uma nova *práxis* social⁶⁴⁴.

Essa preocupação é perceptível ao longo da história mediante a primeira Encíclica social, a *Rerum Novarum* (RN) de Leão XIII em 1891; na sequência, a segunda, publicada por Pio XI, em 1931, intitulada *Quadragesimo Anno*; a terceira, *Mater et Magistra*, de João XXIII, por ocasião da comemoração dos setenta anos da RN; a quarta, *Laborem Exercens*, publicada por João Paulo II, em 1981, quando a primeira completava noventa anos e, por fim, a *Centesimus Annus*, também de João Paulo II, em razão do centenário da RN. Cada uma aprofundou determinados aspectos relacionados aos problemas sociais respectivos à época em que foram publicadas. A Carta Encíclica *Populorum Progressio*, redigida por Paulo VI, em 1967, serviu de referência aos seus sucessores na defesa da justiça social⁶⁴⁵.

A preocupação com o presente e o futuro da vida que integra o planeta motiva Francisco, uma vez que a Carta Encíclica *Laudato Si'* inova, pois é a primeira encíclica que trata das questões ecológicas de forma integral. Ou seja, as pessoas,

⁶⁴¹ Isso ficou indicado por Francisco na coletânea de oito textos: FRANCISCO, La vida después de la pandemia.

⁶⁴² Para Francisco, o meio ambiente é um bem coletivo, patrimônio de toda a humanidade e responsabilidade de todos. Quem possui uma parte, o tem para a administrar em benefício de todos. Nesse sentido, se essa parcela de responsabilidade e cuidado não partir deste pressuposto, o indivíduo carregará na consciência o peso de se negar a existência às gerações futuras (LS n. 95). ⁶⁴³ HÖFFNER, J., Doutrina Social cristã, p. 12.

⁶⁴⁴ ZAMAGNA, D., Dicionário do Concílio Vaticano II, p. 310.

⁶⁴⁵ SLEUTJES, L., Ecologia integral e sinais dos tempos, p. 39; segundo o autor, tais temáticas serão retomadas em 1987, por João Paulo II, ao escrever *Sollicitudo Rei Socialis* e, em 2009, por Bento XVI, quando redige *Caritas in Veritate*; e, Francisco, ao elaborar em 2015 a Encíclica *Laudato Si'*.

os animais, as plantas, a água, o ar, os minerais e tudo o que compreende o micro e o macro ambiente do ecossistema chamado Terra ganham novo sentido depois dessa reflexão ecoteológica. Trata-se de um elemento fundamental que sustenta o argumento de que tudo está interligado e é interdependente, seja animal, mineral ou vegetal. Assim, a natureza não é mero assunto da vida, mas feita, composta e integrada pelo ser humano⁶⁴⁶.

Dessa forma, a ecologia integral envolve vários elementos que se relacionam com as dimensões humanas e sociais. Assim, a ecologia aparece como o adjetivo ambiental. Não se trata de um simples movimento, mas de um deslocamento intencional que cuida, capta os detalhes e as mudanças sutis, pois o ambiente é desfigurado pela falta de cuidado, o que se revela como uma degradação do meio ambiente. A proposta do conceito de ecologia integral propõe o cuidado com o meio ambiente, pois cuidar do meio ambiente é cuidar da existência humana. Afinal, ambiente e humanidade estão visceralmente integrados ou umbilicalmente vinculados a partir da ecologia integral⁶⁴⁷.

Deste modo, o compromisso com a ecologia integral se manifesta como compromisso que revela uma prática justificadora, pois no cuidado com o meio ambiente integrado à valorização da vida humana se resgata a dignidade da pessoa humana em meio a toda criação. Tudo está interligado. Francisco aponta que as saídas para a valorização da vida e de nossa casa comum passam pelo coletivo. A unilateralidade e o individualismo não são resoluções bem-sucedidas aos desafios apresentados pelos sinais dos tempos. As COPs são palcos que levam a repensar os principais dramas da humanidade: violência, migração, pobreza, fome, degradação do ambiente, crises nas instituições. Tais Conferências são iniciativas que clamam por compromisso em âmbito internacional para que não aconteçam catástrofes ecológicas com amplitude global e, ao mesmo tempo, uma convulsão social⁶⁴⁸.

-

⁶⁴⁶ SLEUTJES, L., Ecologia integral e sinais dos tempos, p. 51-52. Para Francisco, a crise ecológica é uma expressão ou uma manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade; não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais (LS n. 119). De acordo com BRIGHENTI, A., A evolução do conceito de ecologia no Ensino Social da Igreja, p. 60, Francisco acrescenta à ecologia a noção de integralidade. Somam-se as concepções de ecologia criacional, ambiental, humana, econômica, social, cultural e as da vida cotidiana, assim se alcançam tanto os habitantes da casa (casa entendida como "οἶκος/casa"), como a própria casa comum.

⁶⁴⁷ SLEUTJES, L., Ecologia integral e sinais dos tempos, p. 54.

⁶⁴⁸ Segundo SLEUTJES, L., Ecologia integral e sinais dos tempos, p. 136, tanto eclesialmente quanto civilmente faz-se necessário repensar a realidade. O repensar abre espaço para o pensar. No entanto, o pensar em si mesmo não é promissor para o futuro da humanidade. Cabe esse repensar a partir da

4.10 Ação divina enquanto ação justificadora

Assim como a ação justificadora ocorre sobre o coletor de impostos da narrativa em estudo – vale recordar que essa ação acontece de modo imerecido e surpreendente sobre aquele que era considerado como escória da sociedade de seu tempo –, da mesma forma o Magistério da Igreja, por meio de Francisco, tem feito apontamentos pastorais que agem como funções justificadoras para o agir da Igreja de nossa época. Ele tem sugerido certamente uma eclesiologia missionária – como já indicado pelo conceito de Igreja "em saída" –, mas isso não só indica a característica evangelizadora da Igreja, que por si só já é missionária, como também recomenda qual deve ser sua característica ontológica: aproximar-se das pessoas, tomar a iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados, ir às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Ou seja, sair a anunciar e oferecer a misericórdia infinita do Pai enquanto ação justificadora⁶⁴⁹.

A proposta de Francisco provoca um desinstalar das "zonas de conforto", lança a Igreja em chave missionária, exige o abandono do cômodo critério pastoral "fez-se sempre assim" e convida todos a serem ousados e criativos na tarefa de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades⁶⁵⁰. O Pontífice exorta toda a Igreja, que, assim como Deus, por meio de Jesus se deixou envolver pelas situações humanas para levar aos indivíduos um projeto integral de salvação e libertação que lhes estava reservado por meio de Jesus – assim também a Igreja deve encontrar um modo para fazer com que a Palavra se encarne numa situação concreta e dê frutos de vida. O sonho de

coletividade. A partir de novos sujeitos de uma transformação social/ecológica. Saídas individuais não são satisfatórias porque reproduzem erros passados. As novas saídas passam sim por convições pessoais, mas buscam projetos comuns. Posturas subjetivas são bem-sucedidas na medida em que impedem que a destruição ecológica e que a injustiça social continue, mas não avançam na construção de posturas socialmente diferentes.

 $^{^{649}}$ ALMEIDA FILHO, V. S., Σπλαγχνίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus, p. 105. Em diversas ocasiões Francisco se vale da nomenclatura "periferias existenciais" para se referir não apenas aos locais, mas às pessoas que se encontram à margem para as quais deve chegar o anúncio querigmático da Palavra.

⁶⁵⁰ EG 33. Francisco ainda exorta todos a aplicarem, com generosidade e coragem as orientações da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sem impedimentos nem receios. Cita que o importante não é caminhar sozinho, mas ter sempre em conta os irmãos e, de modo especial, a guia dos bispos, num discernimento pastoral sábio e ao mesmo tempo, levando em consideração a conjuntura da realidade.

Deus é que sua Palavra seja acolhida e manifeste sua força libertadora, salvadora e renovadora⁶⁵¹.

A ação divina, enquanto ação justificadora, se manifesta quando a comunidade experimenta que o Senhor tomou a iniciativa, e, por isso, ela sabe ir à frente, sabe tomar a iniciativa sem medo, vai ao encontro, procura os afastados e chega às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Vive um desejo inexaurível de oferecer misericórdia, fruto da experiência, por ela feita, da misericórdia do Pai e de sua força difusora. A partir disso, Francisco desenvolve o neologismo, *primeirear*; ou seja, a comunidade que *primeireia* é aquela que toma iniciativa, se envolve, acompanha, frutifica e festeja tal como o Senhor se envolve e envolve os seus⁶⁵². Do mesmo modo, Bento XVI apresenta de modo implícito as marcas da misericórdia de Deus, tendo como principais características a graça da renovação e da transformação por meio da justificação divina⁶⁵³.

A Igreja, mãe de ternura, revela as ações divinas enquanto ações justificadoras quando manifesta suas "entranhas de misericórdia", comprometendose com os homens e mulheres de nossa sociedade, essa sociedade que exibe as características marcantes de nossa época: é consumista, sexista, egoísta,

1----

⁶⁵¹ EG 24; segundo o Pontífice, dessa forma, os evangelizadores contraem o "cheiro das ovelhas", e estas escutam a sua voz. A comunidade evangelizadora dispõe-se a acompanhar a humanidade em todos os seus processos, por mais duros e demorados que sejam.

⁶⁵² EG 24. Segundo ALMEIDA FILHO, V. S., Σπλαγχνίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus, p. 106-107, nos últimos tempos, o tema da misericórdia vem sendo considerado mais manifestamente; porém, a mesma preposição já havia sido considerado em outros pontificados. A Carta Encíclica Dives in Misericordia, de João Paulo II, de 1980, é exemplo disso. Nela há um esboço da misericórdia divina que se revela encarnada na pessoa de Jesus Cristo. Nesse sentido, não há rupturas no Magistério petrino quando trata de tal temática. O documento versa sobre a aproximação por iniciativa de Deus com o homem, ao se revelar como o Pai das misericórdias em todas as situações e ambientes (DM n. 2, 37, 38, 62). Nessa Carta Encíclica, João Paulo II descreve a misericórdia de Deus no seu aspecto mais profundo: como amor que doa, mais potente que a traição, graça mais forte do que o pecado. Em última análise, a misericórdia é, da parte de Deus, fidelidade a si próprio. O fruto do amor de Deus é o perdão e a reconstituição na graça, o restabelecimento da aliança interior. Todavia, é inegável o aprofundamento dado ao assunto quando se trata do pontificado de Francisco, do qual merece destaque o ímpeto arrojado. Essa característica fica clara quando se indica o rosto pastoral da Igreja por ele desejado. Francisco também faz um convite ao episcopado e às conferências episcopais para que assumam, com responsabilidade, discernimento e sem receios, uma pastoral sábia, realista e concreta, condizente com a realidade do homem contemporâneo.

⁶⁵³ Nesse sentido, foi lançado primeiramente na Itália o livro que tem a participação de Bento XVI, organizado pelo jesuíta Daniele Libanori, com o título: "Per mezzo della fede. Dottrina della giustificazione ed esperienza di Dio nella predicazione della Chiesa". Nesta obra, Bento XVI cita seu sucessor, dizendo que ele se encontra "de acordo com essa linha (que põe a misericórdia ao centro da mensagem cristã). Bento XVI ainda ressalta que o homem contemporâneo tem necessidade da misericórdia e da delicadeza de Deus. Na dureza do mundo tecnicista, no qual os sentimentos não contam em nada, aumenta a espera por um amor divino que venha doado gratuitamente.

hiperestressada, radicalmente corrompida em diversos âmbitos e setores sociais⁶⁵⁴. A Igreja "em saída" proposta por Francisco manifesta um profundo envolvimento de Deus com as dores e sofrimentos da sociedade. Por meio de suas manifestações, quer revelar um Deus que não pretende a ruína nem o aniquilamento da humanidade, ainda que esta se mostre niilista⁶⁵⁵, egoísta, intolerante e pouco solidária. A Igreja quer afirmar em chave de leitura ético-social e libertadora-salvadora que Deus tem "entranhas de misericórdia", assim, aponta o modo pleno e comprometido de Deus às pessoas de nossa época⁶⁵⁶.

A misericórdia se torna ação divina e consequentemente uma ação justificadora quando é o *modus vivendi* e o *modus operandi* da Igreja em meio a nossa sociedade, que infelizmente traz as marcas da violência, da opressão e da insensibilidade. A Igreja "em saída" vai ao encontro dos que estão em situação de vulnerabilidade, as vítimas da intolerância, ela acolhe os refugiados⁶⁵⁷ que buscam uma vida melhor em novas terras⁶⁵⁸. O Brasil registrou, ao final de 2022, 65.840 pessoas reconhecidas como refugiadas, um crescimento de quase 10% em relação ao ano de 2021, quando havia 60.011 pessoas nesta condição. Desse total, 50.355 solicitaram refúgio no país, cerca de 73% a mais do que no ano anterior, o que

-

⁶⁵⁴ DAp 402. O Documento de Aparecida ainda chama a atenção para o fato de que a globalização faz emergir novos rostos de pobres, a quem a pastoral da Igreja deve dar especial atenção. E em continuidade com as Conferências Gerais anteriores, fixamos nosso olhar nesse grande elenco de rostos concretos dos novos excluídos: os migrantes, as vitimas da violência, os deslocados e refugiados, as vítimas do tráfico de pessoas e sequestros, os desaparecidos, os enfermos pelo vírus HIV e de enfermidades endêmicas, os toxicodependentes, os idosos, os meninos e meninas vítimas da prostituição, da pornografía e da violência ou do trabalho infantil, as mulheres maltratadas, vítimas da exclusão e do tráfico para a exploração sexual e da misogínia, os grandes grupos de desempregados/as, os excluídos pelo analfabetismo tecnológico, as pessoas que vivem em situação de rua das grandes cidades, os indígenas e os afro-americanos, os agricultores sem-terra e outros agricultores campesinos.

⁶⁵⁵ Palavra oriunda do latim "*nihil/nada*". Doutrina segundo a qual nada existe de modo absoluto e definitivo; uma de suas marcas é a descrença.

⁶⁵⁶ Um modo, pode-se dizer, curador, compassivo e cêntrico, o qual se espera ser revelado também na Igreja hodierna. Francisco, ao assumir sua diocese, disse no balcão da Basílica que "a Igreja de Roma preside na caridade", em FRANCISCO. Bênção apostólica *urbi et orbi*. Primeira saudação do papa Francisco. Se refere à Igreja na sua totalidade, e não apenas ao bispo, um dos componentes da Igreja. A Igreja é também o bispo. Para Francisco, presidir na caridade é começar pela periferia.

⁶⁵⁷ Segundo dados da ONU, estamos vivendo a maior crise de refugiados do pós-guerra. São mais de 20 milhões de refugiados por todo o mundo. Ao contrário do que muitos pensam, a crise dos refugiados não é europeia, mas mundial. O Alto-Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) estima esse número de "deslocados à força" no fim de 2014, porém, com dados já atualizados pela mesma ONU, esse número chegaria a 65,6 milhões de pessoas. A cada 113 pessoas no mundo, uma teve que se deslocar de sua casa, cidade ou país em 2016. Do total, 86% estão em países pobres e menos 4% na Europa Ocidental (disponível em: http://www.cartacapital.com.br/revista/871/o-exodo-do-seculo-xxi-3395.html. Acesso em: 19 out 2023).

⁶⁵⁸ Sobre esse aspecto, Francisco acena que o Deus onipotente usou de misericórdia como uma de suas maiores virtudes, debruçando-se sobre as misérias dos mais vulneráveis (EG n. 37).

aponta para um contexto de superação do período mais grave da pandemia de Covid-19. As solicitações são de indivíduos nativos de 139 países, sendo 33.753 (67%) da Venezuela; 5.484 (11%) de Cuba; e 3.418 (7%) de Angola⁶⁵⁹.

Portanto, a ação divina enquanto ação justificadora ocorre quando ela sai de coração aberto em direção às periferias humanas para *encontrar*, *acompanhar*, *discernir* e *integrar*⁶⁶⁰ quem está caído à beira do caminho, mas também deve ser a casa aberta do Pai, onde há lugar para todos. Sendo assim, não deve ser alfândega, como se fosse controladora da graça, mas facilitadora, onde todos podem participar de alguma forma na vida eclesial, não impedindo os sacramentos por qualquer motivo, sobretudo o batismo, nem concebendo a eucaristia como prêmio aos perfeitos, mas sim como remédio generoso e alimento aos fracos⁶⁶¹.

4.11 Articulação dos temas da vida e morte com o Reino de Deus

A concepção do tema do Reino de Deus, até a metade do século XX, acentuava sobretudo o seu sentido abstrato: "o fato de que Deus reina". A partir dos novos enfoques, abertos pelo Concílio Vaticano II e pela redescoberta da dimensão histórico-transformadora da escatologia, fundamenta-se cada vez mais a convicção de que a noção de "βασιλεία τοῦ Θεοῦ/Reino de Deus" nunca pode ser pensada sem ligação com os temas vividos em sociedade. Isso pelo simples fato de a noção em si exprimir o exercício de um poder dentro das dimensões sociais. Essa relação sócio-histórica da noção se acentua, ainda, quando as fontes veterotestamentárias do conceito Reino de Deus no livro de Daniel (sobretudo Dn 2,44; 7,13; 7,18; 7,27) são levadas em consideração. Em situação histórica desesperada, a mensagem do Reino de Deus estabelece uma esperança radical no Deus que, como único, é capaz de superar as forças da morte⁶⁶².

⁶⁶⁰ AL 291. Estes são os três verbos utilizados por Francisco na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia*. Aí o Pontífice exorta toda Igreja a acompanhar, com atenção e solicitude, os seus filhos mais frágeis, marcados pelo amor ferido e extraviado, dando-lhes de novo confiança e esperança, como a luz do farol de um porto ou de uma tocha acesa no meio do povo para iluminar aqueles que perderam a rota ou estão no meio da tempestade. Não esqueçamos que, muitas vezes, o trabalho da Igreja é semelhante ao de um hospital de campanha.

⁶⁵⁹ Tais dados estão disponíveis em ACNUR BRASIL. Brasil reconheceu mais de 65 mil pessoas como refugiadas até 2022.

 $^{^{661}}$ EG 47. ALMEIDA FILHO, V. S., Σπλαγχνίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus, p. 110.

⁶⁶² Para BLANK, R., Escatologia do mundo, p. 161-163, historicamente, dentro do contexto histórico do Livro de Daniel, a noção "Reino de Deus" tem clara conotação histórica. Jesus já

Gesché, ao desenvolver o conceito "dogma da terra", defende o pleno direito à salvação cristã. Essa comporta uma dimensão de eternidade; contudo, se a ideia de salvação se referisse apenas ao além seria uma mentira e um extravio. A promessa criadora começa aqui, e a obra de Cristo se refere também e igualmente à realização de um reino que deve se instalar no meio de nós. O destino do ser humano acontece aqui com suas próprias questões. Porém, na realidade, o estatuto da destinação e a ordem da salvação se referem em conjunto a uma vocação sem interrupção, abraçando indissoluvelmente o que se chama de céu e terra. Segundo Gesché, é preciso lembrar quanto a solicitude concreta e material de Jesus pelos homens e quanto os mandamentos de amor e de caridade que nos deixou manifestam sem rodeios esta pertença da vida concreta do ser humano à ordem da salvação. Deus não quer reinar sem participação⁶⁶³.

A articulação das temáticas da vida e, consequentemente, da morte com o Reino de Deus tem sido uma preocupação do atual Pontífice. Está claro que Francisco prefere uma Igreja que não se encerre em estruturas e normas que dão falsa sensação de segurança, mas seja misericordiosa, "samaritana", "em saída", que vá ao encontro dos mais miseráveis, que se identifique com seu mestre Jesus.

encontra esse significado fixado na sua época. É a partir desse significado que o termo aparece também em textos do NT. Para maiores informações sobre o conflito do maniqueísmo dualista da salvação: LEPARGNEUR, H., Esperança e escatologia, p. 22-29; assim como, LIBÂNIO, J. B.; BINGEMER, M. C. L., Escatologia Cristã, p. 57. Para esses autores, toda periodização e esquematização da história é extremamente arriscada. A cada período descrito em suas características gerais podem-se facilmente aduzir inúmeras exceções, quantidade de fatos que fazem explodir na sua precariedade. Pois somos acossados por dois obstáculos extremamente opostos. Ou se detalha de tal maneira um dado momento da história que se perde de vista seu significado global no qual se desaparece a periodização ou se restringe às características gerais que cubram um dado período; mas se trata de elementos tão gerais que talvez pouco ajudem. Por isso, mais que uma real periodização da trajetória escatológica da prática e da consciência eclesiais, deve-se buscar somente tendências predominantes em dado momento, cônscios dos limites de tais afirmações.

⁶⁶³ GESCHÉ, A., A destinação, p. 137-138. LIBÂNIO, J. B.; BINGEMER, M. C. L., Escatologia Cristã, p. 43-45 também tratam do caráter escatológico dos movimentos populares; porém, defendem que tais marcas se fazem mais presentes em movimentos messiânicos. A alusão a esses movimentos ajuda na compreensão da escatologia. Os membros dos movimentos populares messiânicos vivem, geralmente, um presente doloroso, oprimido, feridos frequentemente em sua dignidade humana. Por sua vez, a religião cristã lhes fala da dignidade dos filhos de Deus. Prometelhes aquilo para que foram chamados. Há, portanto, no capital religioso das camadas populares esse elemento riquíssimo de um chamado de Deus, de um projeto divino para os pobres, onde poderão realizar-se como pessoas dignas. E se isso ainda não se concretizou, deve-se à maldade humana, às injustiças criadas pelos homens. O contraste entre as promessas de Deus e a realidade vivida pelo povo, avivado pela pregação de um líder religioso, desencadeia facilmente movimentos de reivindicação. Ora, esse imenso tesouro de promessas, presentes a cada passo nas páginas da Escritura, foi ao povo pelos pregadores e evangelizadores. Se, de um lado, pesa a força da situação, da longa tradição de opressão, de outro lado, a Palavra de Deus exerce enorme pressão sobre a consciência do povo. E essa Palavra é transmitida como promessa e legitimação de lutas em vista da criação de nova situação social. Sem esse arquivo religioso, os líderes carismáticos não teriam como organizar seus movimentos.

Torna-se evidente que Francisco vê com reservas uma eclesiologia estável, uma Igreja fixa, institucional e juridicamente constituída e administrativamente organizada. Prefere uma Igreja que incida com eficácia nas complexas situações de nossa contemporaneidade⁶⁶⁴. O Reino já se manifesta presente em nosso meio através da Igreja, quando ela se encarna nas realidades do mundo, indo ao encontro do outro, dos pobres, revelando o "coração do Evangelho", e quando dele retira referências permanentes de sua renovação, e, dessa forma, se mantém fiel à tradição, se fazendo expressão viva da misericórdia de Deus no meio do mundo⁶⁶⁵.

Portanto, é com estes sinalizadores de vida e de morte que o Reino de Deus está acontecendo em nossa realidade. O Reino de Deus torna-se assim a forma essencialmente determinante para o agir ante os outros homens e para a relação com o mundo⁶⁶⁶. YHWH, por meio de sua Igreja, continua sua presença em nossa contemporaneidade. Francisco, por meio de ações magisteriais, tem indicado uma Igreja "sinodal", "do encontro", "em saída", mais humana e interessada pelas pessoas, mas preferencialmente por aquelas e aqueles em situação de vulnerabilidade⁶⁶⁷. Nesse quesito, Francisco, em *Amoris Laetitia*, indica como deve ser o comportamento da Igreja, assinalando a integração de todos. Deve-se ajudar

⁶⁶⁴ ALMEIDA FILHO, V. S., Σπλαγχνίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus, p. 111; PASSOS, J. D., A Reforma do Papado, p. 43-55; EG 47. Na mesma Carta Encíclica, Francisco refere que periodicamente ocorrem novas situações de vulnerabilidade que deixam expostas pessoas as quais se faz necessário acolher, nas quais se reconhece o Cristo sofredor: os sem-teto, os toxicodependentes, refugiados, povos indígenas, idosos, cada vez mais sós e abandonados. O Pontífice refere-se em especial aos migrantes, como alvo de maior desafio de seu ministério, pois é pastor e líder de uma Igreja sem fronteiras e que se sente mãe de todos (EG 210). Fica claro como Francisco, oriundo da América-Latina, leva o Documento de Aparecida para um nível global. Como participante da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e Caribenho, Francisco foi um dos responsáveis pela redação do citado documento.

⁶⁶⁵ Segundo LIBÂNIO, J. B.; BINGEMER, M. C. L., Escatologia Cristã, p. 301, o Reino de Deus é o senhorio de Deus sobre o mundo, a história, os homens, já anunciado e pregado pelos profetas do AT e que Jesus anuncia já presente em sinais e a manifestar-se em glória em breve. A realidade do Reino se dá por meio da uma aproximação conceitual: "já-mas-ainda-não", já acontece, mas não plenamente. Isso se materializará de forma plena no pós-morte.

⁶⁶⁶ BLANK, R., Escatologia do mundo, p. 163-168; para esse autor, o discurso escatológico contemporâneo, recuperou, de maneira acentuada, a dimensão sócio-histórica e estrutural daquilo que é Reino de Deus. Isso, contudo, sem esquecer que a realidade desse Reino vai muito além de todas essas dimensões. O núcleo central de toda a atuação de Jesus é o Reino de Deus. A expressão aparece 121 vezes nos textos dos sinóticos, e destas, 106 ocorrências são "colocadas na boca de Jesus". É para isso que ele falou, e é por causa disso que foi rejeitado pela instituição religiosa de sua época. Porque a sua compreensão daquilo que é o Reino não correspondia à concepção dominante.

⁶⁶⁷ ALMEIDA FILHO, V. S., Σπλαγχνίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus, p. 112.

cada um a encontrar a sua própria maneira de participar, para que cada um se sinta objeto de uma misericórdia "imerecida, incondicional e gratuita"⁶⁶⁸.

⁶⁶⁸ AL 297; o Pontífice ainda defende que ninguém deve ser condenado para sempre, porque essa não é a lógica do Evangelho. E ao se referir a isso, ele não está a fazer uma alusão apenas aos divorciados que vivem uma nova união, mas a todos seja qual for a situação em que se encontrem. Nas mais diversas situações, pode haver alguma maneira de participar na vida da comunidade, seja em tarefas sociais, seja em reuniões de oração, seja na forma que lhe possa sugerir a sua própria iniciativa discernida juntamente com o pastor.

5 Conclusão

A parábola de Lc 18,9-14, popularmente conhecida como a Parábola do fariseu e do publicano no templo, traz uma série de apontamentos literários de suma importância. Apresenta as principais características da teologia lucana e, dentro dela, revela suas particulares indicações, seja para a comunidade leitora/ouvinte da época de sua redação, seja para aqueles que posteriormente buscam seguir de perto YHWH. A narrativa deixa claro que Deus não é uma divindade que age de modo a segregar as pessoas, mas é Senhor que não faz distinção das pessoas. Trata os seres humanos de modo igual, mas olha com carinho aqueles que se encontram em situações de vulnerabilidade e exclusão, e dessa forma, revela a dignidade que o ser humano é chamado a ter – conforme é demonstrado como resultado desta pesquisa.

O termo "δεδικαιωμένος/justificado" revela a proximidade de um Deus que não se faz alheio, mas vem em socorro do seu povo, ouve as súplicas de não importa quem – o Senhor volta seu olhar sobre o pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro 669 – e vem em socorro de nossa fraqueza para nos fortalecer. Confessar nossas próprias fraquezas e misérias, como o coletor de impostos deste estudo, coloca nossos anseios profundos nas mãos de Deus, porque Ele se faz próximo, escuta e age em favor em seu tempo como καιρὸς. Revelando e atualizando a Aliança que, outrora, o próprio YHWH manifestou aos pés do Monte Sinai, cujo resumo é este: "Eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo!" (Lv 26,12). Esse é um Deus próximo, que está presente e não faz distinção entre as pessoas.

A subida que Jesus faz em direção a Jerusalém é o caminho que Ele faz para o Pai. Na narrativa antecedente (Lc 18,1-8), Jesus ensina sobre a oração. No texto em exame, Ele contou uma parábola para aqueles que estavam convencidos em si mesmos que eram justos e desprezavam os outros (Lc 18,9b-c), ou seja, Jesus contou essa parábola para aqueles que pensavam que, por causa de suas boas ações, teriam mérito na salvação e, por isso, discriminavam os outros. A oração feita pelo fariseu é uma oração narcísica, que olha a si mesmo e aos próprios méritos, que exalta os próprios feitos em sua oração. No fundo, o fariseu não precisa de Deus nem da graça da salvação porque está consciente, no seu autoelogio, de que ele é a

_

⁶⁶⁹ Estes quatro são categorias teológicas de pessoas fragilizadas ou em situação de vulnerabilidade nas Sagradas Escrituras.

causa da sua salvação e de que ele é salvo por aquilo que ele faz – ele se considera salvo olhando para si mesmo, como se estivesse se olhando num espelho.

Para exemplificar isso, o autor sagrado cita no texto grego: "πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσηύχετο· ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι/Orava a si mesmo, estas coisas: 'Deus, dou-te graças (...)" (Lc 18,11b-c). Os termos πρὸς ἑαυτὸν, utilizados pelo hagiógrafo lucano, demonstram justamente isso: a oração é feita para si próprio. Ele é símbolo da própria salvação. Considerava-se um "δίκαιος/justo". A sentença final de Deus em Jesus é, de certo modo, surpreendente: "κατέβη οὖτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον/este [coletor de impostos] desceu justificado para sua casa, e não aquele" (Lc 18,14b). O fariseu se distanciou de Deus, fechando-se em si mesmo. O coletor de impostos não, ele se aproxima de Deus e confessa a sua fraqueza: "ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ/Deus, tem piedade de mim, pecador" (Lc 18,13d).

A oração cristã começa e termina com a confissão do coletor de impostos, condição de nossa fragilidade e condição de nossa miséria. É o reconhecimento que entregues a nós mesmos nada podemos, muito menos nos salvar. Aliás, o verbo salvar, no que diz respeito à *salus Dei*, nunca pode ser conjugado na forma reflexiva: "salvar-me", "salvar-se" etc.; e sim na forma passiva: "somos salvos". Há um Outro que nos salva que não nós mesmos. Neste sentido, nossa condição é de "agentes passivos", embora não de meros expectadores. É Deus quem nos salva e não nossas obras, os bens que fazemos, o que não significa que estejamos dispensados das boas obras, pelo contrário, para elas fomos criados (Ef 2,10). A verdadeira oração cristã é aquela que nos coloca diante de Deus com a verdade daquilo que nós somos.

O bem que se faz não deve ser apresentado por mérito próprio, ou reivindicar a Deus, por esse bem praticado, a salvação em razão desse mesmo bem cometido. O bem perpetrado deve ser a expressão de uma consciência grata por aquilo que já se tem e é recebido por Deus, pois em Cristo já fomos definitivamente salvos. Cabe a cada qual acolher de maneira generosa e gratuita essa salvação e deixar com que sua vida seja iluminada por esta graça recebida para que possa, nesse mundo, resplandecer como filhos e filhas da luz, sendo reflexo da luz divina para seus semelhantes.

O texto de Lc 18,9-14 faz uma provocação e um questionamento ao leitor/ouvinte também de hoje: em que nossa fé se apoia? Em nossas práticas

religiosas? Por vezes se faz isso para estar em evidência e brilhar. O relato é um alerta para não se cair nas vaidades das práticas religiosas, que podem levar o praticante a pensar que com méritos próprios se alcança o coração de Deus. Não! É Deus que nos alcança. É Deus que *primeireia*, se antecipa vindo ao encontro de nossa fragilidade, como o próprio apóstolo dos gentios narra: "ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι/*Quando, pois, sou fraco, então é que sou forte*" (2Cor 12,10). Não é o homem que sobe, mas é Deus que *primeireia*, desce e vem ao encontro do ser humano: "Eu vi (...) ouvi o seu clamor (...) conheço as suas angústias e por isso desci a fim de libertá-lo(...)" (Ex 3,7-14). É Deus quem alcança a humanidade e não o contrário. Não é o homem que se aproxima de Deus, mas é Ele que se aproxima do homem.

Nesse sentido, é preciso criar uma nova consciência, uma nova imagem de Deus em dois aspectos: 1) no primeiro, de um Deus que não faz distinção de pessoas; 2) no segundo, precisa ter a consciência de que a morte de Cristo redimiu toda humanidade, sua ressurreição iluminou todo homem e mulher que vem a este mundo. Assim, a Igreja, como sacramento de Cristo, não pode rejeitar ninguém. Não pode deixar de acolher quem quer que seja. Enquanto sinal da presença de Cristo, conforme tem apontado o Papa Francisco, a Igreja precisa acolher todas as pessoas independentemente de sua situação, como Deus acolhe e ouve as súplicas do pobre: dos órfãos de nosso tempo, das viúvas de nossa contemporaneidade e dos estrangeiros/refugiados que se encontram em situação de vulnerabilidade. O ser humano nunca estará sozinho, ainda que por vezes se sinta assim.

O uso do particípio perfeito passivo no nominativo singular "δεδικαιωμένος/justificados" assume grande relevância na narrativa, uma vez que o autor sagrado, com sua construção literária, intenciona uma significação de valor catequético-teológico assumido pela comunidade receptora. Dessa forma, o hagiógrafo, ao valer-se de δεδικαιωμένος para com o personagem totalmente desprezível à cultura judaica da época, vale-se de toda carga de força que comporta a expressão para justificar alguém que se reconhece necessitado da graça e da misericórdia de Deus. O autor lucano está a dizer que o Senhor assume o lado daqueles que se rebaixam e assumem totalmente suas fragilidades e que só podem esperar sua justificação do Alto. Por seu lado, o Senhor vê a vulnerabilidade daqueles que são indefesos, aguardam apenas nele, sabem que suas práticas são diminutas diante da misericórdia de Deus que vê o coração e não o exterior.

O Papa Francisco tem indicado que a vocação da Igreja é essencialmente pastoral, propiciando um constante diálogo com as questões emergentes da sociedade. A Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* traz uma trajetória marcada por categorias teológico-pastorais já anteriormente presentes no Concílio Vaticano II. Essa Igreja só se autorrealiza enquanto Igreja se anuncia uma alegria que contagia e propõe gestos que tornem viva a ação salvadora e libertadora de seu Senhor. O agir da Igreja deve ser expressão do cuidado e do compromisso para com o outro, revelando-se companheira dos homens e mulheres de nosso tempo, manifestando a esses a proximidade do Reino que vem. O pontificado de Francisco, vinculado ao de seus antecessores, desponta como um convite para que toda a Igreja seja "perita em humanidade" e continua, com evidência, atualizando a linha inaugurada pelo Concílio Vaticano II.

As proposições feitas por Francisco apontam para uma Igreja que deve fazer seu caminho enfrentando os desafios encontrados por este novo itinerário, dessa forma, atualizando a subida a Jerusalém feita por Jesus. As expressões simbólicas identificadas nesta pesquisa vão dando o tom desta jornada: "Igreja em saída", "periferias existenciais", "Igreja samaritana" e Igreja como "hospital de campanha" – terminologias que Francisco busca desenvolver para promover esse paralelo. Dessa maneira, a justificação desenvolvida na narrativa lucana continua a acontecer em atitudes de acolhimento, acompanhamento, discernimento para uma integração de todos, em particular aqueles marcados pelas fragilidades dos eventos da vida.

Assim como o coletor de impostos da perícope em exame – alguém tido como escória da sociedade judaica que de antemão estava destinado à condenação eterna – é objeto de uma misericórdia imerecida, incondicional, gratuita e desconcertante, também a Igreja é convocada pelo Papa Francisco a ser expressão dessa mesma misericórdia. Ao se manifestar como expressão da misericórdia – o termo grego σπλαγχνίσθη remonta a *entranhas*, útero – a Igreja se torna sacramento de salvação, pois a cada vez que Deus acolhe por sua infinita misericórdia, possibilita uma experiência de um novo nascimento. Logo, misericórdia, ternura e compaixão nascem das entranhas divinas e se encarnam nas entranhas humanas de Jesus de

⁶⁷⁰ Igreja como "perita em humanidade" foi como se referiu São João Paulo II, na Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, no n. 3; também o Paulo VI na Carta Encíclica *Populorum Progressio* nos nn. 13 e 42.

Nazaré. O coração misericordioso de Deus bate em nossa terra com o coração de Jesus.

Ao final deste trabalho, que se valeu dos instrumentais da metodologia exegética, chega-se à conclusão de que o vocábulo "δεδικαιωμένος/justificado", é empregado no relato de Lc 18,9-14 para manifestar uma justificação divina sobre alguém que não apresenta uma súplica carregada de prepotência por aquilo que é praticado, mas que se reconhece necessitado e sem méritos em sua salvação, pois é fruto do dom gratuito, da generosidade e do amor de Deus. Diferentemente do fariseu, o qual olha apenas para si mesmo e sua oração exalta seus próprios méritos e êxitos. Ele não precisa de Deus e de sua graça, pois está convencido, na sua autoexaltação, que é salvo por aquilo que faz. O coletor de impostos, em sua súplica, se abandona totalmente a YHWH, sabe que por si só e em sua miséria ele nada pode para se salvar.

Enfim, o bem que se pratica deve ser expressão de uma consciência e de uma gratidão daquilo que já se recebeu de Deus: o termo "δεδικαιωμένος/justificado" se manifesta neste trabalho como manifestação do amor que ocorre, conforme mencionado, de modo incondicional, imerecido e desconcertante sobre aqueles e aquelas que se reconhecem pecadores, necessitados de sua graça salvífica.

Referências bibliográficas

V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. **Documento de Aparecida**. Brasília: CNBB, 2007.

ACNUR BRASIL. Brasil reconheceu mais de 65 mil pessoas como refugiadas até 2022. 20 jun 2023. Disponível em:

https://www.acnur.org/portugues/2023/06/20/brasil-reconheceu-mais-de-65-mil-pessoas-como-refugiadas-ate-2022/ Acesso em: 4 nov 2023.

ALMEIDA FILHO, V. S. Σπλαγχνίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura exegético-teológica de Lc 7,11-17. São Paulo, 2017. 124p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontificia Universidade Católica de São Paulo.

ALTER, R. L'arte della narrativa bíblica. Brescia: Queriniana, 2013.

AMARAL, J. V. Da misericórdia à misericórdia/justiça em Lucas. O encontro com a viúva de Naim (Lc 7,11-17). **Revista Eclesiástica Brasileira**, v.80, n.316, p. 398-408, 2020.

AUSTIN, J. L. **How to do things with words:** the William James lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Clarendon Press, 1962.

BACH, K. Speech Acts and Pragmatics. In: DEVITT, M.; HANLEY, R. (Orgs.). **The Blackwell Guide to the Philosophy of Language**. Oxford: Blackwell, 2006. p. 147-167.

BALZ, H. προσεύχομαι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1169-1186.

BALZ, H. Ταπείνωσις. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1685.

BAR-EFRAT, S. Narrative Art in the Bible. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

BAUMBACH, G. φαρισαῖος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario** exegético del Nuevo Testamento. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1925-1931.

BEHM, J. nēsteía. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 701-702.

BEILNER, W. σάββατον. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1331-1340.

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

BERTRAM, G. hypsóō. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. II. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 642-643.

BETZ, H. Θεός. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1850-1858.

BLANK, R. **Escatologia do mundo**: o projeto cósmico de Deus. São Paulo: Paulus, 2001.

BORSE, U. iερόν. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1956-1958.

BOTHA, P. J. J. Community and conviction in Lucke-Acts. **Neotestamentica**, v. 29, n. 2, p. 151, 1995.

BOVON, F. El Evangelio según San Lucas. Salamanca: Sígueme, 2016.

BRANDSCHEIDT, R. Diezmo. In: KASPER, W. Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica. v. I. Barcelona: Herder, 2011. p. 470-471.

BRIGHENTI, A. A evolução do conceito de ecologia no Ensino Social da Igreja. In: MURAD, A.; TAVARES, S. **Cuidar da casa comum:** chaves de leitura teológica e pastorais da *Laudato Si*. São Paulo: Paulinas, 2016.

BROWN, R. Introduzione al Nuovo Testamento. Brescia: Queriniana, 2011.

BROWN, R. O nascimento do Messias. São Paulo: Paulinas, 2005.

BÜCHSEL, F. ἀποκαταλλάσσω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 47.

BULTMANN, R. Teologia do Novo Testamento. Santo André: Academia Cristã, 2008.

CABA, J. Métodos exegéticos em el estúdio actual del Nuevo Testamento. **Gregorianum**, v.73/4, p. 611-669, 1992.

CARNAP, R. **Meaning and Necessity**: A Study in Semantics and Modal Logic. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

CASALEGNO, A. Lucas a caminho com Jesus missionário. São Paulo: Loyola, 2003.

CASALENGO, A. **Gesu e il tempio: Studio redazionale di Luca-Atti**. Brescia: Morcelliana, 1984.

CASTRO, J. G. La voz de su tu saludo. Bilbao: Sal Terrae, 2019.

CHARPENTIER, E. Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles. Madrid: Cristiandad, 1982.

CONZELMANN, H. Acts of the Apostles. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

CONZELMANN, H. El centro del tiempo. Madrid: Fax, 1974.

CONZELMANN, H. eucharistéō. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. II. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 714-715.

CONZELMANN, H. The Theology of St. Luke. Philadelfia: Fortress, 1982.

DANKER, F. W. ἀμαρτωλός. In: DANKER, F. W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. London/Chicago: University of Chicago Press, 2021. p. 45.

DANKER, F. W. ἀποδεκατόω. p. 95.

DANKER, F. W. ἄρπαξ. p. 117.

DANKER, F. W. δίκαιος. p. 218-219.

DANKER, F. W. ἱερὸν. p. 416.

DANKER, F. W. μοιχός. p. 582.

DANKER, F. W. νηστεύω. p. 596.

DANKER, F. W. οὐρανός. p. 654-656.

DANKER, F. W. παραβολή. p. 674-675.

DANKER, F. W. προσεύγομαι. p. 779.

DANKER, F. W. σάββατον. p. 808.

DANKER, F. W. τελώνης. p. 888.

DANKER, F. W. ὑψόω. p. 930.

DEINES, R. Fariseos. In: KASPER, W. Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica. v. I. Barcelona: Herder, 2011. p. 643-646.

DEL VERME, M. Le decime del fariseo orante (Lc 18,11-12). Filologia e storia in Vetera Christianorum, v. 21, 1984.

DESELAERS, P. Humildad. In: KASPER, W. Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica. v. I. Barcelona: Herder, 2011. p. 791-792.

DIAS DA SILVA, C. M. Leia a Bíblia como literatura. São Paulo: Loyola, 2007. DIAS DA SILVA, C. M. Metodologia de exegese bíblica. São Paulo: Paulinas, 2000.

DODD, C. H. A interpretação do Quarto Evangelho. São Paulo: Paulinas, 1977.

DORMEYER, D. Lectura de Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa: principios hermenêuticos y metodológicos de la exegeses pragmático-lingüística. In: GRILLI, M; DORMEYER, D. (Orgs.). **Palavra de Dios em Lenguaje humano:** Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa. Navarra: Verbo Divino, 2004. p. 123-141.

DORMEYER, D. Principios hermenêuticos y metodológicos de la exegeses pragmático-lingüísticas. In: GRILLI, M.; DORMEYER, D. (Orgs.). **Palabra de Dios em linguaje humano:** Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa. Navarra: Verbo Divino, 2004. p. 123-142.

DOWNING, F.G. The Ambiguity of "The Pharisee and the Toll-collector" (Luke 18:9-14) in the Greco-roman World of Late Antiquity. **CathBibQuart**, v. 54, p. 80-99, 1992.

DUTHEIL, J. As refeições no tempo de Jesus. In: MARCHADOUR, A. (Org.). A eucaristia na Bíblia. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 27-40.

ECO, U. Lector in fabula. Milano: Bompiani, 2016.

EGGER, W. Metodologia do Novo Testamento. São Paulo: Loyola, 2005.

ELLIGER, W. Σὸν. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1547-1551.

ELLIOTT, J. H. Temple versus Household in Luke-Acts: A contrast in social institutions. **HTS Theological Studies**, v. 47, n. 1, p. 88-120, 1991.

ELOY E SILVA, L. H. *Misericordiae Gaudium*: quando os ombros e as mãos fazem-se braço no abraço: por uma releitura da unidade do tríptico de Lc 15. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo: PUC-SP/Paulinas, n. 88, 2016.

FABRIS, R.; MAGGIONI, B. Os Evangelhos II. São Paulo: Loyola, 1992.

FERRER, P. M. A ceia do Senhor como pacto: uma fissura em 1Coríntios 11,17-34. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, n. 61, p. 115-122, 2008/3.

FIEDLER, P. ἀμαρτωλός/ἀμαρτία. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 194-204.

FITZMYER, J. El Evangelio segun Lucas. Madrid: Cristiandade, 1986.

FITZMYER, J. El Evangelio segun Lucas. v. II. Madrid: Cristiandad, 1987.

- FITZMYER, J. El Evangelio segun Lucas. v. III. Madrid: Cristiandad, 1987.
- FITZMYER, J. El Evangelio según Lucas. v. IV. Madrid: Cristiandad, 2006.
- FITZMYER, J. Luca teologo Aspetti del suo insegnamento. Brescia: Queriniana, 1991.
- FLUDERNIK, M. An Introduction to Narratology. London/New York: Routledge, 2009.
- FOERSTER, W. iερòv. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento.** v. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 386-391.
- FOKKELMAN, J. P. **Reading Biblical Narrative**: A Practical Guide. Leiderdorp: Deo publishing, 1999.
- FRANCISCO. **Bênção apostólica** *urbi et orbi*. Primeira saudação do papa Francisco. Basílica Vaticana, 13 mar 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/pap a-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html. Acesso em: 19 out 2023.
- FRANCISCO. **Carta Apostólica** *Desiderio Desideravi*. Sobre a formação litúrgica do Povo de Deus. Brasília: Edições CNBB, 2023.
- FRANCISCO. **Discurso da Comemoração da Instituição do Cinquentenário do Sínodo dos Bispos**. 17 out 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/pap a-francesco 20151017 50-anniversario-sinodo.html. Acesso em: 5 out 2023.
- FRANCISCO. **Discurso do Santo Padre Francisco na Sessão de Abertura da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos**. Disponível em: https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/10/04/0697/0 1519.html. Acesso em: 5 out 2023.
- FRANCISCO. **Exortação Apostólica** *Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: Edições CNBB, 2013.
- FRANCISCO. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal** *Amoris Laetitia*. Sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016.
- FRANCISCO. Homilia da missa e bênção dos pálios para os novos arcebispos metropolitanos na Solenidade dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo. Basílica de São Pedro, 29 jun 2023. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2023/documents/20230629-omelia-pallio.html. Acesso em: 5 out 2023.
- FRANCISCO. Homilia da missa em Floriana, Malta em 3 de abril de 2022. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2022/documents/20220403-malta-messa-floriana.html>. Acesso em: 5 out 2023.

FRANCISCO. La vida después de la pandemia. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

FRANCISCO. O nome de Deus é misericórdia. São Paulo: Planeta, 2016.

FUSCO, V. Oltre la parabola. Roma: Borla, 1983.

GANCHO, C. V. Como analisar narrativas. São Paulo: Ática, 2011.

GEORGE, A. Leitura do Evangelho segundo Lucas. São Paulo: Paulinas, 1982.

GESCHÉ, A. A destinação. São Paulo: Paulinas, 2004.

GIESEN, H. ταπεινόω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1682-1685.

GNILKA, J. El Evangelio según San Marcos. Salamanca: Sigueme, 2005.

GOLDSTEIN, H. ἐκδίκησιν. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario** exegético del Nuevo Testamento. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1242-1244.

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus, uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17. **Pesquisas em Teologia**, v. 3, n. 6, p. 285-312, 2020.

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. A vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. **Revista Estudos Bíblicos**, São Paulo: ABIB, v. 37, n. 143, p. 127-143, 2021.

GONZAGA, W. "A verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a autoridade na igreja. Santo André: Academia Cristã, 2015.

GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico: Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. Uma leitura linguística e teológica de Mc 10,46-52: um itinerário de seguimento iluminado. **Teocomunicação**, v. 20, n. 1, p. 1-18, jan/dez 2022.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes. (Orgs.). **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GOURGUES, M. **As parábolas de Lucas**: do contexto às ressonâncias. São Paulo: Loyola, 2005.

GREEN, J. B. **The Gospel of Luke.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1997.

GREEVEN, H. προσεύχομαι. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 312-314.

GRILLI, M; DORMEYER, D. **Palavra de Dios em Lenguaje humano**: Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa. Navarra: Verbo Divino, 2004.

GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, E. M. (Orgs.). Comunicação e pragmática na exegese bíblica. São Paulo: Paulinas, 2020.

GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, E. M. Comunicazione e pragmática nell'esegesi bíblica. Roma: Gregorian & Biblical Press; Milano: Edizioni San Paolo, 2016.

GRILLI, M. Ciencias de la comunicación e interpretación de um texto bíblico. In: GRILLI, M.; DORMEYER, D. (Orgs.). **Palabra de Dios en linguaje humano**. Navarra: Verbo Divino, 2004. p. 9-33.

GRILLI, M. Interpretazione e azione. L'istanza pragmática del texto bíblico. In: GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, E. M. (Orgs.). Comunicazione e pragmática nell'esegesi biblica. Roma: Gregorian & Biblical Press; Milano: Edizioni San Paolo, 2016. p. 11-46.

GRILLI, M. Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli. Bologna: EDB, 2015.

GRILLI, M. Vangeli sinottici e Atti degli apostoli. Bologna: EDB, 2016.

GRUNDMANN, W. tapeinóō. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário** teológico do Novo Testamento. v. II. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 543-547.

HAAG, E. Sábado. In: KASPER, W. **Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica**. v. II. Barcelona: Herder, 2011. p. 1402-1404.

HAUCK, F. Moíchos. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 671-672.

HAUFE, G. παραβολή. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 712-716.

HENDRIKSEN, W. **Introdução ao Evangelho segundo Lucas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

HENDRIKSEN, W. Lucas. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

HERRENBRÜCK, W. Publicano. In: KASPER, W. Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica. v. II. Barcelona: Herder, 2011. p. 1321-1322.

HOEFELMANN, V. A dimensão libertadora confissão dos pecados. **Estudos Bíblicos**, n. 57, p. 48-53, 1998.

HÖFFNER, J. Doutrina Social cristã. São Paulo: Loyola, 1983.

HOLLANDER, H. μακρόθεν. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario** exegético del Nuevo Testamento. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 139.

JEONG, J. Y. The role of the lukan parables in terms of the purpose of Luke's Gospel: perspectives on christian life. Bloemfontein, 2011. 351p. Dissertação. Faculdade de Teologia, University of the Free State, África do Sul.

JEREMIAS, J. As Parábolas de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1978.

JEREMIAS, J. Jerusalém no tempo de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1974.

JEREMIAS, J. **Jerusalém nos tempos de Jesus:** pesquisas de história econômicosocial no período neotestamentário. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2010.

JEREMIAS, J. ἄνθρωπος. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 66.

KARRIS, R. J. O Evangelho Segundo Lucas. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A; MURPHY, R. E. (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**. Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018, p. 286.

KASPER, W. **Misericórdia**: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. São Paulo: Loyola, 2015.

KERTELGE, K. Justicia de Dios. In: KASPER, W. **Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica**. v. II. Barcelona: Herder, 2011. p. 926-928.

KERTELGE, K. Justicia. In: KASPER, W. Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica. v. II. Barcelona: Herder, 2011. p. 922-926.

KERTELGE, K. Δικαιοσύνη. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario** exegético del Nuevo Testamento. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 985-1000.

KERTELGE, K. δικαιόω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. I. Salamanca: Sigueme, 2005. p. 1000-1013.

KLEINKNECHT, H.; QUELL, G.; KUHN, K. G.; STAUFFER, E. Θεός. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 357-366.

KONINGS, J. Jesus nos Evangelhos sinóticos. Petrópolis: Vozes, 1977.

KREMER, J. Ὁράω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 581-588.

KÜMMEL, W. Introdução ao Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 1982.

L'EPLATTENIER, C. Leitura do Evangelho de Lucas. São Paulo: Paulinas, 1993.

LACONI, M. San Luca e la sua Chiesa. Navarra: Verbo Divino, 1987.

LATTKE, M. Kενόω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 2295-2298.

LEGASSE, S., A eucaristia, nova aliança. In: MARCHADOUR, A. (Org.). A eucaristia na Bíblia. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 45-46.

LÉON-DUFOUR, X. **O partir do pão eucarístico segundo o Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1984.

LEPARGNEUR, H. Esperança e escatologia. São Paulo: Paulinas, 1974.

LIBÂNIO, J. B.; BINGEMER, M. C. L. **Escatologia Cristã**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

LIBANORI, D. **Per mezzo della fede**. Dottrina della giustificazione ed esperienza di Dio nella predicazione della Chiesa. Roma: San Paolo, 2016.

LIMA, M. L. C. Exegese Bíblica: teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014.

LIMBECK, M. ἀδικέω/ἄδικος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario** exegético del Nuevo Testamento. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 93-98.

LOHFINK, G. **Ora capisco la Bibbia:** studio sulle forme letterarie della Bibbia. Bologna: EDB, 1977.

LOHSE, E. Introduccion al Nuevo Testamento. Madrid: Cristiandad, 1986.

LOHSE, E. sábbaton. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 362-365.

LÜDEMANN, G. ὑψόω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1910-1912.

LUZ, U. El Evangelio según San Mateo. v. III. Salamanca: Sígueme, 2012.

MAGGI, A. **Verseti pericolosi**: Gesù e lo scandalo della misericordia. Roma: Fazi, 2011.

MAIER, J. Templo. In: KASPER, W. Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica. v. II. Barcelona: Herder, 2011. p. 1542-1546.

MARCHADOUR, A. O Novo Testamento e a eucaristia. In: MARCHADOUR, A. (Org.). **A eucaristia na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 42-57.

MARCONCINI, B. **Os Evangelhos Sinóticos**: formação, redação e teologia. 5.ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

MARGUERAT, D. **Novo Testamento:** história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2015.

MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.

MARSHALL, I. H. **The Gospel of Luke:** a commentary on the Greek text. Exeter: Paternoster Press, 1978.

MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N. C. La misericórdia: "uma conmoción de las entrañas". **Perspectiva teológica**, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofía e Teologia, v. 49, p. 127-154, 2017.

MARTINI, C. M. **Perchè Gesú parlava in parabole?**: meditazioni. Bologna: Dehoniane/EMI, 1985.

MÄRZ, C. P. Eucaristia. In: KASPER, W. Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica. v. I. Barcelona: Herder, 2011. p. 595-596.

MASCILONGO, P.; LANDI, A. Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos. Petrópolis: Vozes, 2022.

MATHEWS, S. H; Van ECK, E. Fasting, justification, and self-righteousness in Luke 18:9–14: A social-scientific interpretation as response to Friedrichson. **HTS Teologiese Studies**. v. 69, n. 1, 2013.

MAZZAROLO, I. A Ética e a diaconia da eucaristia: uma abordagem de Lc 22,14-20. **Estudos Bíblicos**, n. 77, p. 55-66, 2003.

MAZZAROLO, I.; KONINGS, J. Lucas: O evangelho da graça e da misericórdia. São Paulo: Loyola, 2016.

MCKENZIE, J. L. Dicionário bíblico. São Paulo: Paulus, 1984.

MENDONÇA, J. T. **A construção de Jesus**: a dinâmica narrativa de Lucas. São Paulo: Paulinas; Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2021.

MENDONÇA, J. T. C. O Outro que me torna Justo: uma leitura pragmáticolinguística da parábola do fariseu e do publicano (Lc 18,9-14). **Didaskalia**, v. 24, p. 49-86, 1994.

MERKEL, Η. τελώνης. In: BALZ, Η.; SCHNEIDER, G. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1725-1729.

MEYER, R.; WEISS, H. F. pharisaíos. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. II. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 647-652.

MEYNET, R. Treatise on Biblical Rhetoric. Leiden/Boston: Brill, 2012.

MICHEL, Ο. τελώνης. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. Dicionário teológico do Novo Testamento. v. II. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 558-561.

MIRANDA, E. E; MALCA, J. M. S. **Sábios Fariseus**: Reparar uma Injustiça. São Paulo: Loyola, 2001.

MONASTERIO, R. A; CARMONA, A. R. Evangelho sinóticos e Atos dos Apóstolos. São Paulo: Ave-Maria, 2000.

MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M (org.). **Dicionário bíblico universal**. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 2003.

MOSCONI, L. Evangelho de Jesus Cristo segundo Lucas: para ser discípulos missionários, hoje. São Paulo: Loyola, 2010.

MOTTU, H. The Pharisee and the tax collector: Sartian notions as applied to the reading of Scripture. **USQR**, v. 29, p. 195-213, 1974.

NEF ULLOA, B. A. **A apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-39)**: o testemunho profético de Simeão e Ana como ícone da história da salvação. São Paulo: Paulinas, 2012.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece edicio 28**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NIKOLAUS, W. Σπλαγχνίζομαι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario** exegético del Nuevo Testamento. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1468-1473.

NOEDA, B. S. La dimensión pragmática de la lingüística del texto. **ELUA**, v.11, p. 303-324, 1996/1997.

NOLLAND, J. Luke 9:21–18:34. Dallas: Word Incorporated, 1998.

OBARA, E. M. Teoria degli atti linguistici. In: GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, E. M. (Orgs.). Comunicazione e pragmática nell'esegesi bíblica. Roma: Gregorian & Biblical Press; Milano: Edizioni San Paolo, 2016. p. 87-96.

OEPKE, A. anístēmi. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 67-68.

ONESTI, K. L.; BRAUCH, M. T. Justiça. In: HAWTHORNE, G. F. (Orgs.) et al. **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 758-759.

PAGOLA, J. A. O caminho aberto por Jesus: Lucas. Petrópolis: Vozes, 2012.

PASSOS, J. D. A Reforma do Papado: primado na colegialidade. **Perspectiva Teológica**, v. 28, n. 1, p. 37-58, jan/abr 2016.

PATSCH, H. εὐχαριστέω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1693-1695.

PAUS, A.; SCHREINER, J.; SCHLOSSER, J. Dios. In: KASPER, W. **Diccionario** enciclopédico de exégesis y teologia bíblica. Barcelona: Herder, 2011. p. 474-482.

PERRIN, N. Rediscovering the Teaching of Jesus. London: Harper & Row, 1976.

PESCE, M. De Jesus ao cristianismo. São Paulo: Loyola, 2017.

PIKAZA, J. A Teologia de Lucas. São Paulo: Paulinas, 1978.

PLÜMACHER, E. μοιχεύω/μοιχός. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 312-319.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014.

PREISKER, H. makróthen. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 609.

PUIGDOLLERS I NOBLOM, R. Presentació de Jesús, el Senyor, al Senyor (Lc 2,22-24). Revista Catalana de Teología - RCatT, v. 40 n.1, p. 33-49, 2015.

PULGA, R. Ler e compreender a Bíblia: sugestões práticas. São Paulo: Paulinas, 2012.

REGA, L. S.; BERGMANN, J. **Noções do grego bíblico**: gramática fundamental. São Paulo: Vida Nova, 2004.

REIMER, I. R. O pão na crise. Estudos Bíblicos, n. 42, p. 71-77, 1994.

RENGSTORF, K. H. hamartōlós. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 57-59.

REUTER, Y. A análise da narrativa. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

RIENECKER, F.; ROGERS, C. Chave linguística do Novo Testamento grego. São Paulo: Vida Nova, 1985.

RIUS-CAMPS, J. **O Evangelho de Lucas:** o êxodo do homem livre. São Paulo: Paulus, 1995.

RODRIGUEZ, V. V. Pragmática Lingüística: analisis de los lenguajes de la fe. **Estudios Eclesiásticos**, v. 73, p. 243-253, 1998.

ROLOFF, J. ἱλάσκομαι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1989-1990.

RYKEN, L. Formas Literárias da Bíblia. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

SAND, A. ἄνθρωπος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 298-310.

SAND, A. ἀποδεκατόω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 381.

SANDERS, E. P. Jesus and the sinners. **JSNT Journal fot the Study of the New Testament**, v. 19, p. 5-36, 1983.

SCHLOSSER, J. Le pharisien et le publicain (Lc 18,9-14). In: DELORME, J. Les paraboles évangéliques. Paris: Cerf, 1989. p. 276.

SCHMITT, A.; KEHL, M. cielo. In: KASPER, W. **Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica**. v. I. Barcelona: Herder, 2011. p. 340-342.

SCHNEIDER, G. δίκαιος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 219-220.

SCHNELLE, U. Introdução à Exegese do Novo Testamento. São Paulo: Loyola, 2004.

SCHOENBORN, U. οὐρανός. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario** exegético del Nuevo Testamento. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 631-644.

SCHÖNBORN, C. A Sinodalidade é o modo de viver a comunhão na Igreja. Entrevista. **L'Osservatorio romano**. 21 set 2023. Disponível em https://www.osservatoreromano.va/pt/news/2023-09/por-038/schonborn-a-sinodalidade-e-o-modo-de-viver-a-comunhao-na-igreja.html. Acesso em: 21 set 2023.

SCHRENK, G. ádikos/adikéō. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 26-27.

SCHWENK, N. Lk 18,9-14: An expositional and literary discussion on the Parable on the Pharisee and Tax Collector. Lynchburg, Virginia, 2011. 36p. Tese. Faculdade de Teologia, Liberty University.

SLEUTJES, L. **Ecologia integral e sinais dos tempos**. São Paulo: Pluralidades, 2023.

SPADARO, A. Entrevista exclusiva do Papa Francisco ao pe. Antonio Spadaro. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.

STAUDINGER, F. Έλεος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1310-1318.

THEOBALD, M. Justificación. In: KASPER, W. Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica. v. II. Barcelona: Herder, 2011. p. 928-937.

THEOBALD, M. Pecado. In: KASPER, W. Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica. v. II. Barcelona: Herder, 2011. p. 1232-1236.

TORRE GUERRERO, G. M. de la. As parábolas como expressão simbólica de libertação. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, n. 9, p. 99-118, 1991/2.

TREBOLLE BARRERA, J. A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã. Petrópolis: Vozes, 1999.

TRILLING, W. ἀρπαζω/ἄρπαξ. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario** exegético del Nuevo Testamento. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 469-473.

VAN DER WAAL, C. The temple in the Gospel according to Luke. **Neotestamentica**, v. 7, n. 1, p. 49-59, 1973.

VAN DIJK, T. **Testo e contesto**: Studi di semantica e pragmatica del discorso. Bologna: Il Mulino, 1985.

VASCONCELOS, P. L. Leitura das parábolas: uma proposta. **Estudos Bíblicos**, v. 92, p. 9-18, 2006/4.

VÖLKEL, M. Ὁδός. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 472-477.

VON RAD, G.; TRAUB, H. ouranós. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. II. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 84-91.

WAHL, O.; UNTERGASSMAIR, F. G. Oración. In: KASPER, W. **Diccionario** enciclopédico de exégesis y teologia bíblica. v. II. Barcelona: Herder, 2011. p. 1177-1180.

WALTER, N. Σπλαγχνίζομαι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario** exegético del Nuevo Testamento. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1468-1470.

WEISER, A. Parábola. In: KASPER, W. **Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica**. v. II. Barcelona: Herder, 2011. p. 1205-1207.

WITTGENSTEIN, L. Investigações filosóficas. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

WOLTER, M., στῆθος, In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 1501-1502.

WOLTER, W. ἴστημι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 2055-2061.

ZAMAGNA, D. Doutrina Social da Igreja. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2015. p. 308-3012.

ZAPPELLA, L. **Io narrerò tutte le tue meraviglie**: Manuale di analisi narrativa bíblica. Bergamo: Claudiana, 2010.

ZIMMERMANN, H. Formas y géneros literários em el Nuevo Testamento. In: SCHREINER, J. **Introducción a los métodos de la exégesis bíblica**, Barcelona: Herder, 1974. p. 299-334.

ZMIJEWSKI, J. νηστεύω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 400-405.