

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM  
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**COMPAIXÃO E PRUDÊNCIA À LUZ DE LUCAS 10,30-35 E LUCAS 16,1-8:  
CONTRIBUIÇÃO DA ANÁLISE SOCIOMÉTRICA**

HAMILTON MATHEUS MOREIRA RIBEIRO

GOIÂNIA  
2023

HAMILTON MATHEUS MOREIRA RIBEIRO

**COMPAIXÃO E PRUDÊNCIA À LUZ DE LUCAS 10,30-35 E LUCAS 16,1-8:  
CONTRIBUIÇÃO DA ANÁLISE SOCIOMÉTRICA**

Tese apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, para obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião.

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA  
2023

Catálogo na Fonte - Sistema de Bibliotecas da PUC Goiás  
Márcia Rita Freire - Bibliotecária - CRB1/1551

R484c      Ribeiro, Hamilton Matheus Moreira, 1988-  
                 Compaixão e prudência à luz de Lucas 10,30-35 e Lucas  
                 16,1-8 : contribuição da análise sociométrica / Hamilton Matheus  
                 Moreira Ribeiro. -- 2023.  
                 140 f.

                 Texto em português, com resumo em inglês.  
                 Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica de  
                 Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades,  
                 Goiânia, 2023.

                 Inclui referências: f. 131-140.

                 1. Bíblia - N.T. - Lucas. 2. Compaixão. 3. Prudência.  
                 4. Sociometria. 5. Parábolas. I. Reimer, Ivoni Richter.  
                 II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa  
                 de Pós-Graduação em Ciências da Religião - 22/03/2023.  
                 III. Título.

                 CDU: 27-277.2(043)



Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa – PROPE  
Coordenação de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – CPGSS  
Escola de Formação de Professores e Humanidades - EFPH

**COMPAIXÃO E PRUDÊNCIA À LUZ DE LUCAS 10,30-35 E LUCAS 16,1-8: Contribuição da Análise Sociométrica**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 22 de março de 2023.

**HAMILTON MATHEUS MOREIRA RIBEIRO**

**BANCA EXAMINADORA**

Profª. Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente)

Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás

Profª. Dra Rosemary Francisca Neves Silva/ PUC Goiás

Profª. Dra. Carolina Bezerra de Souza / Faculdades EST

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior / UNICAP

Prof. Dr. Danilo Dourado Guerra / UniAraguaia (Suplente)

Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás (Suplente)

*“A vós foi dado conhecer dos mistérios do reino de Deus; aos demais, falo por parábolas; para que, vendo, não vejam, e ouvindo, não entendam” (Lc 8,10)*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço grandemente à minha dedicada orientadora, Dra. Ivoni Richter Reimer, pela orientação nesses longos anos de estudos.

À minha família. Mãe Ana Vera da Silva Ribeiro, por me incentivar, você faz parte desta conquista. Amada filha Rebeca Alves Ribeiro, o meu sorriso, que me foi tirado, mas o tempo ainda vai me trazer de volta, oxalá. Minha família constituída pela esposa amada Acsa Moreira Ribeiro, filho Theo Moreira Ribeiro, que são os brilhos dos meus olhos, minhas fontes de vida.

Às diversas pessoas contribuíram diretamente e indiretamente para esta tese, mas não serei capaz de agradecer todas elas. Sendo assim, venho agradecer a Douglas Oliveira Santos, Danilo Dourado Guerra, Hamilton Castro da Silva (*in memoriam*) e Emivaldo Nogueira, faço destes representantes de todos os demais.

À Pontifícia Universidade Católica De Goiás, professores e funcionários de modo geral, vinculados ao Programa De Pós-Graduação em Ciências Da Religião, pelo empenho e qualidade no ensino e no atendimento.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, por conceder bolsa de estudos durante meu Doutorado.

A Deus, presente em todos os momentos, por desenvolver em mim fé e inspiração para prosseguir nesta longa caminhada.

## RESUMO

RIBEIRO. Hamilton Matheus Moreira. COMPAIXÃO E PRUDÊNCIA À LUZ DE LUCAS 10,30-35 E LUCAS 16,1-8: CONTRIBUIÇÃO DA ANÁLISE SOCIOMÉTRICA. 2023. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Esta tese pretende demonstrar que o Evangelho de Lucas contém, dentre suas mensagens, estrutura político-teológico de cunho social, para orientar a comunidade lucana, que pretende gerar relações sociais igualitárias em sua comunidade. Essa mensagem é presente nos discursos feitos através de parábolas. A metodologia utilizada encontra-se nos referenciais teóricos dialéticos, baseando-se em uma exegese histórico-crítica e em uma hermenêutica histórico-social, ao qual, o escopo metodológico do levantamento bibliográfico apresenta-se em diálogo com as Ciências da Religião e as Ciências Sociais. Os objetos dessa análise encontram-se nas parábolas de Lucas 10,30-35 e Lucas 16,1-8, através de duas situações, o preconceito com os estrangeiros e o patronato, mediante cobrança indevida de impostos e juros. A análise também elabora um estudo sociométrico baseado nas estruturas social, religiosa e cultural. Parte-se de uma compreensão do contexto do Evangelho de Lucas e de uma aproximação literária à narrativa completa, para fazer, então, a análise das parábolas em questão. Nessas parábolas, o oprimido aparece como sujeito central, como crítica ao *status quo* da dominação romana e como uma construção positiva e libertadora do marginalizado nos cristianismos do primeiro século. As parábolas intencionam o resgate intencional dos ensinamentos de Jesus, para que, no movimento cristão da comunidade lucana, os mesmos sejam uma *práxis*. Essas parábolas marcam pontos de inflexão importantes para a comunidade lucana. Ao final, a tese lança luz sobre a tônica daqueles que desenvolvem a compaixão e a prudência, na busca por construir esperança e identidade por meio do acesso aos ensinamentos presentes. Assim, esta tese tenciona, por meio de reinterpretação dos textos bíblicos, fornecer material que possa ajudar a reconstruir relações sociais justas e prevenir práticas de discriminação e desigualdade.

Palavras-chave: Lucas; Parábolas; Sociometria; Compaixão; Prudência;

## ABSTRACT

RIBEIRO. Hamilton Matheus Moreira. COMPASSION AND PRUDENCE IN THE LIGHT OF LUCAS 10:30-35 AND LUCAS 16:1-8: CONTRIBUTION OF SOCIOMETRIC ANALYSIS. 2023. Thesis (Doctorate) - Graduate Program *Stricto Sensu* in Religious Sciences. Pontifical Catholic University of Goiás.

This thesis intends to demonstrate that the Gospel of Luke contains, among its messages, a social political-theological framework to guide the Lucan community, which intends to generate egalitarian social relations in its community. This message is present in speeches made through parables. The methodology used is found in dialectical theoretical references, based on a historical-critical exegesis and a historical-social hermeneutics, in which the methodological scope of the bibliographical survey is presented in dialog with the Religious and Social Sciences. The objects of this analysis are found in the parables of Luke 10:30-35 and Luke 16:1-8, through two situations, the prejudice against foreigners and the patronage, through the undue collection of taxes and interest. The analysis also elaborates a sociometric study based on social, religious and cultural structures. It starts from an understanding of the context of Luke's Gospel and a literary approach to the complete narrative, to then make the analysis of the parables in question. In these Parables, the oppressed appears as the central subject, as a critique of the status quo of Roman domination and as a positive and liberating construction of the marginalized in first century Christianity. The Parables intend the intentional rescue of Jesus' teachings, so that in the Christian movement of the Lucan community it becomes a praxis. These Parables mark important turning points for the Lucan community. In the end, the thesis sheds light on the keynote of those who develop compassion and prudence in the quest to build hope and identity through access to the teachings present. Thus, this thesis intends, through reinterpretation of biblical texts, to provide material that can help rebuild just social relations and prevent practices of discrimination and inequality.

Keywords: Luke; Parables; Sociometry; Compassion; Prudence;



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>1 O EVANGELHO DE LUCAS E A INTERPRETAÇÃO DAS PARÁBOLAS</b> ....	<b>16</b>
1.1 O EVANGELHO DE LUCAS .....	16
1.1.1 A Ênfase do Evangelho de Lucas .....	25
1.1.2 A Teologia do Evangelho de Lucas .....	27
1.2 AS PARÁBOLAS DE LUCAS.....	31
1.2.1 O que Significa uma Parábola? .....	32
1.2.2 O Gênero Literário de uma Parábola .....	34
1.2.3 Alegoria e Metáfora .....	35
1.2.4 O Conteúdo Central das Parábolas de Lucas.....	44
1.3 O LÓCUS HERMENÊUTICO E METODOLÓGICO DAS PARÁBOLAS.....	49
1.3.1 Metodologia para Análise das Parábolas .....	50
1.3.2 Hermenêutica da Análise das Parábolas .....	56
<b>2 ANÁLISE DAS PARÁBOLAS DE LUCAS 10,30-35 E LUCAS 16,1-8</b> .....	<b>63</b>
2.1 PROCEDIMENTOS UTILIZADOS PARA A EXEGESE DAS PARÁBOLAS DE LUCAS 10,30-35 E LUCAS 16,1-8.....	63
2.2 A PARÁBOLA DO SAMARITANO (Lc 10,30-35).....	65
2.2.1 Tradução e Crítica Textual da Parábola do Samaritano (Lc 10,30-35).....	65
2.2.2 Apresentação dos Personagens da Parábola do Samaritano (Lc 10,30-35)...	69
2.2.3 Análise de Conteúdo da Parábola do Samaritano (Lc 10,30-35).....	72
2.2.4 O Perspectiva Religiosa e Social da Parábola do Samaritano (Lc 10,30-35)..	73
2.2.5 Perspectiva Histórico-social da Parábola do Samaritano (Lc 10,30-35).....	78
2.3 A PARÁBOLA DO ADMINISTRADOR .....	84
2.3.1 Tradução e Crítica Textual da Parábola do Administrador (Lc 16,1-8).....	85
2.3.2 Apresentação dos Personagens da Parábola do Administrador (Lc 16,1-8)...	91
2.3.3 Análise de Conteúdo da Parábola do Administrador (Lc 16,1-8).....	91
2.3.4 Perspectiva Religiosa e Social da Parábola do Administrador .....	96
2.3.5 Perspectiva Histórico-social da Parábola do Administrador (Lc 16,1-8).....	98
<b>3 PROPOSTAS HERMENÊUTICAS PARA AS PARÁBOLAS DE LUCAS 10,30-35 E 16,1-8 EM PERSPECTIVA SOCIOMÉTRICA</b> .....	<b>104</b>
3.1 PROPOSTA HERMENÊUTICA PARA A PARÁBOLA DO SAMARITANO....	106
3.1.1 O Uso de Outras Passagens no Processo Hermenêutico da Parábola do Samaritano (Lc 9,51-19,28).....	108

3.1.2 Observações Finais Acerca da Proposta Hermenêutica da Parábola do Samaritano .....	110
3.2 PROPOSTA HERMENÊUTICA PARA A PARÁBOLA DO ADMINISTRADOR 113	
3.2.1 O Uso de Outras Parábolas no Processo Hermenêutico da Parábola do Administrador .....	114
3.2.2 O Administrador era um Escravo?.....	119
3.2.3 Observações Finais Acerca da proposta hermenêutica da Parábola do Administrador .....	121
3.3 O USO DAS PARÁBOLAS PARA OS DIAS ATUAIS.....	123
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>129</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>131</b>

## INTRODUÇÃO

A problemática que circunda este estudo está inserida na análise das parábolas de Lucas 10,30-35 e Lucas 16,1-8, levando em consideração diversas características das categorias sociais e as estruturas de classes sociais presentes no ambiente do primeiro século na Palestina. Isto se dará através de uma análise acerca das parábolas de Jesus, na proposição de um modelo hermenêutico em diálogo com as ciências sociais e na busca por uma forma de interpretar as parábolas a fim de encontrar, nas demandas sociais, um sentido para hoje.

O tema “compaixão e prudência à luz de Lucas 10,30-35 e Lucas 16,1-8: contribuição da análise sociométrica” apresenta uma delimitação que permite uma abordagem do ambiente cultural proposto, em um contexto adequado para interpretar as parábolas lucanas e, por sua vez, avaliar a adequação dos modelos de classe sociais para cada parábola inserida e contextualizada.

Para justificar este estudo observamos o contexto cultural em diálogo com as escrituras, à medida em que o texto sirva como um meio de avaliar as categorias sociais, muitas vezes consideradas como um ponto de partida para reflexão hermenêutica, para ressignificar uma hermenêutica a atingir o objetivo de transpor barreiras, construindo pontes de significado e vivência religiosa.

É importante, portanto, que desde o início haja clareza quanto à abordagem adotada na leitura das parábolas. Como resultado, a relevância deste estudo está na discussão de uma série de pontos sociais, que são parte integrante da pesquisa de parábolas, de modo que as conclusões possam ser tiradas da relação de uma abordagem hermenêutica abrangente, e que esta abordagem pode ser situada no contexto mais amplo da parábola.

O objetivo desta tese foi desenvolvido em três capítulos. Na primeira parte deste estudo, versaremos acerca das disciplinas mais gerais do Evangelho de Lucas e seu diálogo com o mundo greco-romano, a fim de fornecer o pano de fundo necessário para a análise detalhada acerca do que é, tecnicamente, uma parábola e, através disso, entender as especificidades da interpretação das parábolas, sua autenticidade e a centralidade do tema das parábolas utilizadas.

O capítulo dois põe luz sobre as categorias sociais das parábolas em questão, examina questões envolvidas na hermenêutica e exegese dos textos da parábola do Samaritano (Lc 10, 30-35), trazendo um olhar sobre a relação de pureza

e impureza e a compaixão; e do Administrador (Lc 16, 1-8), onde observaremos o patronato no regime romano e a prudência.

O capítulo três trará uma abordagem sociométrica das estruturas existentes no espaço social desenhado pelas parábolas, com propostas hermenêuticas para analisar a história da interpretação das parábolas, estruturadas em torno de repostas acerca da hermenêutica bíblica, as quais funcionam como nossos objetivos específicos.

Deste modo, cada capítulo assume o mesmo formato, iniciando-se com esboço e discussão do modelo específico, seguido por uma crítica das interpretações avançadas por importantes estudiosos que incorporam fatores culturais em suas análises, cuja abordagem sociológica fornece percepções úteis.

Ao combinar uma abordagem crítica ao uso das categorias sociais como leituras críticas das parábolas, a intenção é que esta tese possa contribuir não apenas para a hermenêutica e atualização das parábolas, mas também, de forma mais ampla, para compreender as parábolas em seu contexto originário de produção e transmissão.

Como contribuição acadêmica, os resultados desta pesquisa podem ser utilizados no combate às desigualdades sociais, na busca por uma comunidade mais justa, ao adotar o estilo de vida e espiritualidade proposto por Jesus no Evangelho de Lucas, a partir de suas parábolas. Além disso, contribui na construção de conhecimento crítico e dialógico, por meio dos instrumentais de análise disponíveis na própria área de conhecimento, bem como constituir relações interdisciplinares para esta análise.

Esta pesquisa levanta a hipótese de que as parábolas não se distanciam das temáticas sociopolíticas, pois olhamos nas parábolas estratégias cristãs para evitar situações de desigualdade social. Dessa forma, as parábolas se apresentam, principalmente, como um termo político que encontra seu significado no contexto social da Palestina do primeiro século.

Portanto, entendemos que o estudo contribui na construção de conhecimento crítico e dialógico, por meio dos instrumentais de análise disponíveis na própria área de conhecimento, bem como constituir relações interdisciplinares para esta análise. Assim, estabelecer e aprofundar métodos hermenêuticos são elementos fundamentais para a análise de parábolas em geral.

Nas últimas décadas vimos desenvolvimentos significativos no que diz respeito à interpretação das parábolas de Jesus e no uso de ferramentas científicas e sociais para a compreensão das parábolas em questão. Para a análise das parábolas no livro do evangelista Lucas, partiremos do que o texto bíblico já apresenta, para depois relacionarmos com distintos comentadores, tais como Bittencourt (1969), com sua perspectiva alegórica, mas também Dupont (1980), Dodd (1961) e Joachim Jeremias (1986) que levantam algumas observações acerca da hermenêutica metafórica das parábolas. Ainda, menciona-se Richter Reimer (2005) e Schottroff (2006), ao propor uma contextualização sociocultural para a interpretação das parábolas, dentre outros autores.

O desafio em questão é utilizar as estratégias estabelecidas por meio da análise do contexto, e também propor questões fundamentais para fomentar a pesquisa e estimular o desenvolvimento da temática, a fim de estabelecer paradigmas de análise e significado na interpretação.

A análise das comunidades cristãs do século I, foi desenvolvida através das abordagens, divididas entre histórica, na necessidade de situá-la no ambiente temporal em que é vivenciado; religiosa, que busca as manifestações e práticas de fé vivenciadas no contexto; linguística, que aproxima os sentidos e significados inseridos em cada palavra escrita; por fim, a abordagem cultural, desenvolvida a partir da interpretação do espírito, dos imaginários e das mentalidades do tempo neotestamentário.

Para isso, analisamos os registros neotestamentários como sendo textos formados por uma tradição fiel que passou por diversas formas de transmissão, originária da transmissão oral, na qual nos propomos a “restaurar estados anteriores por meio de operação de crítica literária” (BERGER, 1998, p. 18) e resgatar muito do que a oralidade transmitiu aos seus compartilhadores. Consideramos, neste sentido, que estes textos são fonte de (reconstrução da) história, também porque “estes textos permitem ter acesso a realidades e segmentos socioculturais pouco possíveis em outras fontes historiográficas” (RICHTER REIMER, 2012, p. 235).

A pesquisa também observou as parábolas presentes em Lucas 10,30-35 e Lucas 16,1-8, através da análise dos escritos em língua original, e, para tal, o uso do texto bíblico do Novo Testamento Grego (GNT), de Nestle-Aland (1996), será necessário. A análise iniciará pela crítica textual, para posteriormente reconstruir as

perspectivas histórica, cultural, social, econômica e religiosa contidas na narrativa, para que ao fim, seja possível contruir um desenho sociométrico das parábolas.

As parábolas, como uma ferramenta metodológica, mostram seu objetivo ao propor mudanças sociais dentro da identidade religiosa dos cristãos do primeiro século. Seguindo o objetivo proposto neste trabalho, é preciso analisar a relação dos cristianismos primitivos com as parábolas, principalmente o ambiente de preservação do texto sagrado, para encontrar a participação da comunidade lucana no processo de recepção e análise das parábolas.

Esta investigação combina uma exegese histórico-crítica dos escritos com uma análise de certas categorias das ciências sociais, fazendo o uso de uma metodologia sóciométrica, no que diz respeito à polivalência do contexto das parábolas no ambiente da palestina do primeiro século.

O resultado foi alcançado através do escopo metodológico mediante análise bibliográfica, através de ferramentas da exegese, das ciências sociais e da hermenêutica, para que o(a) cientista da religião possa utilizar sua percepção e conhecimento teórico e técnico e executar o labor científico de modo satisfatório e objetivo, atendendo à expectativa que o texto e a narrativa demandam para a sua interpretação.

Entendemos que metodologia é a “ciência da compreensão” (EGGER, 1994, p. 9), é o que proporciona o percurso necessário para compreender de fato aquilo que se busca entender, pois ela designa o caminho no qual a interpretação vai se estabelecer, permitindo a aproximação do pesquisador ao objeto pesquisado.

Fizemos uso do método exegético histórico-crítico, descrito por Silva (2009, p. 29) como “um conjunto de propostas de leitura, com metodologias, pressupostos e critérios altamente elaborados ao longo de séculos”, da qual “a exegese quer ajudar a compreender os textos bíblicos, apesar da distância de tempo e espaço e das diferenças culturais” (WEGNER, 1998, p. 12).

Wegner (1998, p.31) apresenta o conceito de equivalência dinâmica, em que o conceito possui, rigorosamente, seu significado a partir do seu contexto literário, possibilitando o melhor entendimento do texto sagrado, para maior aproximação do intérprete com o texto e seu autor.

De todos os passos exegéticos propostos por Wegner (1998), utilizaremos somente aqueles que consideramos relevantes para a análise, que são a crítica textual, crítica literária, análise histórica e atualização.

Foi de suma importância, para esta pesquisa, os instrumentais das ciências sociais. Theissen (1989, p. 121) afirma que “a análise sociológica de textos neotestamentários carece de uma teoria sociológico-religiosa”, evidenciando a importância de aproximar ambas as metodologias, já que esta se apresenta de modo fundamental para a análise.

Nos métodos das ciências sociais, utilizamos transmissores de informações, apresentados por Crossan (*apud* CORNELLI, 2006, p. 21), dos quais, a primeira, chamada de “antropologia transcultural”, se questiona acerca da cultura mediterrânea antiga, das diferenças entre transe, cura e exorcismo. Passaremos também pela arqueologia da alta Galileia, que nos “ajuda a compreender a relevância do projeto imperialista romano de ‘urbanização para comercialização’” (CROSSAN *apud* CORNELLI, 2006, p. 21), para que ao final, possamos contrastar os aspectos sociais de uma cultura agrária com uma cultura industrial.

Para tal, são necessários alguns cuidados metodológicos, bem especificados por Cornelli (2006, p. 21) ao apresentar o rigor metodológico que uma pesquisa exige. Deve-se levar em consideração a análise, desconectando o contexto histórico do texto bíblico do evangelho, para que um não influencie o outro. A compreensão do contexto anterior ao texto também é importante, com o estudo do contexto histórico sem o texto bíblico, já que os evangelhos não podem ser considerados relatos historiográficos, mas sim relatos teológicos que contém informações historiográficas.

Já que as escrituras sagradas possuem, dentro de suas narrativas, estruturas simbólicas, buscaremos isolar as estruturas palpáveis de cada categoria social reproduzida no texto, para identificar seu contexto social e assim alcançar o entendimento aprofundado do discurso acerca das parábolas.

Para entender a imagem deste contexto simbólico, elaboramos sociogramas de cada parábola, baseado no método sociométrico, do qual leva em consideração todas as partes estabelecidas através das relações de privilégio, das quais, “algumas pessoas recebem o assentimento de todos e detêm o papel de líderes; pelo contrário, outras são sistematicamente rejeitadas. A sociometria consiste em estudar o conjunto dessas relações” (DORTIER, 2006, p. 653).

Compreender essas nuances, além de proporcionar o entendimento das parábolas, evidencia os caminhos que levaram as relações sociais a fazerem parte do cerne da construção metafórica de Jesus. Tal caminho proporciona o

entendimento das parábolas, como um recurso para denunciar as relações assimétricas e propor novas formas de vivência social e religiosa no seio da comunidade cristã.

Os autores mencionados contribuem significativamente para a pesquisa recente de parábolas, sendo imperativo e esclarecedor ao desenvolvimento desta investigação. O que difere da abordagem apresentada, aqui, é o foco das Ciências da Religião com ênfase nas Ciências Sociais, na percepção das parábolas de Lucas 10,30-35 e Lucas 16,1-8, o que permite uma avaliação das categorias sociais em Lucas.

Diante disso, propõe-se que as parábolas sejam uma lente hermenêutica, através das quais o mundo social pode ser vislumbrado e analisado. Esta investigação procura levantar questões sobre certas vertentes de interpretação das parábolas, que mascara e distancia-se da investigação acurada, dando crédito a crença de que, ao ser liberto das tendências de alegorizar, para ver as histórias quase exclusivamente como representações do Reino de Deus, as parábolas fornecem uma visão mais clara da pessoa e das convicções de Jesus.

Desta maneira, a importância desta pesquisa reside na forma como a abordagem social explora as parábolas e cria a possibilidade de uma compreensão mais precisa do Jesus de Lucas, na Palestina do primeiro século, reconhecendo que esta tarefa deve preceder e formar a base de qualquer tentativa coerente de interpretar o significado e a relevância das parábolas para hoje.



## 1 O EVANGELHO DE LUCAS E A INTERPRETAÇÃO DAS PARÁBOLAS

Apresentam-se, neste capítulo, as informações pertinentes ao entendimento acerca do evangelho de Lucas, bem como sua construção e preservação, mediante a comunidade que recebeu e preservou o texto. Ainda, analisa-se a presença e importância das parábolas no evangelho de Lucas, para então, ao final do capítulo, ter uma percepção clara sobre a relevância das parábolas para o evangelho e para a comunidade lucana.

Uma contribuição desta pesquisa está em compreender os fatores propulsores da formulação das parábolas e as ações de preservação da identidade religiosa cristã através de práticas sociais inclusivas, pois cada uma das “parábolas têm um lugar histórico determinado na sua vida. Tentar obtê-lo: eis a tarefa. O que Jesus quis dizer nesta ou naquela hora determinada? Como sua palavra repercutiu sobre os ouvintes?” (JEREMIAS, 1986, p. 15).

Para tal, é preciso assimilar melhor as variações das experiências transculturais presentes no judaísmo do primeiro século, conforme descrevem Stegemann; Stegemann (2004, p. 177)

A multiplicidade social da Palestina não se limitava às tendências dos fariseus, essênios e saduceus, destacadas pela tradição antiga, mas achava-se um amplo espectro de grupos, movimentos e correntes diversos, com aspectos relativamente definidos, também internamente nos grupos/movimentos.

Neste sentido, entendemos que o “movimento de renovação intrajudaico” (RICHTER REIMER, 2011, p. 111), como vários outros que se mostraram no primeiro século, foram apresentados através de métodos de ensino e aprendizado utilizados por seus precursores, neste caso, as parábolas de Jesus se enquadram como método para alcançar identificação social e propor mudanças.

Portanto, a tentativa de compreender as múltiplas interfaces que orbitam as parábolas do evangelista Lucas, que serão elencadas nesta pesquisa, levou-nos primeiro à busca por compreender melhor o Evangelho de Lucas, para na sequência expor acerca do que tratam as parábolas e o que significa, especificamente, uma parábola sob o viés analítico-exegético, para então, ao final, analisar o *locus* hermenêutico das parábolas.

### 1.1 O EVANGELHO DE LUCAS

O que extraímos da comunidade lucana, que interpretou Jesus, do ponto de vista ministerial, foi devido ser um judeu da Galileia<sup>1</sup>, nascido em Nazaré, lugar que esteve até os 30 anos médios (Lc 3,23). O marco de sua saída foi o seu batismo, por João, possivelmente em 27/28 d.C. ou 28/29 d.C. (FLUSSER, 2010, p. 9)

Desta forma, a vida pública de Jesus abarca o período do seu batismo até sua morte. Esse período, conforme os sinóticos, foi inferior a um ano, contudo, no evangelho de João, o ministério de Jesus durou cerca de três anos (FLUSSER, 2010, p. 9)

Apesar das diferenças nas datações dos evangelhos, há certa concordância acadêmica que a duração do ministério público de Jesus tenha durado um ano ou até menos, como afirma Vermes (2008, p. 20)

É mais fácil explicar por que João, o mais recente dos evangelistas, sentiu necessidade de estender a carreira de Jesus para acomodar os seus discursos numerosos, extensos e quase certamente ficcionais, em vez de justificar a sua compreensão em menos de 12 meses, e possivelmente não mais de seis, de acordo com os três evangelistas anteriores.

Ainda que de maneira breve, é importante salientar quais são os destinatários da salvação no Evangelho de Lucas. Como outros exegetas, também Monasterio e Carmona (1994, p. 329) afirmam que a salvação está destinada “aos marginalizados, na realidade os pecadores, os pobres, as mulheres e os samaritanos”. De maneira ainda mais profunda, Barbosa (2017), concordando com o pensamento de Stegemann (2012, p. 72) e Richter Reimer (2006, p. 73), assevera que

O Evangelho de Lucas foi destinado para as pessoas e comunidades situadas nas periferias em grandes e importantes cidades, com etnias e culturas diferentes, pessoas convertidas, pessoas aterrorizadas, desanimadas, desiludidas e perplexas com o futuro, devido às imposições severas de opressão sobre as pessoas, implantadas pelo Império Romano, conforme Lc 24,13-35 (BARBOSA, 2017, p. 24).

Deste modo, é possível afirmar que, no centro do Evangelho de Lucas estão os eleitos de Cristo, os menores, aqueles a quem o sistema imperial romano

---

<sup>1</sup> Pode ser considerada uma região periférica da Palestina, apresentada como uma região rural, na qual seus habitantes são camponeses que possuem pouco contato com o mundo helênico, sua manutenção era a base de uma sociedade agrária, um grupo judaico que se organizou nas proximidade do lago de Genesaré.

expulsava às margens do seu poderio, da qual, a perspectiva de Vielhauer (2005, p. 378-379), enfatiza que

Para além do amplo âmbito da história da salvação que não parece ressaltar a exposição lucana, não se pode passar por alto a imagem de Jesus que Lucas apresenta ante seus leitores. Esta se diferencia de um modo peculiar da e Mc e Mt. Jesus é, de fato, o Messias profetizado do AT, nisto põe LC ao menos tanta ênfase como MT. Ele é o Filho de Deus, concebido de um modo milagroso, igual que em Mt, é um elevado, portanto, além do Espírito. [...] Lucas acentua o amor de Jesus pelos pecadores, os pobres, os enfermos, os discriminados, aos que também pertencem as mulheres. Estas características se correspondem verossímil com a denominação “piedade dos pobres”.

Do ponto de vista de Bovon (1995, p. 29), o texto lucano é uma obra ampla, com dois livros de mesma proporção, sendo que a primeira parte descreve a vida de Jesus e a segunda apresenta o evangelho em expansão. Bovon (1995, p. 29) continua descrevendo que “obra começa com um prólogo (1,1-4) que expõe, por um lado, a intenção do autor, ou seja, elevar a tradição evangélica à categoria de obra literária; e por outro, seu método e sua profunda intenção”.

Bovon (1995, p. 29)), em sua abordagem, traz a reflexão de que o texto lucano divide a vida de Jesus em três períodos, como

Seu ministério na Galiléia (3,14-9,50); sua atividade, ensino e curas ao longo do caminho para Jerusalém (de 9,51 a provavelmente 19,27); e, finalmente, a atividade em Jerusalém: o último ensinamento no templo, a paixão, morte, ressurreição e ascensão de Jesus (19,28-24,53) (BOVON, 1995, p. 29)

Assim, para ter uma visão mais ampliada do texto do evangelho lucano, Monasterio; Carmona (1994, p. 294-295) estruturam esta obra geral da seguinte forma:

- Prólogo literário (1,1-4)
- Relatos sobre a infância de Jesus (1,5-2,52)
- Díptico introdutório (3,1-4,13)
  - atividade de João (3,1-20) e depois
  - unção de Jesus, profeta solidário e provado (3,21-4,13)
    - 1. Atividade de Jesus na Galiléia (4,14-9,50)=
      - 1) Apresentação (4,14-5,16)
      - 2) Material polêmico (5,17-6,11)
      - 3) Sermão da planície (6,12-49)
      - 4) Sinais (7,1-50)
      - 5) Parábolas (8,1-21)
      - 6) Novos sinais (8,22-56)
      - 7) Atividade final na Galiléia (9,1-50)
        - 2. Caminho de Jesus a Jerusalém (19,51-19,28)
          - 1) Introdução (9,51-56)
          - 2) Primeira etapa (9,57-10,37)
          - 3) Segunda etapa (10,38-13,21)
          - 4) Terceira etapa (13,22-14,24)

- 5) Quarta etapa (14,25-17,10)
- 6) Quinta etapa (17,11-18,30)
- 7) Sexta etapa (18,31-19,28)
  3. Atividade de Jesus em Jerusalém (19,29-24,53)
    - 1) Chegada e atividade no templo (19,29-21,28)
    - 2) O Dia dos Ázimos: a Eucaristia (22,1-38)
    - 3) Paixão e morte de Jesus (22,39-23,56)
  - 4) Aparições e ascensão de Jesus (24)
    4. Caminho da Igreja de Jerusalém com os doze (At 1,12)
      - 1) Novo prólogo e nexos entre o caminho de Jesus e o da Igreja (At 1)
      - 2) Testemunho da Igreja de Jerusalém (2,1-8,3)
        - Pentecostes (2)
        - testemunho de Jerusalém: seção do Nome (3-5)
        - os helenistas: Estêvão (6,1-8,3)
      - 3) Testemunho fora de Jerusalém (8,4-12,25)
        - testemunho do helenista Filipe (8,4-40)
        - conversão e primeira atividade de Saulo (9,1-30)
          - atividade de Pedro pelo Saron (9,32-11,18)
        - a Igreja de Antioquia (11,19-30)
        - a perseguição da Igreja de Jerusalém (12,1-25)
    5. Caminho de Paulo até os confins do mundo (13-28)
      - 1) Primeira viagem e problemas (13,1-15,35)
        - a viagem (13,4)
        - a assembleia (15,1-35)
      - 2) A grande missão (15,36-19,22)
        - primeira etapa (15,36-18,22)
        - evangelização em Éfeso (18,23-19,22)
      - 3) Viagem de Paulo acorrentado a Jerusalém e Roma (19,23-28,31)
        - viagem a Jerusalém pela Macedônia e Acaia (19,23-21,26)
        - prisão e testemunho em Jerusalém aos judeus (21,27-23,11)
          - *viagem a Roma e testemunho nesta cidade (27-28)*

Outro estudioso, Fitzmyer (1986, p. 272, tradução livre), comenta sobre a estrutura Evangelho de Lucas em comparação aos demais evangelhos, pois diferentemente dos demais, o evangelho de Lucas não possui “estrutura pedagógica da composição de Mateus”, além do mais, não apresenta “estrutura simbólica, como o evangelho segundo João”.

Fitzmyer (1986, p. 273, tradução Livre) também entende que o autor do evangelho possui o interesse de relatar a vida de Jesus através de uma perspectiva global, sendo assim:

- a) Antes de começar a organizar os materiais derivados de Marcos, Lucas inicia sua narração com um longo preâmbulo: as histórias da infância [...];
- b) A transposição lucana de certos episódios de Marcos —por exemplo, a cena na sinagoga de Nazaré— não permanece uma simples alteração da ordem narrativa, mas adquire deliberadamente um significado simbólico e apologético muito peculiar. O episódio de Nazaré tem caráter programático para o desenvolvimento posterior do ministério público, e ao mesmo tempo simboliza a rejeição de Jesus por seu próprio povo e prepara a aceitação de sua mensagem e de sua pessoa por Pedro e os demais discípulos. [...];
- c) O capítulo 9 do Evangelho segundo Lucas é fundamental para o equilíbrio da composição do Evangelho. Sua estrutura é determinada pelo que chamamos de “omissão maior” (cf. página 123) e pela inclusão da grande

- viagem de Jesus a Jerusalém, que ocupará os capítulos centrais da obra. [...];
- d) A narração da viagem a Jerusalém, única por sua excessiva extensão (Lc 9,51-19,27), é, em grande parte, inquestionavelmente de estilo lucano (Lc 9,51-18,14). Ao mesmo tempo, constitui um fator de primeira importância para a compreensão da perspectiva geográfica de Lucas, e mostra o interesse do autor em direcionar irrevogavelmente os passos de Jesus para Jerusalém, a cidade em que se encontra, será consumado seu destino. [...];
  - e) Mais uma manifestação dessa perspectiva teológica é a ênfase que Lucas dá ao ministério de Jesus em Jerusalém, concebido como atividade de ensino justamente no Templo. [...];
  - f) A função do capítulo 24 está perfeitamente calibrada. É o momento culminante da narrativa. A referência aos sofrimentos e à morte do Messias, ladeados pelo testemunho da Escritura e pelo envio formal de testemunhas, que devem aguardar o cumprimento da promessa do Pai, ou seja, do Espírito, não marca apenas o culminar harmonioso da estrutura da composição evangélica, mas faz a ponte para o segundo volume da obra lucana, para o livro dos Atos dos Apóstolos. [...];
  - g) Por fim, um bom número de elementos semeados ao longo da estrutura da narrativa evangélica dará frutos e será desenvolvido na segunda parte do trabalho. É necessário notar não só o paralelismo entre as figuras de Pedro e Paulo, os dois grandes protagonistas de Atos, mas também as inúmeras correspondências entre o Evangelho segundo Lucas e o livro de Atos. [...];

Podemos afirmar, portanto, que o Evangelho de Lucas é apenas uma primeira parte de uma obra, na qual sua continuação é o livro de Atos dos Apóstolos e, portanto, foi pensado e escrito como um todo.

Richard (2003, p. 20, tradução Livre) compara o texto lucano com as *logia*, ou também conhecido como Q, enfatizando que o combate “típico da teologia de Lucas sobre a ganância e o acúmulo de riqueza (Lc 12,13-21)” está presente também em “Q12, 22-34, sobre o total desprendimento dos bens materiais”, trazendo a ideia do “buscai o Reino e estas coisas vos serão acrescentadas”, para mostrar como a teologia lucana se apresenta.

Neste sentido, a sua teologia não é muito diferente da teologia dos outros dois evangelistas sinóticos: Mateus e Marcos (McKENZIE, 1984, p. 557). Contudo, não se pode dizer que Lucas é o único texto que fornece

A estrutura para o calendário litúrgico da Igreja, e o esboço histórico abrangente dentro do qual as gerações seguintes tenderiam a encaixar o material do restante do Novo Testamento. Só Lucas dá a sequência Nascimento / Batismo / Entrada Triunfal / Sexta-feira Santa / Páscoa / Ascensão / Pentecostes que forma a base para o ano litúrgico e para muito do tradicional pensamento cristão sobre a história de Jesus e da Igreja. Muitas histórias, ditos e imagens encontrados somente em Lucas tornaram-se uma parte indispensável da consciência cristã. (BORING, 2015, p. 1002)

O evangelista em questão, adota um ponto de partida particular ao narrar a história de Jesus. Seguindo o mesmo princípio dos demais evangelhos, ao enfatizar

a vontade de Deus, sublinhando os aspectos salvíficos da paixão, morte e ressurreição. A ênfase dada pelo evangelista diz respeito muito mais à pregação de Jesus, do que dados biográficos do mesmo.

Esse fato, registrado no evangelho lucano, está presente, sobretudo, nos dez primeiros capítulos dos seus escritos. Sendo que o conjunto todo dessa *logia*, é chamado em alemão de 'Quelle' ou 'Q', também conhecida como a fonte dos 'ditos de Jesus'.

Do mesmo modo que os seus predecessores, Lucas baseia-se na tradição que remonta às testemunhas oculares (At 1,21) para ressaltar, na exposição, o cumprimento das promessas divinas e executar a sua obra com a maior solícitude possível (LOHSE, 2000, p. 200).

Contudo, o evangelista não teve a pretensão de que seu evangelho substituísse os outros e fosse considerado o único relato autêntico a respeito de Jesus (McKENZIE, 1984, p. 559). Para Lucas, as tradições sobre Jesus encontram-se no plano da informação teológica e histórica, considerando-as narrações sobre o Jesus histórico, sobre os acontecimentos de um tempo passado. Este é o significado do título de primeiro "historiador" cristão atribuído a Lucas<sup>2</sup>.

Esta é a contribuição que ele pretende oferecer com sua 'narração', em conformidade com a tradição (cf. Lc 1,1-4). O evangelista não se preocupa em comprovar os fatos, porque o seu objetivo é a interpretação de acordo com a verdade (cf. At 3,17; 13,27; Lc 23,34) (SCHREINER; DAUTZEMBERG, 2008, p. 299).

É preciso reiterar que Lucas, sob o ponto de vista histórico, não seguiu de modo arbitrário a tradição kerigmática sobre Jesus. Ao reunir, numa narrativa histórica, o mistério de Jesus, o evangelista continua os materiais kerigmáticos (SCHREINER; DAUTZEMBERG, p. 302). Lucas, como teólogo e "historiador", teve a preocupação de consolidar e difundir a fé cristã. Esse interesse apologético esteve

---

<sup>2</sup> A Bíblia de Jerusalém (1985) introduzindo os livros evangélicos, define o Evangelho de Lucas da seguinte forma: "o mérito particular do terceiro evangelho lhe é dado pela personalidade cativante de seu autor, que nele transparece sem cessar. São Lucas é escritor de grande talento e alma delicada. [...] se prosseguirmos em minúcia a comparação de Lucas com Marcos e Mateus, observamos diretamente a atividade sempre desperta de escritor que se sobressai em apresentar as coisas de um modo que lhe é próprio, evitando ou atenuando aquilo que pode chocar a sua sensibilidade ou a dos seus leitores (8,43 comp. Mc 5,26; om. de Mt 5,21s.33s; Mc 15,34 etc.), poupando as pessoas dos apóstolos (om. de Mc 4,13; 8,32s; 9,28s; 14,50) ou desculpando-os (Lc 9,45; 18,34; 22,45), interpretando termos obscuros (6,15) ou precisando a geografia (4,31; 19,28s.37; 23,51) etc".

em simetria com a garantia da fé cristã (SCHREINER; DAUTZEMBERG, 2008, p. 300). Neste sentido, Lohse (2000, p. 201) refere

no tempo da Igreja, que começou com a Ascensão aos céus e Pentecostes e durará até a parusia, olha-se de modo retrospectivo para a atividade de Jesus como tempo de salvação. Nesse centro concluem-se todas as linhas: o cumprimento das promessas veterotestamentárias e do desígnio divino, por um lado, e por outro, a fundamentação da fé e a vida da Igreja.

Tal como afirma Dautzemberg (2008), Lucas não se referiu somente à Igreja do período pós-pascal, como também à atividade terrena de Jesus. Deste modo, o evangelista entendeu o tempo de salvação como o tempo da vida pública do próprio Jesus. O evangelista quis narrar a propagação da palavra de Deus, a fundação e o crescimento da Igreja. Ele levou a cabo este propósito, mediante relatos bíblicos cheios de tensão até à condução de Paulo a Roma (SCHREINER; DAUTZEMBERG, 2008, p. 203). Em suma, acredita-se, que Lucas pretendeu, então, com o seu evangelho, fazer com que outros o pudessem seguir e aprofundar os seus ensinamentos.

Lucas trata os acontecimentos e as palavras de Jesus, respeitando, tanto as fontes quanto os leitores, para tornar os fatos menos dolorosos e incompreensíveis. Tal fato é importante mencionar, porque Lucas está se dirigindo às igrejas fundadas, no mundo de cultura greco-romana, por Paulo<sup>3</sup>, Silas, Timóteo, Tito e outros. Por isso, uma parte da tradição o situa em Éfeso. “Este interesse de Lucas por sublinhar os laços que marcam a continuidade entre judaísmo e cristianismo se aprecia claramente no uso que faz do Antigo Testamento, para interpretar o fenômeno Cristo” (FITZMYER, 1986, p. 33).

Na perspectiva de Fitzmyer (1986, p. 30), “o ponto de partida para abordar esta problemática tem que ser a declaração do próprio Lucas em Lc 1,4. [...] Em Lc 1,4, a intenção da obra completa se expressa a seguinte maneira”: “para que verifiques a solidez dos ensinamentos que recebeste”. Destarte, o que veremos a seguir, acerca das Parábolas, tem uma significação singular. Lucas faz a preferência por tais Parábolas, escolheu essa tônica, sobretudo, para apontar luzes às

---

<sup>3</sup> Os textos paulinos, relatam também a relação da ascensão do cristianismo, bem como suas estruturas, com a presença e participação de mulheres. Podendo reconhecer a participação das mesmas, igualmente e em vários níveis da igreja cristã primitiva. Mulheres como Febe, diácona, Júnia, apóstola, Trifena, Perside, Priscila, dentre outras. Todas estavam inseridas e envolvidas nas diversas camadas da comunidade cristã a que pertenciam.

comunidades da Ásia Menor e àqueles menos assistidos: os pobres, as mulheres, enfermos, objetos da misericórdia de Deus.

Ainda de acordo com Fitzmyer (1986, p. 108)

A opinião comumente aceita na atualidade é que Lucas escreveu sua narração evangélica para um público pagão-cristão, ou, ao menos, em sua maioria de origem pagã. Esta concepção se baseia fundamentalmente na clara intencionalidade de Lucas, de relacionar sua exposição do fenômeno Cristo e de sua continuação na Igreja, com as tradições literárias do mundo greco-romano (por exemplo, no seu prólogo ao evangelho). Outra indicação é a dedicatória de seus volumes a um personagem de nome grego (ainda que teoricamente também poderia tratar-se de um judeu). E, finalmente, seu não dissimulado interesse por abrir aos pagãos, a salvação prometida a Israel no Antigo Testamento.

Lucas apropria-se de todo o seu conhecimento para personificar em Jesus, as características próprias daquele que cuida: um Jesus curador, misericordioso, compassivo. Por esta razão, veremos a seguir, como as parábolas elencadas neste estudo subsidiarão esse ponto de vista, sendo assim

O evangelho de Lucas narra a infância pobre de Jesus (Lc 1:5-2), mostra a sua distância às posses de riquezas (Lc 1:52s; 6:24s) assim como as riquezas (mamom) estão em posição oposta ao evangelho (Lc 16) e é exigida a renúncia total de possessão (Lc 12:15-16; 12:33; 14,33; 18:22) onde até mesmo um rico cobrador de impostos Zaqueu (Lc 19), torna-se um paradigma deste movimento por devolver toda a fraude em quatro vezes e dar pelo menos a metade de seus bens. (BERLEJUNG, 2011, p. 359)

Nesse contexto, encontramos a ênfase de que o texto lucano oferta: a atenção às pessoas, sua preferência em estar ao lado dos pobres, dos humildes, dos marginalizados, dos pecadores públicos, das mulheres<sup>4</sup>, etc. Este grupo também está presente nas parábolas do evangelho lucano e, através delas, Lucas buscou salientar que a libertação chegou para eles, na construção de uma nova história e sociedade que partilha a fraternidade, de modo em que todos possam ter acesso à liberdade e à vida.

---

<sup>4</sup> O autor de Lucas, que também escreveu Atos, gostava de chamar a atenção para as mulheres proeminentes que apoiaram primeiro Jesus e depois seus apóstolos: em Tessalônica "alguns ... foram persuadidos e se juntaram a Paulo e Silas; assim como muitos gregos devotos e não poucas mulheres de destaque" (Atos 17.4). Lucas tinha um interesse especial pela piedade das mulheres e seu papel na religião em geral, e também desejava mostrar que o cristianismo atraía as classes mais altas. Assim, é possível que em Lucas 8.1-3 o autor esteja exagerando o grau em que Jesus e seu bando eram apoiados por mulheres, incluindo uma de alguma posição (a esposa do mordomo de Antipas). (SANDERS, 1993, p. 109, tradução livre)



Ao que se tem, sobre a autoria do evangelho de Lucas, Vielhauer (2005, p. 18) entende que a escrita é considerada como de Lucas, devido à tradição antiga do período de Ireneu, o descreveu como “companheiro de Paulo e Médico”.

Esta é uma *communis opinio* presente na igreja primitiva. A exemplo, Ireneu, em ‘Contra as Heresias’ 3:1:1, afirmou que “Lucas como companheiro de Paulo, registrou em um livro o Evangelho pregado por ele”. Ainda, em ‘Contra as Heresias’ 3:14:1, registrou Lucas como “companheiro e colaborador dos apóstolos, especialmente de Paulo”. Como estas passagens mostram, Lucas é considerado como um companheiro de Paulo nas primeiras fontes.

Na segunda passagem de Ireneu, Lucas também é identificado, segundo 2Tm 4,11, como o único que estava preso com Paulo em Roma, assim como o “médico” mencionado em Col 4,14.

Mas, estudos recentes apontam o Evangelho como sendo da autoridade da comunidade lucana, assim como também o livro dos Atos dos Apóstolos<sup>5</sup>. Vários especialistas datam este Evangelho entre os anos 70 e 90 d.C.<sup>6</sup>, após a morte de Paulo de Tarso, e não é difícil encontrar na vasta bibliografia sobre o evangelista esta informação, assim como o lugar em que o referido evangelho foi redigido: na Ásia Menor, em Éfeso<sup>7</sup>. É impossível, obviamente, reconstruir uma biografia exata do evangelista, mas partindo de testemunhos de autores antigos e dele próprio, é viável esboçar algumas informações, que se consideram importantes para o sujeito do presente estudo.

Lucas era companheiro de Paulo (McKENZIE, 1984, p. 555) e após a morte do mesmo, sentiu a necessidade de transcrever o legado de Paulo para as comunidades cristãs nascentes, sobretudo para o que Fitzmyer (1986, p. 109) descreve: “os pagãos-cristãos”. Para este estudioso, a obra lucana estava destinada para os pagãos-cristãos e Teófilo, que se encontravam em meio predominantemente pagão. Lendo o seu evangelho, compreende-se que era um escritor erudito, um bom

---

<sup>5</sup> Entre vários autores, Carreira das Neves afirma que esta definição está fundamentada sobretudo no Cânone de Muratori (meados do século II), em Ireneu, bispo de Lião (140-202), Eusébio e Jerónimo. (Cf. NEVES, 2008, p. 317).

<sup>6</sup> Na perspectiva de Fitzmyer (1986, p. 100-101), “a aceitação de todos estes dados, não implica necessariamente que tenha que postular para a composição destes livros, uma data mais recente, ou seja, antes dos anos setenta. [...] entre estes últimos, precisa contar a Marcos, que compôs sua narração evangélica entre os anos 65-70. Por conseguinte, a data de composição do Evangelho segundo Lucas tem que ser superior”.

<sup>7</sup> O autor Francesc Ramis Darder (2013), na sua obra *Lucas, evangelista da ternura de Deus*, situa a redação e a data, não só pelas características do texto grego, na zona de Acaia, como também dos textos e testemunhos de autores, como Ireneu de Lião.

historiador cristão, conhecedor da língua grega. É o único evangelista a usar o título de “Senhor” no sentido cristológico da comunidade cristã primitiva (McKENZIE, 1984, p. 557). Ele projetou, no seu texto, os acontecimentos da vida de Jesus à luz do mistério da paixão e ressurreição, motivo que o leva a encarar as realidades da vida de Jesus como uma unidade completa.

Contudo, o evangelista não procurou fazer uma biografia de Jesus Cristo. Quis dar o seu testemunho, não porque o tivesse conhecido pessoalmente, mas com base na vivência das comunidades primitivas, que viu e escutou, enquanto caminhava com Paulo. Porém, deve notar-se que, embora Lucas fosse companheiro e discípulo de Paulo, existem diferentes modos de anunciar Cristo, porque Lucas era um historiador da Igreja primitiva e Paulo, apóstolo da soteriologia primitiva.

Este texto tem por autoria endereçada ao evangelista Lucas, citado três vezes (Cl 4,14; 2Tm 4,11; Fm 24), que teria sido uma pessoa de certa posição social, conhecedor da língua grega e com grande preocupação social (MONASTERIO; CARMONA, 1994, p. 298).

### 1.1.1 A Ênfase do Evangelho de Lucas

Uma característica marcante do evangelho de Lucas é sua apresentação como uma obra dupla, que consiste em um primeiro livro com um relato da vida de Jesus, desde o anúncio do seu nascimento até sua ascensão, e uma sequência, que continua esta história com uma narrativa sobre a proclamação do Evangelho de Jerusalém a Roma. Esta, segundo Koester (2005, p. 312) foi apresentada em forma de biografia, enfatizando que “Lucas certamente estava familiarizado com biografias e os requisitos para a composição de livros deste gênero”.

A narrativa lucana sobre Jesus é, portanto, caracterizada por uma perspectiva abrangente, mesmo universal, sobre o tempo. Dentro desta estrutura geral, Lucas descreve a origem e atividade de Jesus no meio da Galileia e Judéia, que é ampliada após sua ascensão pela proclamação do Reino de Deus aos judeus na diáspora, bem como aos filósofos gregos e oficiais romanos. Assim, “Lucas foca exclusivamente sobre a missão ocidental da igreja de Jerusalém até Roma” (BORING, 2015, p. 239).

O tema geral desta narrativa é a formação da igreja cristã, enraizada na história e nas escrituras de Israel, mas também aberta aos gentios. Este tema é

desenvolvido em etapas sucessivas. O texto lucano descreve a atividade de Jesus voltada para Israel, embora já existam algumas pistas para a próxima aceitação dos gentios.

Os eventos decisivos que resultam em uma nova formação do povo de Deus, no entanto, só são narrados no texto de Atos dos Apóstolos. No evangelho é descrito como os judeus repetidamente rejeitam a proclamação do evangelho, não reconhecendo as suas próprias escrituras que, na época, eram compostas por Torá, Profetas e Salmos. A partir do evangelho “o centro da revelação da redenção deslocou-se da Torá para Jesus” (CULLMANN, 2002, p.145).

Como consequência, a salvação de Deus está agora disponível aos gentios, por isso podemos concordar que o texto lucano tem suas raízes no mundo gentílico, mais precisamente, segundo Koester (2005, p. 61), o texto foi moldado dentro da “comunidade helenística”.

Ao contrário dos evangelhos de Mateus e Marcos, que enfatizaram o encontro de Pedro e André com Jesus na Galileia (Mt 4,18; Mc 1,16), a primeira cena que descreve o início do ministério de Jesus no evangelho de Lucas é o encontro de Jesus com os seus em sua cidade natal, Nazaré (Lc 4,16-30).

Nesta cena, Jesus acusa os habitantes de Nazaré de não aceitá-lo como profeta, através do uso de um “adjetivo verbal de δέχομαι que significa receber, aceitar; ser aceitável, bem-vindo, agradável (Lc 4,24); ou de tempo favorável, apropriado, aceitável (Lc 4,19)” (FRIBERG, 2000). Jesus continua esta acusação apontando para os profetas Elias e Eliseu, enviados não aos israelitas, mas a uma viúva em Sarepta, em Sidon, e a Naamã, o sírio, em situações de aflição (Lc 4,25-27).

Estes exemplos mostram o que o texto lucano quis enfatizar, pois o encontro de Jesus com seus concidadãos de Nazaré tem um significado central para o evangelho. Ele aponta para a rejeição de Jesus pelos judeus, que são representados pelos habitantes de Nazaré, e olha para a frente, para a volta aos gentios como um contraste teológico que se estende por todo o texto.

Outra característica do texto lucano é a conexão da história de Jesus e da igreja primitiva com a história política romana. O nascimento de Jesus é conscientemente datado “nos dias do rei Herodes da Judéia” (Lc 1,5) e relacionado a um decreto do imperador Augusto e à época em que Quirinius era governador da Síria (Lc 2,1-2).

A atividade pública de João Batista é introduzida com uma enumeração detalhada das circunstâncias políticas e administrativas dentro do Império Romano, referindo-se ao imperador Tibério, ao governador Pôncio Pilatos e aos governantes das outras regiões do antigo território de Herodes o Grande, bem como aos sumos sacerdotes Anás e Caifás (Lc 3,1-3).

Independentemente da precisão histórica destas informações, é digno de nota que o evangelho conecta o início da história da igreja não apenas à história de Israel, mas também às circunstâncias políticas e administrativas de Roma. Isto demonstra que o texto lucano, ao narrar a expansão do Evangelho, está interessado em descrever as circunstâncias políticas e administrativas das diversas regiões e cidades do mundo greco-romano, bem como os conflitos que as testemunhas de Jesus tiveram que enfrentar.

O propósito do evangelho de Lucas, portanto, está na expansão do evangelho. Narra a vida de Jesus, o Messias de Israel, que é também o salvador de todos os outros povos. Ele narra como Jesus reuniu uma nova comunidade muito mais ampla do que os vínculos consanguíneos. Ele anuncia um *ethos* de misericórdia e partilha de bens para as comunidades cristãs e narra como a proclamação do Reino de Deus, que se espalha por todos os gentios.

### 1.1.2 A Teologia do Evangelho de Lucas

O caráter proléptico dos evangelhos já é uma máxima entre os pesquisadores, devido às condições as quais estes foram escritos, bem como suas inserções durante a formação dos textos. No evangelho lucano não é diferente, assim, iniciaremos olhando para narrativa da infância de Jesus, nos capítulos 1 e 2, pois possui muita teologia presente nesta, devido:

As investigações bíblicas do último século enfatizaram que a formação do querigma, sua transmissão oral e o surgimento dos primeiros escritos cristãos são resultado de um longo processo de composição. Em geral, a inserção dos relatos da infância em Mt e Lc é considerada como a última fase desse complexo processo de formação de seus respectivos evangelhos (ULLOA, 2012, p. 24).

A teologia que Lucas apresentou, está imersa em uma perspectiva davídica. As cenas de Gabriel, o "anjo do Senhor", que anuncia o nascimento de João como o precursor das boas novas, em seguida Gabriel aparece a Maria, em Nazaré,

anunciando Jesus como aquele que "será grande e será chamado Filho do Altíssimo; Deus, o Senhor, lhe dará o trono de Davi (Lc 1,32, ARA)".

Podemos afirmar que as histórias pré-natalinas, tanto em Mateus quanto em Lucas, fazem referência à origem histórica de sua aparição. Para tal, Goppelt (2002, p. 320) chega à seguinte conclusão: "A vida terrena de Jesus é determinada, de modo singular, pelo Espírito de Deus desde sua raiz. Por isso seu nome será 'Filho de Deus' desde o seu nascimento, conforme Lc 1,35".

Zacarias também louva o nascimento de Jesus, abençoando o Deus de Israel em uma profecia através do Espírito Santo, como aquele que redimiu seu povo levantando "salvação na casa de David" (Lc 1,69), seu servo, como ele havia prometido através dos profetas de outrora:

Deus havia prometido a Davi que seu reinado duraria eternamente. E embora esta predição tivesse sido brutalmente desmentida pela história, a esperança escatológica não fez senão aderir com maior vigor a esta esperança não realizada: é assim que o 'Ungido de Iahweh', o 'Messias', torna-se, pouco a pouco, uma figura escatológica (CULLMANN, 2002, p. 153).

A construção mitológica do nascimento de Jesus forma uma forte corrente teológica no seio da teologia lucana e assim apresenta, de certa forma, a percepção comunitária em torno deste texto. Goppelt (2002, p. 80), dentro desta perspectiva, vai entender que "a pregação inaugural de Jesus em Nazaré, com a qual Lucas introduz sua pregação, em 4,18-21, está muito mais estilizada pela situação da comunidade" e isso demonstra a força comunitária para a composição da teologia lucana.

As histórias da infância de Jesus estão, portanto, imersas numa "perspectiva davídica", interpretando o nascimento de Jesus como a atividade salvadora de Deus para seu povo, elevando o esperado herdeiro ao trono de Davi. Esta perspectiva cristológica é importante para toda a narrativa de Lucas, pois mostra que a história da igreja cristã é a continuação da história de Israel. Portanto, caracteriza Jesus com designações profundamente enraizadas na tradição judaica.

A designação "Filho de Deus", portanto, destaca o estreito relacionamento de Jesus com Deus, que enviou seu filho ao mundo para prosseguir sua atividade salvadora. A atividade de Jesus como messias de Israel, é caracterizada por sua atenção dedicada àqueles que estão em especial necessidade: os pobres, os pecadores e os doentes.

Através do cuidado de Jesus por eles, a misericórdia de Deus para com seu povo como foi anunciada por Maria em Lc 1,46-55, assim como na proclamação de Jesus como o profeta ungido (Is 61,1; em Lc 4,18): Como o mensageiro ungido de Deus, Jesus traz boas novas aos pobres, liberdade aos cativos e recuperação da vista aos cegos, deixa os oprimidos saírem livres e proclama o ano do favor do Senhor.

Para colocar este programa em prática, Jesus abençoa os pobres, os famintos e os que choram (Lc 6,20-23), tem comunhão de mesa com cobradores de impostos e pecadores (Lc 5,29-31; 15,1; 7,36-50), cura aqueles com doenças graves (Lc 4,38-39; 8,26-39; 9,37-42), e levanta um jovem morto (7,11-17).

Com exceção de Lucas 8,26-39, onde Jesus entra na "região dos Gadarenos", sua atividade ocorre apenas em território judeu e está concentrada para o povo de Deus. Sua vida é retratada através do pano de fundo das tradições proféticas judaicas e interpretado com referências a anúncios proféticos do livro de Isaías, das quais "Jesus não aparece somente como um profeta, mas como o profeta - a saber: o último profeta, aquele que devia 'cumprir' toda profecia, no final dos tempos" (CULLMANN, 2002, p. 31).

Como tem sido apontado com frequência, a "ética da posse"<sup>8</sup> é um tema essencial na teologia lucana. Ela já está presente na admoestação de João Batista às multidões, aos cobradores de impostos e aos soldados (Lc 3,10-14) e está mais desenvolvida nos males contra os ricos (6,24-26), bem como em parábolas dirigidas contra o uso errado da possessão.

Nas parábolas, o uso dos termos `tolo` e `sagaz/sagaz` é especialmente marcante. O homem rico da parábola de Lc 12,16-20 é chamado de `tolo` (ἄφρων), como oposto de sábio e sensato (FRIBERG, 2000), porque ele fez provisões apenas para suas necessidades terrenas e ignorou que sua vida seria inesperadamente exigida dele. O homem rico da parábola de Lc 16,19-31 também não leva em conta que ele recebeu coisas boas durante sua vida e, portanto, após sua morte virá ao Hades e será atormentado.

Por outro lado, o Administrador (Lc 16,8) é elogiado por seu mestre porque ele agiu com 'astúcia' ou 'prudência' (φρονίμως) em relação aos bens de seu mestre

---

<sup>8</sup> Para Goppelt (2002, p. 134) apenas quando observarmos as instruções particulares de Jesus e perguntarmos pelos seus princípios, é que teremos o ponto de partida para uma ética que abranja a realidade da vida.

(FRIBERG, 2000). A ética da posse não é, portanto, apenas uma admoestação para cuidar dos pobres e necessitados. Ela é, ao contrário, um apelo para um tratamento inteligente dos bens, que leve em conta que a vida humana não está restrita a este mundo, mas será julgada e recompensada por Deus após a morte, e que existe um impulso que busca mudança da realidade presente, pois “tanto no caso do filho pródigo (Lc 15) como no do Administrador (Lc 16), o egoísmo sadio volta-se contra o fatalismo, contra uma mera aceitação da situação” (BERGER, 1998, p. 258).

Um tratamento ‘inteligente’ dos bens significa, portanto, não guardar bens terrenos para si mesmo, mas compartilhá-los com outros a fim de estar preparado para o último julgamento e a recompensa da vida eterna. Um modelo para lidar com os bens em uma comunidade cristã é desenvolvido nas cenas sobre a comunidade de Jerusalém em Atos 2; 4 e 5.

A comunidade dos crentes era "um só coração e uma só alma" - eles tinham todas as coisas em comum e não havia pessoas necessitadas entre eles, porque aqueles que possuíam terras ou casas, as vendiam para sustentar a comunidade. Estes resumos, portanto, servem como um princípio teológico e ético da narrativa lucana para uma comunidade cristã, pois:

Lucas, sensível aos matizes de significado, distingue esta categoria dos paupérrimos daqueles a quem, se não têm o supérfluo, não lhes falta o necessário para levar em frente uma vida de limitações e penúria[...] [...]desde as primeiras páginas de seu evangelho, Lucas apresenta esta dramática realidade (CASALEGNO, 1988, p. 10).

As referências histórico-geográficas presentes no texto lucano foram reconhecidas como significativas, não apenas para questões históricas, mas também para propósitos teológicos. Passagens como Lc 2,1-4 e 3,1-3 fornecem pontos importantes de conexão com a história romana secular e, portanto, um elo importante para o estabelecimento da compreensão cronológica do ministério de Jesus.

As tendências teológicas de Lucas, na perspectiva de Vielhauer (2005, p. 316), nos fazem compreender que o material extraído, as fontes e as tradições podem ser derivados de documentos diversos, que formaram o evangelho, portanto “é improvável que haja um único escritor” para o evangelho de Lucas, embora a tradição antiga, através de Irineu, aponte para nada além da autoria lucana (VIELHAUER, 2005, p. 269).

Na obra de Lucas também há a denúncia do patriarcalismo. “No Evangelho de Lucas, assim como em Paulo, a estrutura do domicílio patriarcal é claramente criticada” (SCHOTTROFF, 2006, p. 177). Esta quebra de paradigma é apresentada como estrutural para a construção teológica do evangelho.

Além disso, na teologia lucana temos a compreensão da expectativa do retorno iminente de Cristo, característica da crença inicial pós-ascensão, que gradualmente começou a ser questionada com o passar dos anos, sem que a parusia ocorresse. A realização de Lucas foi produzir uma teologia adaptada a um longo período de espera pela parusia, pois “para Lucas o Fim está bem distante”. (CARSON, 2007, p. 139)

Essa esperança está baseada na locução ‘Reino de Deus’, da qual

Provém de Jesus, pois fora dos evangelhos sinóticos quase que inexistente no NT. Essa inexistência, observada também no evangelho de João, tem duas causas: Esse conceito, comum no judaísmo da Palestina, dificilmente era compreendido pelo homem helenista (GOPPELT, 2002, p. 81).

O texto lucano, portanto, reinterpretou o conteúdo escatológico da tradição e incorporou em seu conteúdo teológico de tal forma, que a parusia foi considerada como repentina ao invés de iminente, e foi transferida para o futuro indefinido ao invés de esperada a qualquer momento.

Consequentemente, a expectativa da parusia iminente passou para segundo plano, como motivação para a vida cristã. A pergunta sobre qual é o valor do hoje na experiência cristã foi respondida com a afirmação de que agora estamos vivendo na era significativa do Espírito e da Igreja, na qual Deus continua realizando seu propósito, ao invés de ser apenas um interlúdio temporário antes do retorno glorioso de Cristo:

Está interessado no propósito divino que opera nos acontecimentos que registra e na maneira como esses eventos afetam o presente. Seu interesse teológico leva-o a ressaltar verdade que são de importância permanente da vida da igreja (CARSON, 2007, p. 139).

É através desta perspectiva que iremos construir um caminho de debate de ideias e análise dos estudos acerca do propósito e dos princípios contidos nas parábolas de Lucas e, mais precisamente, nas duas parábolas objeto de nossa pesquisa, presentes nas referências bíblicas de Lc 10,30-35 e Lc 16,1-8.

## 1.2 AS PARÁBOLAS DE LUCAS



O uso das parábolas serve para comunicar uma mensagem a um grupo destinatário, sabendo que sua interpretação não necessariamente vai exigir um conhecimento profundo em teologia ou filosofia, mas implica em princípios exegéticos e hermenêuticos sólidos.

Mesmo que tenhamos que concordar com Koester (2005, p. 61), o qual afirma que as:

Parábolas são contadas de acordo com sua função, como parte do sermão cristão na edificação e construção da comunidade. Nessas situações, parábolas - sejam ou não contadas originalmente por Jesus - sofreram muitas mudanças, tais como interpretações alegóricas. As coleções de ditos têm sua situação de vida em parênteses, instrução batismal e histórias milagrosas na propaganda missionária.

Podemos buscar, através das parábolas, informações e sentidos que agreguem conhecimento e atinjam o objetivo de compreender melhor o contexto que influenciou a formação e preservação deste gênero literário dentro da comunidade cristã do primeiro século. Sendo assim, as parábolas de modo geral, mais especificamente as selecionadas para a análise desta tese, podem ser agrupadas e classificadas de várias formas.

É preciso admitir a complexidade em classificá-las, pois, embora tenhamos uma temática complexa, o volume de produções literárias acerca deste tema é grande e, dificilmente uma parábola passou despercebida pelos recentes estudos.

### 1.2.1 O que Significa uma Parábola?

Precisamos considerar o que é uma parábola, portanto, a nossa atenção agora se volta para uma análise do que ela significa, como se comunica e como funciona. Estudiosos têm compreendido e definido parábolas de diversas maneiras: Martinho Lutero advogava por uma abordagem histórico-cristológica (KISSINGER, 1979); João Calvino procurava ir diretamente ao ponto central da parábola (STEIN, 1985). Porém, não na sua generalidade, Calvino também interpretou algumas parábolas alegoricamente; João Maldonado ignorava o periférico, centrando-se na intenção e mensagem central da parábola (KINGBURRY, 1971).

Alexander B. Bruce (1882) propunha-se a expor as parábolas como um crítico de arte, mostrando quão habilmente as parábolas foram pintadas em seus detalhes. Em períodos posteriores, a interpretação alegórica deixou de ter predominância, teve sua crítica severa, principalmente, na voz de Dodd (1961) e

Jeremias (1986). Para Dodd (1961, p. 16) “as parábolas são expressões naturais da verdade, por meio de figuras concretas e não abstrações”. Jeremias (1986, p. 90-91) assevera ainda mais:

De muito peso é que as interpretações alegóricas, que na forma anterior da tradição das parábolas de Jesus se acham em tanta amplidão, não são originais - é este o resultado desta seção. Isto significa: Só se nos abstrairmos destas interpretações e traços secundários é que se nos abe a porta para compreender o sentido original das parábolas de Jesus.

Para Boring (2015, p. 116):

As parábolas de Jesus eram - e são - perturbadoras, visto que aqueles que as ouvem devem decidir se continuarão no seu mundo convencional cotidiano, ou se entrarão no novo mundo aberto pela parábola. As parábolas subvertem o mundo, ameaçando-o indiretamente, minando-o a partir de dentro e desordenando-o antes de nos conscientizarmos do que vem pela frente (BORING, 2015, p. 216).

Dodd (1961) na sua obra intitulada “As Parábolas do Reino”, resumiu sua interpretação para chegar ao significado e aplicação original das parábolas de Jesus, em dois princípios: (1) deve-se encontrar o fio condutor em cada uma delas, e (2) o significado que se atribui às parábolas, precisa estar em conformidade com a interpretação do ministério de Jesus.

Jeremias (1986) apresenta alguns novos olhares. Ele resumiu sua maneira de interpretar as parábolas em alguns pontos, todos na tentativa de chegar a *ipsissima vox* de Jesus (JEREMIAS, 1986, p. 10). Sua metodologia compreende: a) ênfase no *Sitz im Leben* da vida de Jesus e não da Igreja; b) reconstrução linguística hipotética; c) tentativa de reconstrução hipotética da história da transmissão das parábolas, da forma oral à forma escrita; d) remoção dos acréscimos da tradição das comunidades cristãs para se chegar ao estágio original; e) consideração de apenas um ponto único principal.

Para esta pesquisa, nos ateremos ao modelo interpretativo apresentado por Jeremias, a fim de enriquecer o debate acadêmico. Isso é importante porque, como bem pontuou Wegner (1998, p. 106), “os autores bíblicos podem usar suas fontes de forma literal, parcial ou livre”. Vale lembrar também do pensamento de Ricoeur (*apud* BLEICHER, 1980 p. 302), que:

Para o pensamento hermenêutico, centra-se na sua teoria do conflito das interpretações; quer isto dizer que Ricoeur articula as teorias da hermenêutica, até aqui avançadas, considerando a determinação reconstrutiva do sentido objetivo e a apropriação existencial do sentido tradicional como igualmente justificadas e funcionando a diferentes níveis estratégicos.

Destarte, compreendendo as múltiplas faces descortinadas por Dood (1961), Jeremias (1986) e Ricoeur (*apud* BLEICHER, 1980), as parábolas, seja do ponto de vista original e objetivo delas, seja do ponto de vista hermenêutico e exegético, resultam em uma pedagogia de Jesus para proclamar a Reino de Deus, presente também na tradição judaica através dos rabinos, haja vista que “a tradição rabínica é repleta de parábolas” (LEVINE, 2006, p. 34, tradução livre).

Nesta perspectiva, devemos concordar com Jeremias (1986, p. 97), quando afirma que “se quisermos transmitir o sentido original das parábolas, deveremos abstrair-nos de todos estes contextos secundários”. Sabendo que o autor se refere a mecanismos de coleção e fusão de parábolas que, de certo modo, acaba por reduzir a relevância e a individualidade de cada uma das parábolas apresentadas como de Jesus.

### 1.2.2 O Gênero Literário de uma Parábola

De acordo com Jülicher (*apud* DOOD, 1899), o gênero parábola, nos Evangelhos do Novo Testamento, se manifesta em três tipos diferentes: similitude, a parábola propriamente dita e a história como exemplo. Outros, como Bittencourt (1969, p. 53), adicionam um quarto tipo, a alegoria, que mais precisamente “se destina a conseguir convencer alguém de uma verdade espiritual”.

O gênero parábola passa a ilustrar tal comparação, como a exemplo a narrativa da “Dracma Perdida” (Lc 15,8-10), onde o paralelo é feito entre o achado de uma moeda e alegria do céu pelo arrependimento de uma pessoa.

Bittencourt (1969) identifica uma parábola como uma maior interação sobrenatural, focada não em um evento recorrente, mas sim em um único evento fictício, como a exemplo da parábola do “Juiz Iníquo” (Lc 18,1-8), na qual a imagem da viúva persistente apela à demonstração da necessidade de orar pela libertação da opressão. Para Tamez (2004, p. 53), Schottroff “é a que melhor analisa a situação dessa mulher pobre e sua luta pela sobrevivência”. Dentro do panorama de Bovon (1995, p. 574)

A parábola não é uma ilustração de uma verdade. É um meio de comunicação indireta e de persuasão. De forma metafórica, um falante tenta entrar em diálogo: o estilo parabólico tem que permitir que o interlocutor não se sinta aludido e não se entrincheirar em uma atitude defensiva. A parábola muitas vezes surge quando uma situação foi bloqueada e a linguagem simples é ineficaz. Além disso, a linguagem figurativa da

parábola, sempre por suas referências à vida cotidiana ou à natureza circundante, e rica por suas conotações culturais (em Jesus, repetição de figuras ou símbolos bíblicos) diz mais, ou pelo menos algo diferente, do que linguagem doutrinal. Ele aborda a pessoa como um todo. Dezoito vezes Lucas usa a palavra 'compreender' para ela, seja uma parábola ou um discurso inteiro em parábolas. Sua expressão favorita é "contou uma parábola" (treze vezes). A expressão "dito em parábola" (8,4) é excepcional em sua pena, pois se refere ao meio e não à parábola em si. Este problema dos meios de expressão será retomado no v. 9-10, onde o acento recai sobre os efeitos da fala em parábolas.

No que diz respeito à forma, a categoria de 'histórias como exemplo' foi questionada, notavelmente, no texto de Crossan (1992, p. 55-64), em seu comentário acerca da parábola do Samaritano (Lc 10,30-35).

Afirmando que a força da narrativa não está em medir a atitude da boa "vizinhança" (CROSSAN 1992, p. 58) do Samaritano, mas no uso metafórico da justaposição do Samaritano com o termo "bom" e a visão do homem ferido, conforme Crossan (1992, p. 64) descreve:

A ênfase, no entanto, está no executor e não na escritura. A escritura é boa mas, é claro, o Antigo Testamento apresentou exemplos de comportamento igualmente bons. Há um caso de comportamento ainda melhor, já que é misericórdia e bondade demonstradas aos atacantes espancados, contado em 2 Cr 28:9-15. Jesus pode até ter tido este caso em mente na construção de suas próprias parábolas. (Tradução Livre)

A atuação de Jesus no Novo Testamento, carrega esta dupla importância, a sua personalidade enquanto Filho muito amado, e suas ações de encontro com as necessidades da comunidade. O ponto chave é que o Samaritano não é apenas qualquer itinerante, mas uma figura inimiga, que transcende os limites culturais esperados. Uma análise mais aprofundada deste entendimento será considerada no próximo capítulo. Neste momento, é suficiente reconhecer que as quatro chamadas 'histórias com exemplo' não são necessariamente universalmente consideradas como ilustrações de comportamento claramente identificável.

Este ponto fica ainda mais claro, pois a pesquisa sobre a palavra parábola no evangelho de Lucas encontra três usos distintos: denota um provérbio (Lc 4,23; 5,36; 6,13); ele apresenta uma história para deixar claro o ponto da narrativa com antecedência (Lc 14,7; 18,1; 18,9; 19,11); ilustra um ditado (Lc 12,15-16; 13,5-6; 15,1-3).

### 1.2.3 Alegoria e Metáfora

Podemos começar entendendo que uma parábola é uma metáfora que se relaciona com a natureza ou com a vida cotidiana comum, fornecendo ao ouvinte conteúdo relacionado com sua vivência e fazendo com que tenhamos dúvida acerca de sua aplicação precisa, quanto ao modo interpretativo, com a qual sua “característica é a comparação, expressa ou subentendida” (BITTENCOURT, 1969, p. 52).

Segundo Schottroff (2006, p. 128), “a parábola é uma narrativa fictícia que possui a presença de figuras metafóricas com especificidade histórica e aplicação vivência”. A respeito das parábolas exclusivas como parte do material próprio do Evangelho de Lucas, na perspectiva de Richter Reimer (2005, p. 121-122), pode-se considerar que:

Lucas conhece muitas histórias e práticas de Jesus, a partir do que já estava escrito, por exemplo, no evangelho de Marcos. Além disso, ele tem material próprio, que reuniu com base em histórias que o povo de diversas comunidades cristãs ia lembrando. O povo contava, de geração em geração, aquilo que conhecia da história de Jesus Cristo.

Devemos concordar, também, que cada parábola é uma história<sup>9</sup>. Essa história transmite uma lição, de modo que a parábola tem um duplo sentido, a história e a lição. O propósito da parábola é promover mudança na vida do ouvinte, para levá-lo a uma decisão de mudança em suas ações, e tal transformação pressupõe valores e princípios éticos, alinhados com o pensamento de Jesus.

Uma parábola é, então, uma narrativa curta de ficção, que busca direcionar a um espaço simbólico transcendente. Embora essas conceituações de parábolas sejam diferentes em alguns aspectos, a única coisa que elas têm em comum, e que é amplamente aceito entre aqueles envolvidos na pesquisa de parábolas, é que as parábolas são referenciais para a compreensão da mensagem de Jesus. Neste sentido, se as parábolas são referenciais, portanto, e se usam deliberadamente a linguagem figurativa, a fim de referir-se a algo fora da história, como isso é feito?

Esse questionamento traz à tona a questão inevitável entre alegoria e metáfora. Para Croatto (2001) “a metáfora é uma comparação” (CROATTO, 2001, p.

---

<sup>9</sup> Do ponto de vista de Bezerra (2016, p. 03-04) “Jesus foi conhecido como um grande mestre e contador de histórias; sua eloquência e oratória deixavam os religiosos de sua época encantados, pois mesmo sem ter o título oficial de rabino, aquele responsável por ensinar as leis da Torá, foi chamado diversas vezes de “rabi” (mestre em hebraico). Jesus conhecia os seus ouvintes e mergulhou na história de sua comunidade, utilizando-se do ambiente cultural no qual estava inserido para compor suas narrativas. Os costumes judaicos da época, as leis religiosas, a conduta dos líderes e do povo, as necessidades morais e espirituais, todo o conjunto social era o cenário que formava e atuava em conformidade com suas histórias”.

91), enquanto que alegoria, “transporta um ‘segundo sentido’ para um ‘primeiro sentido’. Em outras palavras, envolve um sentido — conhecido! — com uma aparência comum de significação óbvia e comum” (CROATTO, 2001, p. 93-94). No pensamento de Carlos Ceia (2000), uma alegoria é aquilo que representa uma coisa para dar a ideia de outra através de uma ilação moral. Etimologicamente, o grego *allegoría* significa “dizer o outro”, “dizer alguma coisa diferente do sentido literal”. Talvez um dos grandes exemplos de alegorias sobre a nossa língua, sejam os mencionados pelo Padre Antônio Vieira, no seu “Sermão da Sexagésima”. Ele assim a descreve:

Notai uma alegoria própria da nossa língua. O trigo do sementeiro, ainda que caiu quatro vezes, só de três nasceu; para o sermão vir nascendo, há-de ter três modos do cair: há-de cair com queda, há-de cair com cadência, há-de cair com caso. A queda é para as coisas, a cadência para as palavras, o caso para a disposição. A queda é para as coisas, porque não-de vir bem trazidas e em seu lugar não-de ter queda; a cadência é para as palavras, porque não-de ser escabrosas, nem dissonantes, não-de ter cadência; o caso é para a disposição, porque há-de ser tão natural e tão desafectado que pareça caso e não estudo: *Cecidit, cecidit, cecidit* (VIEIRA, 1954, p. 222).

Kistemaker (1992, p. 165) descreve o entendimento da interpretação alegórica como uma forma literária, um texto que diz uma coisa, mas pretende que outra seja entendida. Na alegoria, nada é o que parece ser. Os elementos da alegoria são cifras com significados ocultos, que são derivados das próprias palavras. Apenas na imaginação do autor ou do leitor esses elementos se tornam outras coisas. Croatto (2001, p. 94), utilizando-se da célebre e formosa alegoria da Águia, em Ezequiel 17, em que o Filho do Homem, propõe à casa de Israel um enigma, para enfatizar a simbologia e o imaginário específico da identidade que a alegoria carrega.

Seguindo no entendimento de Croatto (2001, p. 94-95), é importante entender que nos aspectos alegórico, encontra-se a noção de que:

Tem sentido como ficção (a natureza é personificada poeticamente), mas não se entende a que se refere. Falta o referente, aquilo (fora do texto) de que se está falando. Mas, os destinatários originários da mensagem podiam saber a que “outra coisa” fazia referência a alegoria. [...] É fácil perceber que a alegoria parte de algo conhecido para terminar em uma figura, a qual, por sua vez, remete o leitor ou o ouvinte a algo conhecido, mas lido a partir da imagem. A alegoria é um recurso para interpretar acontecimentos ou realidades conhecidas, ou que se fazem conhecer por uma “explicação”, como nas parábolas evangélicas ou nas parábolas de Buda.

O olhar sobre a alegoria, nos faz refletir sobre a força desta visão e os problemas que ela pode vir a causar. Pois, embora Croatto (2001, p. 95) tenha enfatizado que este é um recurso interpretativo, a utilização do mesmo pode levar a uma interpretação, do texto bíblico, consideravelmente distanciada de seu contexto.

O uso da alegoria, no sentido da interpretação de parábolas, está em não ser entendida nos seus próprios termos. Mas a parábola existe puramente para ocultar algum outro significado. Uma mensagem que só pode ser decodificada se o intérprete souber ou explicar o que a narrativa deveria de fato dizer, o que Jeremias (1986, p. 90) afirma ser “motor para a interpretação alegórica, além do gosto de se adivinhar um sentido misterioso, está a parênese em primeiríssimo plano”.

Para entender a parábola do Semeador (Lc 8,4-8) como uma alegoria, por exemplo, o ouvinte precisa ser informado acerca do que representam os diferentes tipos de solo, uma vez que não há maneira de saber pela própria história. Além disso, uma vez que a chave alegórica é compreendida, a narrativa torna-se irrelevante e pode ser descartada, porque o único propósito é apontar para o significado fixo da alegoria, que, neste caso, seria uma exortação aos convertidos (JEREMIAS, 1986, p. 90).

Então, a parábola do Semeador é dispensável, porque o ouvinte sabe que não se trata realmente de uma sementeira, mas de como as palavras de Jesus são aceitas ou rejeitadas. Desta forma, a história é negada e a possibilidade de significado outro é encerrada.

Do ponto de vista literário, a interpretação alegórica priva a história de seu enredo, pois a identificação de certos pontos fixos de referência muda o foco de fluxo dinâmico de eventos e experiências para uma série estática de figuras ou ideias. A parábola do semeador, portanto, torna-se uma avaliação de quatro tipos de ouvinte típico, em vez de uma narrativa que se move de uma experiência de semear e colher para outra.

Da mesma forma, a parábola do “filho pródigo” (Lc 15,11-32) torna-se uma representação das atitudes sustentadas por Deus, os fariseus e os pecadores, ao invés de uma narrativa com sua própria dinâmica e enredo em que as escolhas são feitas e as consequências colhidas. Tal como descreve Fitzmyer (1986, p. 675):

Como parte do Evangelho segundo Lucas, e nessa colocação específica, a parábola apresenta o pai como símbolo do próprio amor de Deus. Um amor, uma misericórdia incondicional, aberta, ilimitada, que se derrama não só sobre o pecador arrependido —o filho mais novo—, mas também sobre o crítico intransigente —o filho mais velho, obstinado em sua incompreensão.

A parábola é, ao mesmo tempo, uma esplêndida caracterização da mensagem salvífica de Jesus, o grande pregador do Reino. Se alguma coisa está clara na mentalidade de Lucas, é sua insistência na magnanimidade de Deus, especialmente quando se trata de abrir as portas do Reino para um pecador arrependido. [...] O próprio Jesus o anunciará mais tarde: “O Filho do homem veio buscar e salvar o que se havia perdido” (Lc 19,10). Nada poderá separá-lo de sua missão, muito menos a atitude de quem prefere permanecer entrincheirado em sua concepção pessoal de justiça e fidelidade, em vez de se unir, com coração alegre e aberto, à celebração do amor, à festa da compreensão, à aceitação do perdido que volta ao pai.

No mais, a interpretação alegórica do ângulo histórico e sociológico, remove a história de seu original contexto social (SCHOTTROFF, 2006, p. 90), e é nesta conexão que podemos observar muitas interpretações das parábolas, e não apenas como alegóricas, mas teológicas, afirmando que a figura de Deus é lida no que é essencialmente pretendido, como representações de questões sociais no contexto de Jesus.

Para exemplificar, ao analisar a mesma parábola, Schottroff (2006, p. 144) seleciona o exemplo e observa o pai em Lucas 15,11-32, do qual o “seu amor é magnífico, mas não rompe as relações terrenas, nem mesmo as relações de poder de uma família patriarcal. Ele não encarna nem a ordem divina nem o ideal de um sábio generoso”. Deste modo, é preciso procurar a crítica das relações de propriedade e família que essa história assume em outro lugar em Lucas.

Da mesma forma, não se pode olhar apenas por uma só perspectiva, mas é preciso que as parábolas se tornem, então, afirmações teológicas ao invés de narrações sobre acontecimentos humanos, proprietários de terras, pastores, reis e juízes por causa da tendência de igualar a figura de autoridade masculina na narrativa com o transcendente, mesmo que as ações desse personagem sugerem que Deus é tolo (Lc 16,18) ou violento (Lc 20,9-16) ou injusto e desagradável (Lc 18,2-5).

Junto com essas críticas, correm também os perigos da subjetividade, anacronismo (HARGREAVES, 1977, p. 263) e superelaboração (JEREMIAS 1986, p. 19), todos os quais são evidentes no exemplo de Santo Agostinho, citado acima. No entanto, embora muitos estudiosos estão cada vez mais cautelosos com as armadilhas de interações alegóricas, é possível levantar questões importantes.

Um ponto que não pode ser descartado levemente é a presença de leituras alegóricas. Como exemplos, duas das principais figuras do século XX, que



fazem uma leitura crítica das parábolas: Dodd (1961) e Jeremias (1986), os quais abraçam a busca de Jülicher (1899) por um significado metafórico único para cada parábola, mas que, no entanto, entendem que:

The interpretation of the parables is another matter. Here there is no general agreement. In the traditional teaching of the Church for centuries, they were treated, as allegories, in which each term stood as a cryptogram for an idea, so that the whole had to be de-coded term by term. A famous example is Augustine's interpretation of the parable of the Good Samaritan (JÜLICHER *Apud* DODD, 1961, p. 13).

Tomadas em conjunto, essas críticas e a defesa da alegoria esclarecem duas de suas principais características. Primeiro são os múltiplos pontos de referência entre a história e interpretação e, segundo, é a direção da transferência de significado, referente à parábola como um inevitável rebaixamento do impacto e da liberdade da narrativa. É como se a solução fosse já conhecida, tornando a questão redundante.

Por seu lado e de certo modo, uma alegoria contém múltiplos sentidos, que deliberadamente equiparam numerosos objetos, pessoas e ações com outras coisas fora do texto alegórico. Assim, uma alegoria realmente representa muitas coisas diferentes disfarçadas de outras coisas.

Ao abordar sobre a alegoria como forma de interpretação, Kistemaker (1992, p. 21) afirma que a igreja primitiva, em particular os pais da igreja, começaram a encontrar “significados ocultos nas parábolas de Jesus” e conseqüentemente o resultado disso foram as interpretações alegóricas que perduraram “até meados do século XIX”. Mas ao longo do último século, leituras alegóricas de parábolas foram severamente questionadas por muitos estudiosos.

Uma das mais notáveis, a de Santo Agostinho (*apud* DODD, 1976, p. 13-14), descreveu a parábola do Samaritano (Lc 10:30-35), da qual o homem ferido é considerado Adão; Jerusalém é equiparada à cidade celestial; os ladrões são o diabo; o padre e Levita representam a lei do Antigo Testamento; o Samaritano é Cristo; a pousada representa a igreja e o hospedeiro é o apóstolo Paulo. Assim, o autor utilizou-se dos aspectos tipológicos e comparativos.

Tal alegoria é estranha às parábolas de Jesus e, a fim de neutralizá-la, Bittencourt (1969, p. 52) propõe que cada parábola contém apenas um ponto de referência e que este é um ponto moral com uma ampla aplicação, que tem por característica principal o fato de “possuir uma e uma só aplicação”.

Embora Jülicher (1899)<sup>10</sup> tenha sido criticado, com base no fato de que sua moral reflete o protestantismo alemão do século XIX, em vez do judaísmo do primeiro século e porque ele parece se basear muito em Aristóteles, colocando Jesus em ação em uma antiga sala de aula da Grécia, sua contribuição, no entanto, conseguiu formar uma perspectiva muito mais crítica sobre a natureza da alegoria:

Foi o grande mérito de Adolph Jülicher, em sua obra “Die Gleichnisreden Jesu” (1899-1910) que ele aplicou uma crítica profunda a esse método, [...] a Alegoria [...] e mostrou, não que a interpretação alegórica seja neste ou naquele caso exagerada ou fantasiosa, mas que as parábolas em geral não admitem de modo algum esse método, e que as tentativas dos próprios evangelistas de aplicá-lo repousam sobre um mal-entendido (JÜLICHER *apud* DODD, 1961, p. 14).

Deste modo, pode-se dizer que, as alegorias também são maneiras de abordagem das parábolas, tal como foi realizada ao longo da história humana. No entanto, para esta pesquisa, objetivaremos fazer uma análise hermenêutica que se distancia da alegoria das parábolas de Lucas 10, 30-35 e Lucas 16, 1-8, que se distancia da alegórica, visto que tal método, menos se adequa à aproximação das Escrituras.

O último século testemunhou dois movimentos específicos no que diz respeito à compreensão das parábolas como metáfora. É o que nós iremos observar a partir de agora.

O primeiro movimento veio como uma resposta ao que Jülicher (*apud* 1899) percebeu na alegorização exagerada das narrativas. Seu objetivo principal era substituir múltiplas correspondências, entre pessoas e objetos dentro da narrativa, e pessoas e objetos fora da mesma, com um ponto de referência, cada parábola evocando um significado que equivale a um princípio moral universal, tal como apresentado por Kant (2002, p. 52), na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”.

O que veremos a seguir, apresenta a quebra de paradigma interpretativo. A busca por se distanciar da alegoria, como uma forma de propor algo que desestimule o uso dela nos processos de interpretação a partir da analogia mediante o sentido proposto pelo uso na metáfora.

---

<sup>10</sup> Todas as referências a Jülicher (1899) são releituras a partir de Dood (1961). Todavia, é preciso lembrar que “desde A. Jülicher, os estudiosos têm discutido calorosamente sobre a relação, sobretudo, entre a parábola, a alegoria, a comparação e a metáfora. Jülicher aproximou, de um lado, a comparação e a parábola, de outro, a metáfora e a alegoria” (BERGER, 1998, p. 40)

No que diz respeito à metáfora e fazendo uma diferenciação dos símbolos, Croatto (2001, p. 92-93) afirma que “a metáfora é uma comparação”. O autor apresenta o seguinte exemplo: “Ao dizer ‘este guerreiro é um leão’, não imagino um leão lutando com sua presa, mas penso em tal indivíduo e na ideia claramente aludida de força, objeto de uma experiência anterior” (CROATTO, 2001, p. 92).

A parábola do Administrador (Lc 16,1-8), por exemplo, parece preocupar-se com a sabedoria presente garantindo um futuro positivo. Jeremias (1986, p. 176) segue esta abordagem metafórica de um ponto, mas rejeitam a noção de uma moral, substituindo-a, em vez disso, pela busca de um significado na história particular do contexto de Jesus e baseando-se na ferramenta da crítica das formas para esse fim.

Para eles as parábolas são metáforas para o reino de Deus, como ele é entendido na vida de Jesus. Embora Jülicher (*apud* DODD, 1961) e Jeremias (1986) tenham feito grandes contribuições para a pesquisa das parábolas, algumas questões relacionadas às abordagens, de um ponto, requerem atenção. O primeiro é que, alguns autores propõem pontos de vistas distintos. Além disso, tal multiplicidade de olhares para a mesma parábola, sempre será uma resposta definidora da personalidade e do contexto social do intérprete.

A segunda questão é que, de forma não diferente da alegoria, a identificação de um único ponto abrangente, tende a tomar a própria narrativa bíblica redundante, pois, uma vez que o significado foi identificado, a transferência do significado, ocorre na direção do referente à narrativa. Se as experiências refletidas por meio da parábola do rico e o Lázaro (Lc 16, 19-31) “tratam de inculcar um sentimento de alegria no sofrimento e de medo no prazer” (JÜLICHER *apud* 1899, p. 638) então, não há mais necessidade da narrativa.

Já o segundo movimento na leitura de parábolas como metáfora tomou uma direção bastante diferente e desenvolvida, a partir do trabalho de Dupont (1980, p. 10) sobre o significado de linguagem como evento de linguagem, sobre linguagem como performativa, como possuidora do potencial de ter um impacto criativo para com seus ouvintes.

Assim, contar uma parábola torna possível uma mudança de percepção ou orientação, e disso, emerge uma nova definição de metáfora, apontando não para algo já conhecido, mas criando um novo significado, à medida que o ouvinte participa dele, através de uma força persuasiva, a qual é uma “força de pressão de

uma argumentação lógica à qual não é possível, dentro da razão, subtrair-se” (DUPONT, 1980, p. 59).

Uma verdadeira metáfora é mais do que um sinal (CROATTO, 2001, 91), é uma portadora da realidade a que se refere. O ouvinte não apenas aprende sobre a realidade, ele participa dela e é invadido por ela. Aqui está o poder e sua finalidade no discurso de Jesus, o qual teve o caráter de instrução e ideias, através de convincente imaginação e poder de transformação.

Miranda (1984, p. 205) também enfatiza a noção de ‘extemporaneidade’. Ele descreve as parábolas como poéticas, em que o propósito da metáfora não é ocultar ou ornamentar ou mesmo ilustrar, já que nada de novo está sendo oferecido ao ouvinte nesses casos. Para Miranda (1984, p. 47), a chave é a participação, pois é no envolvimento com a parábola que ela ganha vida:

Sendo a parábola criada na hora, não pode conter todos os característicos de um argumento lógico, nem todas as feições de uma forma literária. Na realidade, a parábola não é argumento, mas ilustração. Apesar disto, não há nenhum outro contador de parábolas que se iguale a Jesus na simplicidade, beleza e profundidade.

Engajar-se com a parábola é entrar em uma jornada para o desconhecido, não para o que é já percebido e compreendido. Portanto, as metáforas funcionam em termos de criação de participação, com o resultado de que a participação precede a informação.

Como, então, a metáfora envolve o ouvinte e abre novas perspectivas de compreensão? A chave para isso está na justaposição do cotidiano com o estranho, provocando choque nos ouvintes, levando-os a uma nova percepção de realidade. Em suma, as parábolas como peças da cotidianidade, contêm uma ‘virada’ inesperada, que parece um lugar comum para uma nova visão da realidade (SCHOTTROFF, 2006). Isso fica mais claro na parábola do Samaritano (Lc 10, 30-35), onde o choque surge da ruptura da atitude convencional cotidiana com relação aos Samaritanos, através de uma resposta generosa do inimigo. Nessa perspectiva, a própria parábola permanece indispensável.

Esta discussão de alegoria e metáfora demonstra que, no geral, estudiosos das parábolas as interpretam como termos de linguagem figurativa, sendo que o leitor deve olhar através de si, para algum significado além, em vez de considerar, cuidadosamente, o conteúdo da narrativa.

Sendo assim, a relação entre parábola e metáfora ajuda a compreender a interpretação das parábolas pois traz elementos de análise descritivos que fogem da tradicional alegoria e permitem contextualizar as informações contidas na parábola com o contexto histórico e social da comunidade.

#### 1.2.4 O Conteúdo Central das Parábolas de Lucas

Como foi observado, o termo 'parábola' sugere que uma coisa está sendo colocada ao lado de um sentido profundo. O uso de alegoria e metáfora coincide claramente com uma comparação ou compreensão referencial do gênero literário e do que referente é geralmente identificado como o reino da Deus.

O conceito de Reino de Deus, já observado por Goppelt (2002, p. 81), ao qual apresentamos acima, nos leva a adentrar no contexto de Lucas, mas junto trazer toda a construção dos sinóticos.

Richter Reimer e Reimer (2008, p. 857) definem o conceito comparando-o às parábolas, afirmando que “as parábolas são o lugar preferido de Jesus para falar sobre o Reino de Deus”, do qual Jesus utiliza-se deste gênero literário para apresentar os princípios acerca do Reino de Deus.

Podemos afirmar que o 'reino de Deus' é um conceito social desenvolvido nos primórdios do discurso de Jesus, sendo que no presente é “apenas a preparação individual para ele e a participação nele, até que Deus decida trazer o reino à terra. Pode-se dizer, é claro, que os indivíduos que estavam se preparando para o reino de Deus influenciaram a sociedade” (SANDERS, 1993, P. 170) a sua volta, através Dentro desta forma, as histórias do passado informam o presente das mudanças de paradigmas sociais, a exemplo do senso de equidade e das práticas de justiça presentes nos movimentos cristãos originários.

As parábolas analisadas nesta tese, embora não apresentem de modo explícito a expressão “Reino de Deus”, trazem em sua bagagem o escopo da expressão ao absorver a relação da presença do reino de Deus nas ações propostas por elas.

Goppelt (2002, p. 134) observa que a presença do Reino de Deus na terra relaciona-se diretamente com a “vontade positiva de Deus”, não estando ligada à regras e leis; e que “a exigência do amor não necessita de formulações

determinadas; o exemplo do bom samaritano mostra que o homem pode e deve saber o que tem que fazer”.

Portanto, as parábolas analisadas ocupam-se com o Reino de Deus, quando buscam balizar as ações humanas na terra com as esperadas e comparadas às ações existentes no reino divino.

Podemos mostrar que, não apenas as parábolas se referem explicitamente ao Reino de Deus, mas sustentam essa ideia, e que um estudo das parábolas lança uma importante luz sobre seu significado (DODD, 1961 p. 28). Muitos seguiram os passos de Dodd (1961), mas isso leva a uma outra questão: como será que o reino de Deus é entendido? O uso que ele faz da palavra ideia para descrever o reino de Deus é um ponto de partida útil, uma vez que para Dodd (1961) e Jeremias (1986), o reino de Deus é um conceito identificado em termos de um evento escatológico presente na pessoa de Jesus.

Para Dodd (1961, p. 264), o reino de Deus é escatologia realizada, enquanto para Jeremias é um evento em processo, ‘agora e ainda não’. A dificuldade com tal visão ideativa, no entanto, reside em não ser capaz de defini-la numa ideia ou em um conceito específico.

O reino está no futuro iminente, é uma realidade presente e uma esperança concreta para o futuro de Israel. Ele é uma realidade espiritual, sendo recebido e inserido, mesmo que não tenhamos sinais evidentes de sua chegada. Isto é o resultado da atividade de Deus que pode ser afetado pela atividade humana:

Jesus falava sobre ele como uma realidade conhecida, que está próxima e já presente na realidade histórica e nas pessoas, mas que também ainda continua aberta para o futuro. Muitas parábolas apresentam aspectos importantes desta realidade. (RICHTER REIMER; REIMER, 2008, P. 857)

O problema de relacionar as parábolas a um conceito ideal do reino de Deus é que isso leva a tentativas de encaixar a interpretação em uma noção abrangente do geral ensino de Jesus. Na verdade, é revelador o fato de Dodd (1961, p. 28) admitir que acha impossível encontrar uma conexão entre uma parábola e a ideia do reino de Deus.

Uma alternativa para entender o reino como conceito é vê-lo como um símbolo, um movimento feito por Perrin (1976, p. 29-32), baseando-se na definição de um símbolo, que em geral, é um elemento relativamente estável e repetível da experiência perceptual, representando algum significado maior ou conjunto de

significados, que não podem ser dados ou não totalmente dados na própria experiência perceptiva.

Assim, há a distinção entre símbolos, que têm uma relação com o que eles simbolizam, e símbolos tensos, cujo significado não pode ser exaurido por um único referente. Perrin considera o reino de Deus um símbolo tenso que não pode ser amarrado a nenhum significado específico ou ideia particular (PERRIN, 1976, p. 30-31), e Scott se baseia nisso em relação às parábolas (SCOTT, 1989, p. 11-17).

Reconhecendo que Jesus não define o reino de Deus em discursivas linguagens, mas conta histórias em vez disso, histórias que Scott lê como metáforas, as parábolas tornam-se assim, um meio de definir o que o reino de Deus pode ser. O símbolo, no caso, o reino de Deus, serve para qualificar as parábolas, um ponto que Scott assume de Ricoeur (*apud* BLEICHER 1980 p. 119s), em que é o reino de Deus que torna as parábolas religiosas (SCOTT, 1989, p. 62).

Crossan (1992) também afirma que as parábolas são sobre o reino de Deus, vendo-as como uma expressão da própria experiência de Deus de Jesus. Neles Jesus está comunicando sua experiência de Deus de uma forma profética, que entende a escatologia, não em termos de um evento, passado ou futuro, mas como um desafio permanente para o mundo.

A interpretação de Crossan (1992) das parábolas, sem dúvida dá uma contribuição significativa para a pesquisa de parábolas, mas ele se expõe à crítica de interpretar as parábolas dentro de seu padrão e compreensão do reino, ou seja, a trajetória Advento - Reversão - Ação<sup>11</sup>, e achados em conflito com a compreensão do símbolo como tenso.

A exemplo, e fugindo um pouco do contexto lucano, a parábola do tesouro (Mateus 13:44) fornece um bom exemplo dessa tensão, pois Crossan vê nele seu padrão triplo, que é precisamente o que ele deseja ver nele. Ao fazer isso, ele ignora perguntas sobre a moralidade de esconder e depois tomar posse de um tesouro que pertence a outra pessoa, enquanto Scott, por outro lado, explora as questões

---

<sup>11</sup> É comum entre a comunidade cristã, pensar a vida de Jesus de maneira linear, tal como descreve o texto bíblico: nascimento em Belém, vida pública, os embates sócio religiosos, e, por fim, a morte e ressurreição. Dentro deste contexto, estão inseridas as parábolas. Segundo Snodgrass (2010, p. 41-42) Crossan pensa de maneira distinta. Para ele, “considera que todos os quatro eram, originalmente, parábolas de inversão para enfatizar que o Reino traz inversão, mas se transformaram em injunções morais pela tradição. Por exemplo, na opinião de Crossan, o Samaritano, no nível literal, faz com que o mundo do ouvinte seja posto de cabeça para baixo e o tema da metáfora é que o Reino irrompe abruptamente na consciência das pessoas e exige delas uma inversão de valores”.

relacionadas às demandas éticas da situação, e assim abre um debate sobre escolha, decisões e o reino de Deus (SCOTT, 1989, p. 54).

Considerando que Scott (1989) examina a história de perto, a fim de chegar a uma visão sobre o que o reino de Deus quer dizer, já que Crossan (1992) conceitua o contrário. Para ele, o reino é sobre o mundo ser virado de cabeça para baixo, e a parábola do tesouro ilustra isso. Essas compreensões do reino de Deus, como conceito, como símbolo ou como existencial desafio todos têm um foco principalmente religioso.

Em contraste com isso, Schottroff (2006) e Malina (2001) se preocupam em fornecer uma perspectiva mais sociopolítica. Schottroff (2006, p. 86-89) chama a atenção para as maneiras pelas quais as metáforas presentes nas parábolas tendem a perder sua concretude no curso de uma interpretação eclesiológica, que substitui o “evangelho aos pobres” pela demanda por “obediência à autoridade”.

De acordo com Schottroff (2006, p. 120), um dos meios de realizar esta inversão da intenção autoral é identificar as figuras de autoridade nas parábolas com Deus, que exige punição sobre o desobediente, um processo pelo qual potencialmente histórias libertadoras para os pobres e oprimidos tornam-se um meio de controle para os poderosos.

A compreensão mais moderna das parábolas, portanto, tem seu foco no significado essencial de sua interpretação, ainda vê a narrativa como instrumental, para vislumbrar e apreender uma nova realidade, defendendo abordagens não figurativas

Em relação à parábola do bom samaritano, o exegeta deveria se familiarizar com a origem, a classe social e a religião dos samaritanos, com as funções, ofício e residência do sacerdote levita; com a topografia da área entre Jerusalém e Jericó; e com o conceito judaico de boa vizinhança [...]. Assim, o intérprete apreende a razão por que Jesus contou essa história e compreende a lição que Jesus procurou transmitir através da parábola (KISTEMAKER, 1992, p. 24).

O autor das parábolas não nega categoricamente que a linguagem figurativa possa ser o referencial, mas argumenta que tais referenciais devem vir de dentro do próprio texto (SCHOTTROFF, 2006). Ele descarta os quadros comparativos e as interpretações, sustentando que, só porque uma parábola é introduzida com as palavras “o reino de Deus é como...”, não significa que a intenção original era usar linguagem figurativa para descrever a natureza do reino.



Nesse sentido, as narrativas são projetadas para atrair os leitores para o mundo da parábola, em ordem que ressoe com eles e evoque uma resposta. Para nós, hoje, isso é conseguido por exploração cuidadosa e deliberada de cada linha da trama e procurando compreendê-la inicialmente em termos de seu contexto palestino do primeiro século, antes de responder demandas atuais. Desta forma, é possível reunir os dois significados originais plausíveis e uma interpretação muito mais ampla para hoje, embora as parábolas sejam narrativas que deixem entrever a sociedade palestina no primeiro século, que se concentram diretamente nas questões políticas e socioeconômicas da época.

As parábolas são histórias em que os ouvintes veem refletidas suas próprias condições sociais diante da opressão, produzindo um processo de conscientização e empoderamento dos pobres. De forma semelhante à obra de Paulo Freire do século XX<sup>12</sup>, nos faz refletir as condições sociais das quais as pessoas são submetidas e como o ensino, que no caso bíblico é representado pela parábola, pode de fato transformar realidades.

As parábolas, então, não são sobre noções espirituais do reino de Deus, mas sobre a realidade de viver em um contexto social opressor. As contribuições de Stegemann e Stegemann (2004, p. 122) oferecem, indiretamente, uma forma não metafórica de abordar as parábolas, quando apresentam uma “interpretação sociológica do conflito”. Para eles, as parábolas não propõem uma imagem ou conceito já definido, como é o caso da visão de Dodd e de Jeremias acerca do reino de Deus, nem a criação de uma nova compreensão do reino de Deus como alguma experiência religiosa.

Em vez disso, as parábolas são um meio de retratar a vida das pessoas para elas, de modo que entendam sua própria experiência com maior clareza, criticidade e propósito, concentrando-se no tema socioeconômico, evidente na história social da Palestina, considerando-se que “fatores socioeconômicos e políticos influenciaram

---

<sup>12</sup> O livro *Pedagogia do Oprimido* é uma obra do escritor brasileiro Paulo Freire, no qual desenvolve uma pedagogia voltada para a classe oprimida. De modo que esta classe consiga a sua emancipação em torno do pensamento crítico, entendendo a sua real condição social e possa lutar por melhores condições sociais. Não obstante, *Pedagogia do Oprimido* problematiza dois tipos de educação, sendo uma a educação bancária, e a outra a educação problematizadora, como duas correntes educacionais que possuem objetivos distintos, tendo na educação bancária um foco maior em manter a hegemonia de classe. Isto é, manter a relação entre opressores e oprimidos, enquanto a problematizadora e libertadora tem como finalidade, a construção de uma sociedade mais crítica, mais igualitária e menos opressora (FREIRE, 2017).

principalmente a *formação de grupos* na terra de Israel, exercendo, porém, diferentes graus de influência” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 123).

Schottroff (2006, p. 128) nos apresenta a definição de parábola como uma narrativa repleta de figuras metafóricas, mas ela também afirma que existem especificidades históricas, que refletem na vivência e no cotidiano das pessoas que se encontravam no ambiente em que foram proferidas as parábolas.

As parábolas tratam acerca de diversas implicações sociais existentes entre os palestinos do primeiro século. Não é, portanto, que as parábolas sejam totalmente não referenciais, mas trata-se de destacar que elas se referem à realidade da experiência vivida em um mundo social existente, ao invés de algum preceito moral ou conceito religioso. Assim, as parábolas fazem referência ao que é conhecido, mas o que é talvez não totalmente reconhecido ou apreciado, ao invés do que não é conhecido. O debate sobre a linguagem figurativa e não figurativa convida a uma investigação mais aprofundada sobre o que está sendo referenciado nas parábolas, para as quais a atenção agora se volta.

Assim, entende-se que as parábolas possuem poder e que devemos considerar, em todo caso, que se assemelham ao poder e “a visão que Jesus tem é a da cura do povo, que começa com os mais miseráveis, os pobres, os enfermos, com aqueles que são tratados como pecadoras e pecadores” (SCHOTTROFF, 2007, p. 177), mas que precisam de cuidado e de oportunidades.

### 1.3 O LÓCUS HERMENÊUTICO E METODOLÓGICO DAS PARÁBOLAS

Há uma razão para buscar esse realismo das parábolas de Jesus, e esta se baseia numa convicção de que não há mera analogia nas parábolas, mas sim uma afinidade interna entre a ordem natural e a ordem espiritual; ou como poderíamos colocar na linguagem de parábolas em si, o Reino de Deus é intrinsecamente como o processo da natureza e da vida cotidiana das pessoas. Neste aspecto, Richter Reimer (2016, p. 49), na sua análise do *Magnificat de Maria no Magnificat de Lutero*, apresenta uma interpretação não alegórica da seguinte forma:

participando das discussões e dos estudos acadêmico-científicos renascentistas, em que o início de observações textuais críticas forneceram ao senso literal da interpretação uma importante contribuição, no sentido de desenvolver, nele mesmo, um duplo sentido, ou seja, “o verdadeiro sentido literal é, ele mesmo, o sentido espiritual” (EBELING, 1986, p. 251, Tradução Livre), Lutero apresentou, em seu *Magnificat*, análises lexicológicas significativas também para esse processo de construção hermenêutica. Na ênfase de uma exegese terminológica, buscando a compreensão acurada

dos termos e conceitos utilizados no grego, distanciou-se da leitura alegórica.

Dentro de uma interpretação profunda, podemos ver que as parábolas, portanto, não precisaram fugir da realidade cotidiana das pessoas, como a alegoria pretende apresentar, mas pelas verdades que a parábola deseja ensinar. Ela se aproxima da vivência social, não buscando um conteúdo pronto, mas foi através da vida que as realidades dos ouvintes serviram como subsídio para reconstrução em forma de parábola, nas vivências e experiências no cotidiano do seu público ouvinte. Sendo, portanto, uma leitura da sua comunidade através de parábolas.

### 1.3.1 Metodologia para Análise das Parábolas

A interpretação das parábolas levanta mais duas questões significativas. O que elas quiseram dizer em seu cenário original? E o que elas significam agora em contextos do século XXI? Isto tem sido, geralmente, o caso em que os intérpretes enfatizam uma ou outra dessas abordagens, por isso é importante revisar criticamente como estes dois aspectos foram tratados, a fim de informar a posição metodológica desta pesquisa.

Para esse fim e além dos demais princípios metodológicos, um olhar sociométrico contribui significativamente para a estrutura interpretativa das parábolas. Este princípio metodológico é entendido através de um

Consenso geral do que é a sociometria, pois, se há um território, um domínio de fenômenos, caracterizado e mantido coeso por certas propriedades dinâmicas que separam esse domínio totalmente de outros domínios, como uma questão de organização sistemática de descobertas, ferramentas e hipóteses (MORENO, 1943, p. 302).

Uma série de ditos e histórias dos evangelhos sinóticos é comumente considerada como parábolas, que na verdade, não recebem essa designação no próprio texto, um fato que muitas vezes é evidente nas narrativas do Evangelho de Lucas (10, 30-35; 11, 5-8; 14, 16-23; 16, 1-8a; 16, 19-31). A falta de tal título ou descrição, no entanto, não impediu que essas histórias fossem categorizadas de uma forma ou de outra como parábolas e, uma vez que muitas delas manifestam o mesmo tipo de estrutura que aquelas introduzidas no texto das parábolas.

Reconhecendo, então, que a palavra 'parábola' é usada no contexto de início das narrativas (Lc 15, 3; 18, 1; 18, 9; 19, 11; 20, 9) e, mais geralmente em se

referindo às histórias de Jesus, ela exigirá do pesquisador, algum exame e definição. “O termo grego ‘parábola’ compreende a preposição *pará*, que significa ‘lado a lado’ e *bállo* que significa ‘lançar, trazer ou colocar’” (COENEN, 2000, p. 1566).

A história do verbete foi associada, pela Septuaginta, com a expressão hebraica *māšāl*, sendo que

Na sua longa história, que passou da (1) fala popular, até (2) a linguagem da sabedoria e, mais tarde, à (3) fala profética, adquiriu um campo semântico muito extenso [...] [...] conseqüentemente, *māšāl* na linguagem popular significa, em primeiro lugar, um provérbio (*paroimia*), que frequentemente pode conter uma comparação (Ez 18:2; 1Sm 10,12; 24:14) [...] [...] mais tarde *māšāl* veio a ser um termo técnico entre os sábios, a significar um “ditado sábio”, rico em comparações (*paroimia* AT; cf. Pv 26:7, 9) (COENEN, 2000, p. 1568).

O termo sugere algum tipo de comparação, por meio da qual uma ideia ou tema são colocados lado a lado ou comparados com outro, sendo que a Investigação sobre os significados variados do hebraico *māšāl* mostram que eles denotam no Antigo Testamento uma grande variedade de formas figurativas formas de discurso, incluindo enigmas, provérbios, fábulas e símbolos (JEREMIAS, 1972, p. 20; SCOTT, 1989, p. 13).

Para entender o *locus* de significado das parábolas, esta análise foi realizada, primeiramente utilizando o método histórico-crítico e, em segundo lugar, através de posições mais crítico-literárias mediante o método semiótico. Além desses, e como citado acima, fizemos uso de uma técnica criada por Jacob Levy Moreno<sup>13</sup>, o método sociométrico<sup>14</sup>, que nos permite entender a organização dos espaços sociais nas parábolas.

Na busca pela origem, a abordagem histórico-crítica é sintetizada pela obra de Dodd (1961) e Jeremias (1986), que desenvolvem os *insights* de Jülicher e apropriando-se da crítica das formas, que eles estabeleceram na busca pelo *Sitz im Leben* das parábolas originais de Lucas.

<sup>13</sup> Para entender as origens do método sociométrico, buscamos em Granjeiro e Reis (2013) o entendimento de que “a técnica sociométrica foi criada pelo Romeno Jacob Levy Moreno, que sempre demonstrou interesse pela análise e medida das relações interpessoais. Nos EUA realizou estudos qualitativos e quantitativos das relações interindividuais com um grupo de prisioneiros, buscando classificar aqueles que já teriam intensificado seu processo de reabilitação. Realizou diversos sociogramas descrevendo as relações que ocorrem nas escolas entre jovens durante suas escolhas de líderes, para jogos entre outros”.

<sup>14</sup> Segundo seu precursor, “o estudo da sociedade chamado sociometria, deu a maior promessa de que uma medida pode ser desenvolvida para uma compreensão mais profunda da sociedade e uma chave para o tratamento de seus males” (MORENO, 1943, p. 299).

O método exegético histórico-crítico, descrito por Silva (2009, p. 29), como “um conjunto de propostas de leitura, com metodologias, pressupostos e critérios altamente elaborados ao longo de séculos”, possibilita um entendimento do texto sagrado que oferece ferramentas para maior aproximação do intérprete com o texto e seu redator.

Através do método semiótico podemos nos aventurar para além do *Sitz im Leben* de seus contextos do evangelho. Para Dodd (1961, p. 78) esse cenário é o desafio da chegada do reino na pessoa de Jesus, e valor da sua visão e habilidade na reconstrução é dado um peso considerável pela notável congruência.

O trabalho de Jeremias (1972), da mesma forma, é reconstrutivo, usando suas habilidades filológicas para forjar um caminho de volta à voz original de Jesus. Ao mesmo tempo, ele chama a atenção para os dez princípios a seguir, de transformação que ocorreu entre a narrativa original das parábolas e seu presente cenário na narrativa do Evangelho: tradução para o grego; mudanças representacionais na mudança para configurações helenísticas; embelezamento; a influência do Antigo Testamento e dos temas populares; o tronco de audiência; uso exortativo substituindo imediatismo escatológico; a influência da igreja com o atraso da parusia e uma perspectiva cada vez mais missionária; alegorização; a junção de parábolas; a configuração das parábolas em um secundário contexto na narrativa do Evangelho com estruturas textuais introdutórias e conclusões adicionais (JEREMIAS, 1972, p. 23).

Para Jeremias (1972, p. 38), o cenário original é um contexto de conflito entre Jesus e o clero de sua época. Crossan (1992) é um dos intérpretes, que concordava com o Jesus histórico em seu trabalho.

Crossan (1992) traz para a tarefa interpretativa, os aspectos literários das narrativas, ampliando assim a abordagem de Dodd (1961) e Jeremias (1986). Sua ênfase principal, entretanto, permanece em voltar ao Jesus histórico. Para ele é essencial que Jesus seja o autor das parábolas, compreendendo, como o faz, a experiência de Deus por Jesus (CROSSAN, 1992, p. 22), e todas as parábolas são trazidas sob o esquema de como é considerado Jesus por ter entendido o reino.

Na medida em que ele se afasta de uma interpretação mais exclusivamente religiosa e analisa as histórias em termos de ocupação da palestina do primeiro século e da colaboração entre os judeus e os romanos. É possível também fazer um paralelo com a perspectiva pedagógica de Paulo Freire (2017), Jesus é um

“pedagogo dos oprimidos”, levando as pessoas a uma consciência mais aguda de sua situação e da injustiça disso, e assim a interpretação surge como importante impacto do viés sociológico do método semiótico<sup>15</sup>.

Mais uma vez, como com Crossan (1992), Dodd (1961) e Jeremias (1986), há um tema abrangente que reúne as parábolas analisadas aqui, uma vez que de uma forma ou de outra, todas elas focam na exploração econômica e a necessidade de libertação.

O método histórico-crítico<sup>16</sup>, portanto, reconhece as diferenças consideráveis de tempo, lugar e cultura entre o leitor de hoje e o próprio público de Jesus, ajudando a diminuir os perigos do anacronismo. Além disso, as parábolas assim analisadas, fornecem *insight* sobre o Jesus histórico, auxiliando o desenvolvimento de uma maior compreensão dele e de sua obra.

Ao olhar para as parábolas de Jesus, percebemos, na medida em que observamos os elementos subversivos do ensino de Jesus, que nos ajuda a dar sentido para o texto, conforme Richter Reimer (2006, p. 91) entende, ao afirmar que

É necessário fazer uma acurada análise dos textos, das tradições e dos processos de interpretação dos mesmos. Neste sentido, o trabalho exegético e hermenêutico é exigência acadêmica e pastoral. Interpretar é uma arte árdua, séria e que deve ser cuidadosa e bem cuidada. Exegese é o trabalho para explicar o texto, aclarando palavras, situações e relações presentes, buscando compreendê-las no contexto em que foi elaborado.

Além disso, há de se levar em conta o desafio do método histórico-crítico em considerar os contextos históricos dos textos; o esforço de ampliar a abordagem histórica, para levar em consideração modelos sociológicos e culturais, permite uma perspectiva mais ampla, não apenas na Palestina do primeiro século como um todo,

---

<sup>15</sup> No capítulo “Methods of Collecting and Analyzing Empirical Materials”, do livro “Collecting and interpreting qualitative materials” (DENZIN; LINCOLN, 1998) temos a definição do método semiótico como “a ciência dos signos, forneceu um conjunto de pressupostos e conceitos que permitem a análise sistemática de sistemas simbólicos” (DENZIN; LINCOLN, 1998, p. 466), além do mais, nosso foco está relacionado ao contexto social, levando em consideração categorias sociais presentes nas parábolas, para tal, o método semiótico, em contexto social, pode ser uma ferramenta indispensável para a interpretação das parábolas. Assim, categorias sociais conversam com o método semiótico, como definido na afirmativa: “Os semiotistas sociais veem a vida social, a estrutura do grupo, as crenças, as práticas e o conteúdo das relações sociais como funcionalmente análogos às unidades que estruturam a linguagem” (DENZIN; LINCOLN, 1998, p. 466).

<sup>16</sup> Atendendo ao entendimento ao qual coloca o método como “um conjunto de propostas de leitura, com metodologias, pressupostos e critérios altamente elaborados ao longo de séculos” (SILVA, 2009, p.29). Este método contribui para uma análise diferenciada do texto, se comparada a outras formas de leituras, pois ela “distingue-se [...] de outras interpretações bíblicas pelo seu caráter mais científico, detalhado e aprofundado” (WEGNER, 1998, p. 11), contribuindo para aproximar o intérprete do *sitz im leben* do texto sagrado.

mas também das parábolas como elementos reveladores da forma como a sociedade e a cultura age diante das circunstâncias abordadas pelas parábolas.

Ao mesmo tempo, porém, uma série de críticas foi feita à abordagem histórica, conduzida inicialmente por Via (1967). Ele acredita que a própria natureza dos Evangelhos é não biográfica, o que significa que é impossível discernir o significado original ou a aplicação das parábolas. As reconstruções são muito hipotéticas para serem usadas como originais confiáveis, embora ela reconheça também que eles são inevitáveis, se o que está sendo buscado é o Jesus histórico.

Além disso, Via (1967) argumenta que a abordagem exclusivamente histórica ignora a natureza comum da humanidade ao longo dos séculos, embora possa estar assumindo também, muito para considerar a experiência humana como comum e universal ao longo do tempo e da cultura. Enquanto muitos aspectos da vida podem ser semelhantes ou mesmo iguais, pode haver grandes variações na forma como as pessoas de diferentes culturas se entendem.

A pesquisa antropológica sobre cultura, nas últimas décadas, realizada por Malina (2001), mostra que não é seguro assumir que Jesus e seus contemporâneos viram a si próprios, da mesma forma que os europeus de hoje os veem. Na verdade, estudos recentes sobre a autocompreensão de Jesus, sugerem que Jesus veria sua existência de uma maneira muito diferente de um indivíduo pós-industrial.

Via (1967, p. 22-23) também aponta o perigo de que, se lido historicamente, o texto possa acabar sem dizer nada para os dias atuais, com o resultado que o empreendimento se torna histórico, em vez de hermenêutico.

Esta é, sem dúvida, uma consequência potencial, mas não precisa ser necessariamente acaso. O exemplo de que, mais uma vez, ao se basear na ideia de Paulo Freire (2017), na obra intitulada “Pedagogia do Oprimido”, isso não apenas informa sua leitura das parábolas (VIA, 1967, p. 32), mas fornece *insights* que podem servir para conscientizar outras comunidades oprimidas de forma semelhante no mundo de hoje e, ao mesmo tempo, desafiar os opressores, sejam eles locais ou estrangeiros.

Se as parábolas de Jesus são consideradas, de alguma forma, declarações oficiais sobre como Deus vê o mundo ou sobre o que é certo e aceitável e o que é errado. Nesse sentido, as parábolas têm o poder de promover mudanças na cultura e sociedade, sobre o que é certo e errado.

Dentro desta forma, as histórias do passado informam o presente. Por fim, o foco histórico ignora as qualidades literárias estéticas das parábolas, que se perdem, uma vez que a ideia, mensagem ou o cenário da parábola são discernidos (VIA, 1967, p. 24).

Por enquanto, é suficiente indicar que esta não é uma crítica incomum (PERRIN, 1976, p. 106). Dois outros pontos devem ser feitos, além dos comentários apresentados, os quais têm a ver com a liberdade e individualidade das parábolas.

Em primeiro lugar, a abordagem histórica tende a limitar-se e, em seguida, interpretar as narrativas dentro de uma estrutura abrangente, como a compreensão de que o ensinamento de Jesus, seja esta sua visão do reino ou da sociedade, conseqüentemente, se enquadra no esquema do intérprete, o qual atua com um controle hermenêutico e não deixa as parábolas livres para serem entendidas de outra forma.

Em segundo lugar, a ênfase está em encontrar um ponto particular na narrativa, que se toma a declaração definitiva, em seu sentido e, portanto, o significado é novamente fechado, ao invés de ampliado.

À luz desses comentários sobre a busca pelo significado original, a atenção agora se volta para a consideração de uma perspectiva mais literária<sup>17</sup>. As parábolas são criações literárias, fato que tem sido cada vez mais reconhecido nos últimos tempos, como p.ex. Crossan (1991) referindo-se a eles como metáforas poéticas e Via (1967), como objetos estéticos.

As contribuições consideráveis no propósito e função da metáfora, como discutido acima, apontam para a importância das maneiras pelas quais a linguagem é usada na narrativa, a fim de criar significado e oferecer uma crítica da abordagem predominantemente histórica, mas procede a uma análise das parábolas como obras estéticas da arte que contém significado dentro de si.

Esta abordagem crítico-literária, com seu maior grau de foco no enredo e na caracterização significa que a narrativa, é lida como história com uma capacidade

---

<sup>17</sup> Para tal, olhamos o 'gênero' parábola através do método exegético da crítica literária, da qual aprenderemos a analisar o texto que estamos lendo com outros, em suas semelhanças, sendo que, "só podemos atingir o conteúdo de um texto por meio do próprio texto, que nos oferece inúmeras possibilidades de leitura em seus vocábulos, frases, repetições, figuras literárias, palavras-gancho, inclusões, quiasmos etc". (SILVA, 2009, p. 95)



aprimorada de “ressoar” com o leitor, resultando em um potencial maior para que a história seja percebida como relevante e aplicável aos dias de hoje.

Também cria a possibilidade e reconhece o valor de múltiplos pontos ou significados, como Tolbert (1979) mantém em sua sugestão, de que o intérprete se torna um criador no processo hermenêutico, na interpretação de uma parábola.

As preocupações do indivíduo intérprete (TOLBERT, 1979, p. 69) promovem o significado da história e do significado da existência. Ainda aqui, também reside a principal crítica da abordagem de Tolbert (1979), pois suas interpretações tendem simplesmente a reiterar leituras estabelecidas das parábolas.

Há na exegese uma oportunidade de não somente olhar para o contexto do gênero literário, mas também se debruçar nas características sócio históricas do texto, fazendo uma ponte entre passado e presente. Entretanto, outras questões relativas à existência surgiram, relacionadas à sobrevivência e exploração e à uma compreensão mais corporativa da humanidade e os problemas sistêmicos do mundo, que existem hoje, tanto quanto no primeiro século (SCHOTTROFF, 2006, p. 81-89).

Neste caso, conforme Schottroff (2006), as questões existenciais parecem diminuir ao invés de realçar o que o texto oferece. À luz desta discussão das principais questões relativas à interpretação da parábola, surge agora a questão da abordagem de análise proposta nesta tese.

### 1.3.2 Hermenêutica da Análise das Parábolas

Em termos de forma e conteúdo, as parábolas são entendidas como narrativas que justapõem a história à realidade, isto é, fornecem representações da vida real na Palestina do primeiro século que ressoam com o público, porque este pode reconhecer elementos da história como verdadeiros às suas próprias experiências e para a experiência de seus semelhantes, mulheres e homens.

Portanto, as parábolas não pretendem se expressar sobre alguma entidade teológica ou religiosa em particular, mas estão fundamentadas na vida cotidiana comum dos ouvintes e são projetadas para desafiar e encorajar o público a refletir, com atenção e reflexão, sobre sua própria existência e sobre a forma como o mundo funciona e, talvez, como pode ser transformado.

Então, uma vez que as parábolas são essencialmente histórias que convidam os ouvintes a discernir a verdade de sua própria situação e, uma vez que a própria natureza da história é algo aberto à interpretação, deve-se permitir que as narrativas fiquem livres de qualquer estrutura interpretativa, que pode fechar avenidas de pensamento.

Na análise das parábolas que aqui realizamos, o foco recai sobre o significado da parábola em si e não sobre os significados impostos pelo autor do Evangelho antes ou depois da sequência narrativa. No entanto, há reconhecimento da individualidade e da arte da composição do autor, de modo que não há busca pela estrutura de origem.

Em relação à questão da crítica histórica e crítica literária, e o que emerge da discussão sobre suas representações, entende-se que existe muito a ganhar com as abordagens da crítica histórica e literária. Para tanto, utilizaremos ambas perspectivas, para melhor esclarecer a nossa hipótese.

Com o objetivo de combinar uma análise histórico-crítica dos escritos e algumas categorias das ciências sociais, nomeadamente classes de contexto sócio-cultural, será utilizada a metodologia sociométrica, na qual “é possível determinar o grau de realidade das configurações sociais” (MORENO, 1943, p. 304)<sup>18</sup>, no que diz respeito à polivalência do contexto das parábolas em ambiente da palestina do primeiro século.

A intenção é permitir que o ambiente cultural proposto neste trabalho forme um ambiente adequado para interpretar as parábolas lucanas e, por sua vez, fazer uso do método hermenêutico social, como material para avaliar a adequação ou inadequação dos modelos de classe sociais onde cada parábola foi inserida e contextualizada.

Desta forma, o contexto cultural encontra-se em diálogo com o texto literário, sendo que aquele facilita uma abordagem anacrônica e não etnocêntrica das parábolas selecionadas em Lucas. Além disso, o texto literário serve como um meio de avaliar os modelos estereotipados, muitas vezes considerados como um ponto de partida para reflexão hermenêutica e ressignificar uma hermenêutica a atingir o

---

<sup>18</sup> A sociometria possibilitou a produção dos sociogramas desta pesquisa, estruturados para melhor entendimento das parábolas, pois “os sociogramas mostram uma concentração de escolha em poucos indivíduos que reduz gradualmente a quantidade de escolhas despendidas em relação ao resto dos indivíduos. A alegação é que este é um fenômeno natural encontrado em todos os grupos humanos, independentemente de sua determinação cultural. A alegação é que o efeito sociodinâmico está subjacente ao desenvolvimento da liderança e do isolamento” (MORENO, 1943, p. 305)

objetivo de transpor barreiras e construir pontes de significado e vivência religiosa, pois, sobre de Jesus, observamos que:

Sua proclamação do amor de Deus sem fronteiras, sua aceitação aos marginalizados e dos samaritanos, sua afirmação de que Deus justifica e aceita pecadores, a ausência da doutrina da eleição de Israel a partir de sua pregação central - todas essas coisas forneciam pontes de contato dentro de seu ministério para a missão aos gentios, que aconteceria posteriormente. (BORING, 2015, p. 157)

É importante, portanto, que desde o início haja clareza quanto à abordagem adotada na leitura das parábolas. Como resultado, o objetivo deste estudo é discutir uma série de pontos sociais, que são parte integrante da pesquisa de parábolas, de modo que as conclusões possam ser tiradas da relação uma abordagem profunda, e que esta abordagem pode ser situada no contexto mais amplo da parábola.

Sobre a questão do significado e da linguagem referencial, a análise realizada nesta tese levará em conta as diferentes compreensões, desde daqueles que tendem a descrever ou explorar alguma faceta do Reino de Deus, entendido como um princípio evolutivo (JÜLICHER, 1899); como experiência realizada no presente (DODD, 1961); como um estado parcialmente realizado a ser trazido para realização no futuro (Jeremias, 1972); como um conceito dado pela própria parábola, ou como uma sócio entidade política, em oposição ao governo de Roma (SCHOTTROFF, 2006; MALINA, 2001).

Em contraste com a noção de que as narrativas ilustram ou definem algum tipo de verdade religiosa, nesta tese é proposto que as parábolas são mais do que histórias sobre Deus e o reino de Deus: elas são representações, narrativas que examinam a maneira como as pessoas vivem em relação umas às outras, tanto no privado como também na esfera pública.

Para elucidar a categoria da representação, é necessário concordar com Richter Reimer (2021, p. 53) e entender que “a representação é portadora também do poder simbólico que mobiliza e controla a vida social através do ‘dizer’ e do ‘fazer crer’”, e a hermenêutica destas parábolas não se distancia deste poder simbólico.

As parábolas lidam com questões de comportamento esperado e inesperado, do grau que as pessoas respondem de forma convencional e não convencional e fazem perguntas às atitudes sociais predominantes. Isso não é marginalizar Deus e os religiosos, mas vê-los como elementos embutidos na sociedade junto com parentesco, política e economia (MALINA, 2001, p. 16).

A questão central é que Jesus proclama o reino de Deus, ao passo em que desafia os pressupostos e normas culturais de sua época. Uma parábola, então, se torna história de alguma situação social reconhecível no contexto da cultura da época, convidando assim a uma visão mais crítica daqueles acontecimentos.

Não se trata de analisar as parábolas como se fossem narrativas sobre uma história da salvação, a rejeição de Jesus e a vitória final de Deus, mas como um convite a refletir sobre a forma como um ato de violência humana (SCHOTTROFF, 2006) pode levar a uma série de crescentes eventos destrutivos e na aparente futilidade da rebelião pacífica.

Além disso, enfatiza as grandes diferenças que existem entre a configuração das histórias e a experiência do século XXI do leitor da sociedade pós-industrial de hoje, ajudando a superar qualquer tendência de ler o texto puramente à luz de um norte moderno.

Por outro lado, a análise literária inspira uma leitura atenta do enredo e dos personagens, e convida à perguntas sobre suas motivações e emoções e como eles veem o mundo e respondem a ele, atraindo os leitores de hoje para a história, para que eles também sintam os desafios e oportunidades.

Assim, essa pesquisa considera as parábolas do Evangelho de Lucas como narrativas de Jesus e da comunidade lucana, sob diferentes aspectos da vida na Palestina do primeiro século.

Elas não são lidas como alegorias que retratam algo diferente do conteúdo da história, nem se referem a alguma noção ou conceito do Reino de Deus, já e sempre predeterminado. Tanto as parábolas do Evangelho de Lucas, como as narrativas de Jesus e da comunidade lucana são artefatos históricos que revelam algo sobre a sociedade e a cultura daquela época e daquele lugar, e criações literárias, que encorajam o leitor a um encontro com o texto.

Assim, é possível afirmar que cada Evangelho entende as parábolas de uma maneira diferente e que os escritores dos evangelhos podem ser influenciadores da interpretação da narrativa para o leitor. É necessário esvaziar-se de seu caráter absoluto, gerando a necessidade de interpretação (JEREMIAS, 1986, p. 69). Aliás, cada texto, para tornar-se compreensível, carece de interpretação.

E, mesmo que pertençam à configuração original, o ponto é que os intérpretes estão fora da parábola e, se tomados como interpretações definitivas, restringem a liberdade da história significar qualquer outra coisa. Então, o intérprete

é confrontado com a decisão de, à luz da estrutura interpretativa, controlar a interpretação, dando alguma indicação de sobre o que a narrativa deve ser (SCHOTTROFF, 2006, p. 103-104) ou para separar a história do quadro, criando assim dúvida sobre ao que a parábola está realmente sendo comparada.

Scott (1989, p. 35-40) enfatiza corretamente a importância da oralidade inicial das histórias e, portanto, ele busca a reconstrução, não das palavras originais, mas da estrutura originária da parábola, que ele passa a empregar em suas próprias interpretações. Ele reconhece que as histórias teriam sido apresentadas em várias ocasiões e que, embora as palavras precisas podem ter mudado, a estrutura teria permanecido razoavelmente constante, ou seja, quando as parábolas do Evangelho de Lucas estão sendo lidas, elas são produções de Lucas.

A influência do escritor do evangelho reside não apenas nas estruturas interpretativas, mas na forma como Lucas executa a estrutura da parábola e, portanto, o leitor precisa estar ciente de que, desmontar a estrutura em torno de uma parábola não remove o próprio entendimento ou a leitura que Lucas fez dela.

O foco de Scott (1989) na oralidade e estruturas originárias é útil porque destaca o ponto que ficções, embora embutidas em um contexto, seja oral ou escrito, são de fato independentes de qualquer contexto específico.

Em oposição à preocupação de Jeremias com o *Sitz im Leben* em relação à controvérsia de Jesus com os fariseus, Scott (1989, p. 42) entende que haveria múltiplas recontagens de uma narrativa particular em diferentes contextos da vida de Jesus, em diferentes pós-contextos orais após a crucificação e mesmo em diferentes contextos escritos, como é claramente visto a partir das múltiplas atestações de certas parábolas em dois ou mais Evangelhos, incluindo o Evangelho de Tomé.

Contudo, a principal desvantagem, não da noção, mas de uma metodologia que usa uma estrutura originária para qualquer parábola, é que ela nega a diversidade e singularidade dos textos escritos como eles existem agora.

A redução de um mínimo denominador comum significa que a noção de um autor individual do Evangelho está perdida. Entretanto, para ser justo com Scott (1989), devemos destacar que, por diversas vezes, ele considera as atuações de diferentes autores na escrita do evangelho, mesmo que sua própria leitura se concentre na estrutura originária deles extraída.

Os quadros interpretativos, dos quais trataremos no próximo item, são desconectados por dois motivos: primeiro, porque há ocasiões em que eles parecem

entrar em conflito com a importância da própria narrativa e parece claramente ter sido adicionado para fins missiológicos ou eclesiológicos; segundo, porque a natureza da narrativa significa que é essencial permitir que ela se sustente e conte sua própria história.

O esforço não é para descontextualizar a parábola, mas para deslocá-la dos confins mais estreitos da religião e do significado eclesiológico, para entendê-la atentamente no contexto mais amplo da cultura e sociedade da Palestina do primeiro século.

Independentemente das diferenças na organização linguística, os textos que são denominados parábolas, apresentam características unificadoras que parecem justificar falar aqui de um “gênero” comum, contendo “narratividade”, “brevidade” e “metaforicidade” em uma narrativa curta de ficção, que são frequentemente designados como os critérios mais proeminentes das parábolas (CROSSAN, 1980, p. 5; SCOTT, 1989, p. 35).

De qualquer forma, no primeiro capítulo observamos muito do que se tem debatido acerca das parábolas para chegarmos ao entendimento de que é uma narrativa curta, ficcional, que está relacionada com a realidade conhecida, mas, por meio de sinais de transferência implícitos ou explícitos, faz entender que o significado da parábola deve ser diferenciado das palavras literais do texto.

Em sua estrutura de apelo, a parábola desafia o leitor<sup>19</sup> a realizar uma transferência metafórica de significado que é guiada por informações de contexto.

Uma parábola pode ser inventada, mas usando as palavras de Körtner (2001, p. 370-373, tradução livre), é uma “verdade inventada”. Aquilo que é narrado em parábolas poderia de fato ter acontecido dessa maneira. As parábolas possuem aspectos realistas, como retratados por Erlemann (1999, p. 75), ao designar como “pseudorealistas”. Desta forma, as parábolas são claramente diferentes das narrativas de ficções.

Exegeticamente falando, uma parábola aponta para uma afirmação que está fora do nível primário de significado<sup>20</sup>. Portanto, possui significado ‘transferido’ ou

---

<sup>19</sup> “Ou seja, para um texto já não é apenas a situação de sua origem que importa, mas também os interesses dos discípulos e da comunidade, que evidentemente ultrapassaram a situação inicial e fizeram do texto uma resposta típica, novamente utilizável. Além disso, um texto pode interessar aos ouvintes, mas pode também contrariá-los (BERGER, 1998, p. 15).

literalmente “metafórico”. Em outras palavras, uma transferência semântica de significado ocorre entre dois domínios diferentes de significado.

Assim, após a pesquisa acerca das parábolas, podemos afirmar que ela é ativa na interpretação, pois espera que o receptor construa o significado. Simultaneamente, está aberta à interpretação, porque a construção de sentido não é designada, mas sempre se dá de maneiras diferentes.

Elementos narrativos como perguntas retóricas, um final aberto, dentre outros elementos, pode especialmente evocar o processo de interpretação. Estes elementos impulsionam o leitor ou ouvinte a tomar uma posição, promovendo um *insight*, uma compreensão mais profunda ou até mesmo para a ação.

Para tal, propomos uma abordagem sociométrica, a fim de observar onde estão inseridas as parábolas, se em contextos narrativos mais amplos ou em discursos e argumentos que influenciam muito a constituição do sentido.

Esta abordagem consiste em um método de análise que utiliza medidas onde “é possível determinar o grau de realidade das configurações sociais” (MORENO, 1943, p. 304), o qual se organiza dentro de um quadro espacial, dispondo seus atores em posições de forma estratégica.

Nesta perspectiva, a relação de uma parábola com o contexto deve, portanto, ser vista como constitutiva. Os sinais de transferência, que apontam o caráter metafórico de uma parábola, bem como fornecem os impulsos para a compreensão que pré-estruturam a criação de sentido do texto, muitas vezes não se encontram exclusivamente na parábola em si.

Além disso, mesmo a situação de leitura, bem como o mundo do ambiente da comunicação, incluindo as tradições linguísticas comuns, são incluídos como contextos no processo hermenêutico e social, os quais nos propusemos a utilizar.

Portanto, ao introduzir e contextualizar as estruturas literárias do texto lucano, bem como as bases para a construção de uma parábola, iremos desenvolver uma análise exegética das parábolas em Lucas 10,30-35 e Lucas 16,1-8, no intuito de aprofundar o estudo acerca das estruturas sociais presentes nas parábolas.

---

<sup>20</sup> Nível presente no contexto dos cristãos e de suas comunidades, reunidas em várias cidades do império Romano, fora das terras da Palestina. Local ao qual o texto lucano foi preservado. Grupos que precisam ser categorizados de forma a diferenciá-los, sociologicamente, dos cristãos da Palestina, pois “a diferença ganha expressão linguística no fato de as designarmos de comunidades crentes em Cristo, enquanto que caracterizamos os grupos do seguimento de Jesus estabelecidos na terra de Israel como comunidades messiânicas” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 285).

## 2 ANÁLISE DAS PARÁBOLAS DE LUCAS 10,30-35 E LUCAS 16,1-8

Para compreender se há mérito em entender se a interpretação das parábolas pode relacionar-se diretamente com os contextos presentes no texto. Seguimos a proposição de Jeremias (1986, p. 12) ao afirmar que:

As parábolas de Jesus, tomadas como um todo, não apenas foram transmitidos com segurança, mas são também uma questão que não parece apresentar qualquer problema. Eles conduzem os ouvintes a um mundo que lhes é familiar; tudo é tão simples e claro que uma criança pode entender; tudo tão óbvio, que os ouvintes podem responder a cada vez: Sim, isso mesmo. No entanto, as parábolas nos apresentam um problema difícil: a descoberta de seu significado original.

Para encontrar este significado original, mencionado por Jeremias (1986, p. 12), foi que neste capítulo abordamos os procedimentos e fontes para a exegese das parábolas de Lucas 10,30-35 e Lucas 16,1-8, contando com análise dos textos, tradução e crítica textual, bem como fazendo a comparação entre as traduções. Ainda, esta seção conta com a análise de conteúdo, trazendo a perspectiva religiosa, social e histórico-social da parábola.

### 2.1 PROCEDIMENTOS UTILIZADOS PARA A EXEGESE DAS PARÁBOLAS DE LUCAS 10,30-35 E LUCAS 16,1-8

Uma contribuição observada nesta pesquisa, foi a de compreender os fatores propulsores da formulação das parábolas e as ações de preservação da identidade religiosa cristã através de práticas sociais inclusivas, ao entender que:

Jesus falou a homens de carne e sangue, a partir do momento para o momento. Cada uma de suas parábolas tem um lugar histórico determinado na sua vida. Tentar obtê-lo: eis a tarefa. O que Jesus quis dizer nesta ou naquela hora determinada? Como sua palavra repercutiu sobre os ouvintes? Vale a pena fazer estas questões, para – tanto quanto possível – chegarmos ao sentido original das parábolas de Jesus” (JEREMIAS, 1986, p. 15)

Para compreender as implicações que uma parábola pode ofertar, utilizaremos a análise exegética histórico-crítica dos textos de Lc 10,30-35 e Lc 16,1-8, iniciando pela crítica textual e literária para reconstruir as perspectivas histórica,



cultural, social, econômica e religiosa presentes no texto e, por fim, aplicarmos a análise sociométrica.

Primeiramente, analisamos o texto através da versão grega: o *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland 27th Edition, além de observar os Códices Sinaítico, Bizantino, Alexandrino e Vaticanus. Também foram analisadas as traduções existentes em português, sendo elas: Bíblia de Jerusalém, Almeida Revista e Atualizada e a Tradução Ecumênica da Bíblia.

Realizamos a comparação das três traduções no português e fizemos uma comparação dos cinco textos no grego, através de arquivos digitalizados e disponibilizados. Após as análises, fizemos uma tradução própria, tendo como critério as questões gramaticais e a proximidade da escrita com o período histórico da Bíblia.

Para realizar uma crítica textual, é preciso entender que “nem um único autógrafo de qualquer livro do Novo Testamento foi preservado” (KOESTER, 2005, p. 17) e, portanto, nos impossibilita uma análise totalmente objetiva. Ainda assim, podemos comparar as cópias mais confiáveis na busca de um consenso textual, como bem expressa Wegner (1998, p. 39), acerca da exegese, ao escrever que “sua tarefa consiste em determinar com a maior exatidão possível o texto grego que deverá servir de base para a tradução e a pesquisa posteriores”.

Sabendo que temos em mãos diversos textos reproduzidos por diversas pessoas em diversos lugares e durante vários períodos históricos, faremos uma busca textual aprofundada, levando em consideração a temporalidade dos documentos encontrados.

A análise foi realizada utilizando o “*Novum Testamentum Graece*” de Nestle-Aland 27th edição, “*Apparatus Criticus*” de Bárbara e Kurt Aland (1996) e, além destes, fizemos uso de quatro dos códices principais, sendo eles: Sinaítico, Alexandrino, Vaticanus e Bizantino.

O códice Sinaítico, descrito através do signo **Ⲛ**, é o mais antigo subsistente e o mais famoso de todos os manuscritos do Novo Testamento. Foi “descoberto por Constantine Tischendorf nos anos 1844 e 1853” (KOESTER, 2005, p. 27), “no mosteiro de Santa Catarina, junto ao monte Sinai” (ALAND; ALAND, 2013, p. 13) e é datado do quarto século depois de Cristo.

Outro códice analisado foi o Códice Alexandrino, que “também procede do Egito” (KOESTER, 2005, p. 27). O Códice “se encontrava na biblioteca do patriarca

de Alexandria” (ALAND; ALAND, 2013, p. 117) desde o século onze, mas posteriormente “foi levado ao Museu Britânico em 1628” (KOESTER, 2005, p. 27).

Já o códice Vaticanus, é descrito assim:

O Códice Vaticano, por exemplo, é um manuscrito do quarto século que, quase com certeza, continha originalmente toda a Bíblia grega.<sup>4</sup> Geralmente ele chamado de Códice B, mas tem também o número 03. Os unciais eram copiados sem qualquer espaço entre as palavras e frases. Esse tipo de escrita é chamada de *scriptio continua* (“escrita contínua”). (OMANSON, 2010, p. xiv)

Assim, neste trabalho, utilizaremos a letra B para designar a sua escrita.

Observa-se também o texto Bizantino, caracterizado “principalmente, pela harmonização de passagens entre os evangelhos e pelo polimento da linguagem” (WEGNER, 1998, p. 44). Representado pela sigla **Μ** que por sua vez “é o mais recente dos vários tipos de texto do NT e se caracteriza por sua tendência de ser completo e apresentar clareza de estilo” (OMANSON, 2010, p. xxiii). Portanto, processos de confluência e harmonização do texto foram aplicados para uma melhor e mais leve leitura do escrito.

## 2.2 A PARÁBOLA DO SAMARITANO (Lc 10,30-35)

Para essa análise da parábola do Samaritano, realizamos uma comparação dos cinco textos no grego. Após as análises, fizemos uma tradução própria, tendo com critério as questões gramaticais e a proximidade da escrita com o período histórico da Bíblia.

### 2.2.1 Tradução e Crítica Textual da Parábola do Samaritano (Lc 10,30-35)

- **Novum Testamentum Graece 27th Ed. de Lc 10,30-35**

<sup>30</sup> Ὑπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλήμ εἰς Ἱεριχὼν καὶ λησταῖς περιέπεσεν, οἱ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπήλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ. <sup>31</sup> κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεὺς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρήλθεν. <sup>32</sup> ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης [γενόμενος] κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρήλθεν. <sup>33</sup> Σαμαρίτης δὲ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ’ αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη, <sup>34</sup> καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. <sup>35</sup> καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν ἔδωκεν δύο δηνάρια τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν· ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὃ τι ἂν προσδαπανήσης ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἀποδώσω σοι.

- **Diferenças nas Cópias do Texto em Grego**

Sabendo que há diferenças nas fontes de pesquisa, desde uma subtração de determinada letra até palavras diferentes, serão levantadas aqui as principais divergências textuais encontradas, tendo como base o texto de Nestle-Aland 27th (1996) e aplicado aos códices Sinaítico, representado pelo  $\aleph$ , também o códice Alexandrino representado pelo A, além do Vaticano, representado por B e do Bizantino representado por  $\mathfrak{M}$ .<sup>21</sup>

No primeiro verso da perícopa, ao final do verso 30, tanto A quanto  $\aleph$ , apresentam um verbo no final do versículo, que não está presente nos demais textos, que é ‘τυγχάνοντα’, traduzido por “encontra-se”.

Continuando no verso 32, duas variantes saltam aos olhos nos textos A e  $\epsilon\mathfrak{M}$ , com a presença o verbo ‘γίνομαι’ em sua forma de particípio aoristo, escrito como ‘γενόμενος’, o qual refere-se ao levita do texto, designando alguém que ‘sempre foi’, no sentido de passar com frequência neste lugar. O texto de Nestle-Aland 27th (1996) traz esse verbo em parêntese, dando a entender que a expressão estava caindo em desuso pelos escribas até desaparecer nos manuscritos  $\aleph$  e B.

Os códices A e  $\mathfrak{M}$  concordam, mais uma vez, ao inserir o verbo no particípio aoristo ‘ἐξελθών’, no verso 35, entre ‘dia seguinte’ e ‘retirou’, a fim de descrever que o Samaritano estava saindo da hospedagem, informação que fica subentendida nos demais manuscritos gregos.

É importante perceber que os códices A e  $\mathfrak{M}$  comumente concordam entre si, e os demais, Nestle-Aland 27th,  $\aleph$  e B, concordam entre si, mas se diferem dos códices anteriores. A exemplo, a expressão no verso 35 ‘ἔδωκεν δύο δηνάρια’, ‘deu para o hospedeiro’, onde em A e  $\mathfrak{M}$  se inverte a escrita ‘δύο δηνάρια ἔδωκεν’.

- **Traduções Oficiais no Português de Lc 10,30-35**

Almeida Revista e Atualizada:

---

<sup>21</sup> Os manuscritos em grego, utilizados no processo de transmissão, são “os papiros, unciais, minúsculos e lecionários” dentre elas, os Unciais foram utilizados em nossa análise, estes são “manuscritos escritos sobre pergaminho, com letras maiúsculas, dos quais já se encontram catalogados mais de 300. Os mais antigos são do século IV” (WEGNER, 1998, p. 41)

<sup>30</sup>Jesus prosseguiu, dizendo: Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e veio a cair em mãos de salteadores, os quais, depois de tudo lhe roubarem e lhe causarem muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o semimorto. <sup>31</sup>Casualmente, descia um sacerdote por aquele mesmo caminho e, vendo-o, passou de largo. <sup>32</sup>Semelhantemente, um levita descia por aquele lugar e, vendo-o, também passou de largo. <sup>33</sup>Certo samaritano, que seguia o seu caminho, passou-lhe perto e, vendo-o, compadeceu-se dele. <sup>34</sup>E, chegando-se, pensou-lhe os ferimentos, aplicando-lhes óleo e vinho; e, colocando-o sobre o seu próprio animal, levou-o para uma hospedaria e tratou dele. <sup>35</sup>No dia seguinte, tirou dois denários e os entregou ao hospedeiro, dizendo: Cuida deste homem, e, se alguma coisa gastares a mais, eu to indenizarei quando voltar.

#### Bíblia de Jerusalém:

<sup>30</sup>Jesus retomou: "Um homem deseja de Jerusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se, deixando-o semimorto. <sup>31</sup>Casualmente, descia por esse caminho um sacerdote; viu-o e passou adiante. <sup>32</sup>Igualmente um levita, atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu. <sup>33</sup>Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. <sup>34</sup>Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria e dispensou-lhe cuidados. <sup>35</sup>No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo: 'Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei'.

#### Tradução Ecumênica da Bíblia:

<sup>30</sup>Jesus continuou: "Um homem descia de Jerusalém a Jericó, caiu nas mãos de bandidos que, tendo-o despojado e coberto de pancadas, foram-se embora e o abandonaram quase morto. <sup>31</sup>Aconteceu que um sacerdote descia por esse caminho; ele viu o homem e passou a boa distância. <sup>32</sup>Do mesmo modo um levita chegou a esse lugar; viu o homem e passou a boa distância. <sup>33</sup>Mas um samaritano que estava de viagem chegou perto do homem: ele o viu e tomou-se de compaixão. <sup>34</sup>Aproximou-se, atou-lhe as feridas, derramando nelas azeite e vinho, montou-o sobre a sua própria montaria, conduziu-o a uma hospedaria e cuidou dele. <sup>35</sup>No dia seguinte, tirando duas moedas de prata, deu-as ao hospedeiro e lhe disse: "Toma conta dele, e se gastares alguma coisa a mais, sou eu que te pagarei na minha volta"

### • **Diferenças nas Traduções Oficiais de Lucas 10,30-35**

Ao analisar as três traduções oficiais, encontramos pequenas variantes textuais, todavia algumas serão ressaltadas; no verso 30 tanto a RA quanto a TEB utilizam-se da expressão "cair em mãos", "caiu nas mãos", respectivamente,

enquanto a BJ não utiliza o substantivo “mãos”, o termo utilizado foi “meio”, o qual se aproxima da escrita grega, que possui o sentido de pessoas cercando o homem.

Ainda no verso 30, a segunda variante se apresenta na intensidade da violência sofrida pelo homem, a BJ utiliza o termo “espancado”, já a TEB insere “coberto de pancadas”, e na RA traduziu-se por “Ihe causarem muitos ferimentos”. Embora todos atendam a ideia, dentre eles, a TEB cumpre com a melhor tradução, devido o texto grego compreender “deitar sobre ele golpes/ferimentos”.

A BJ, no verso 31, utiliza a expressão “passou adiante”, para descrever a atitude do Sacerdote, enquanto a RA e a TEB se aproximam da escrita grega valendo-se dos termos “passou de largo” e “passou a boa distância”, pois na língua original o texto traz a ideia de se distanciar para atravessar a situação.

No verso 32 a BJ descrever a atitude do Levita, utilizando a expressão “proseguiu”, enquanto a RA e a TEB, novamente se aproximam da escrita grega valendo-se dos termos “passou de largo” e “passou a boa distância”, devido a língua original o texto repetir a mesma expressão do verso anterior.

Ao apresentar a ação do Samaritano o v. 33 é visto de forma diferente, tanto a BJ quanto a TEB fazem uso do termo “viagem”, o qual é mais próximo ao sentido no grego, pois a RA utiliza a frase “que seguia o seu caminho” para tentar trazer o mesmo sentido.

Quando o texto descreve o ato do Samaritano em cuidar dos ferimentos, no v. 34, tanto a BJ quanto a TEB, usam “cuidou” e “atou-lhe”, já a RA se distancia do grego ao traduzindo por “pensou-lhe”, possuindo um sentido mais subjetivo para a ação.

Ainda no mesmo verso, temos uma variante com relação à tradução da TEB, onde atribui o termo “montaria”, para o substantivo “animal” das traduções RA e BJ, esta sendo a expressão que mais se aproxima da escrita grega, quando entendemos que o texto traz o sentido de “animal de carga”.

A TEB, no v. 35, utiliza a expressão “moedas de prata”, diferentemente do que está descrito na escrita grega e que foi acertadamente traduzida nas versões Bj e RA por “denário”. Por último, no mesmo verso, quanto o Samaritano promete ressarcir o hospedeiro caso tenha algum prejuízo com o homem ferido, a RA se diferencia da TEB e BJ, pois estas utilizam o verbo no futuro “pagarei”, enquanto aquela traz a expressão “to indenizarei”, que traz certa distância da intencionalidade da palavra grega, pois a expressão jurídica está ligada à danos morais e materiais

causados ou lesados, mas no caso, o sentido sugerido pelas traduções TEB e BJ são mais apropriados pois informam que o pagamento ocorrerá após o retorno do Samaritano.

- **Tradução Utilizada no Decorrer da Tese**

Levando em consideração a cópia do texto grego e a análise feita das traduções oficiais em português, realizamos uma tradução própria, baseada nos aspectos centrais da tradução, dando a devida importância às questões gramaticais e socioculturais para definir qual conceito melhor se enquadra ao contexto geral da parábola. Segue:

<sup>30</sup>Continuou Jesus dizendo: “um certo homem descendo de Jerusalém para Jericó, caiu no cerco de salteadores, que roubaram e espancaram ele, estes partindo, deixaram-no quase morto, <sup>31</sup>Ocasionalmente, um sacerdote ao descer esse caminho, vendo-o, passou do lado oposto, <sup>32</sup>Do mesmo modo, um Levita desceu pelo mesmo lugar, ao vê-lo, passou do lado oposto, <sup>33</sup>Mas um Samaritano, que estava viajando, aproximando-se dele e vendo-o, teve compaixão dele, <sup>34</sup>aproximou-se, atou os ferimentos dele, derramando neles azeite e vinho, colocando-o sobre o próprio animal de carga, conduziu-o para dentro de uma hospedaria e cuidou dele, <sup>35</sup>no dia seguinte, retirou dois denários e deu para o hospedeiro, dizendo: “cuida dele, caso gaste algo a mais, ao retornar, eu mesmo pagarei a você”.

Portanto, utilizaremos a nossa tradução, realizada de modo livre e levando em consideração os critérios de análise listados acima.

## 2.2.2 Apresentação dos Personagens da Parábola do Samaritano (Lc 10,30-35)

A parábola presente em Lucas 10,30-35 apresenta a maneira como o ensinamento contido no texto muda a questão principal de quem é meu próximo, para uma relação dinâmica através da ideia de para quem devo me tomar um próximo, como podemos observar na leitura, com base na tradução que acima foi apresentada.

A parábola é frequentemente usada para ilustrar a importância de demonstrar compaixão e misericórdia para com os outros, independentemente de sua origem ou posição social.

O personagem “salteadores”, nos tempos de Jesus, se referia a um grupo de bandidos que eram conhecidos por sua violência e ilegalidade. Eles muitas vezes

visavam os viajantes nas estradas e os roubavam de seus pertences, e às vezes até os matavam. A região entre Jerusalém e Jericó, que era uma estrada íngreme e sinuosa, era particularmente perigosa devido a sua natureza isolada, tornando-a um local ideal para que os ladrões realizassem seus ataques.

Estes assaltantes eram frequentemente associados aos zelotas, um movimento político que procurava derrubar a ocupação romana da Judéia. Os zelotas às vezes usavam a violência para atingir seus objetivos, e alguns deles recorriam ao roubo e ao banditismo para financiar suas atividades.

É possível que os assaltantes da Parábola do Samaritano fizessem parte deste grupo. Entretanto, a identidade exata dos assaltantes na parábola não é especificada e o foco da história está na resposta de outro personagem, o Samaritano em relação ao homem que havia sido atacado, e não na identidade ou motivos dos assaltantes.

Para entender o personagem Samaritano, é preciso ter a percepção de que nos tempos de Jesus, os samaritanos eram um grupo de pessoas que viviam em Samaria, a região entre a Judéia e a Galileia. Eles eram uma mistura de israelitas que haviam se casado com outros grupos, e adoravam Yahweh, o mesmo Deus que os judeus, mas tinham práticas e tradições religiosas diferentes.

O relacionamento entre judeus e samaritanos era, no mínimo, tenso. Os judeus consideravam os samaritanos impuros e heréticos, e havia uma longa história de animosidade entre os dois grupos. Isto se devia em parte ao fato de que os samaritanos tinham seu próprio templo no Monte Gerizim, que os judeus consideravam um local de culto ilegítimo (Jo 4).

Dada esta história, é significativo que na parábola, é um samaritano que ajuda o homem que tinha sido atacado, enquanto um sacerdote e um levita, que eram membros do estabelecimento religioso judeu, passam sem oferecer ajuda. Esta teria sido uma reviravolta chocante e inesperada para o público de Jesus, pois desafiou seus preconceitos sobre os samaritanos e suas suposições sobre quem era capaz de demonstrar compaixão e amor ao próximo.

Para entender o personagem “sacerdote, é preciso saber que na palestina do primeiro século um sacerdote era um líder religioso no judaísmo que servia no templo em Jerusalém. Os sacerdotes eram membros da tribo de Levi e eram responsáveis pela realização de vários rituais religiosos e sacrifícios.

Os sacerdotes tinham um status social e religioso significativo na sociedade judaica, e eram respeitados e admirados por seu papel na manutenção da pureza do templo e na manutenção das tradições religiosas do povo. Entretanto, havia também críticas ao sacerdócio, particularmente em relação ao seu elitismo percebido e ao distanciamento do povo comum.

Na parábola, um sacerdote é um dos personagens que passa pelo homem que foi atacado e deixa-o na beira da estrada. O fato de um sacerdote não parar para ajudar alguém necessitado teria sido chocante para o público de Jesus, pois se esperava que os sacerdotes encarnassem os valores de compaixão e misericórdia que eram centrais para a fé judaica.

A inclusão do sacerdote na parábola destaca o perigo de se concentrar demais nos rituais e tradições religiosas às custas de cuidar daqueles que sofrem. Ela nos lembra que a verdadeira religião envolve não apenas o desempenho de deveres religiosos, mas também a incorporação dos valores do amor e da compaixão para com os outros.

Outro personagem da parábola, o “levita” era membro da tribo de Levi que ajudava os sacerdotes em seus deveres no templo. Como os sacerdotes, os levitas eram responsáveis por realizar várias tarefas religiosas, como cantar, guardar o templo e ajudar nos sacrifícios.

Os levitas eram um grupo respeitado e influente na sociedade judaica, e seu papel no templo era visto como essencial para a manutenção da pureza dos rituais religiosos e para a manutenção das tradições religiosas do povo.

O levita é outro personagem que passa pelo homem que havia sido atacado e deixa-o à beira da estrada. Isto teria sido surpreendente para o público de Jesus, pois também se esperava que os levitas incorporassem, da mesma forma que o sacerdote, os valores de compaixão e misericórdia que eram centrais para a fé judaica.

A ênfase da parábolas, em relação aos personagens está no contraste entre o fracasso dos dois judeus, através dos personagens sacerdote e levita, que estão sob a égide do risco de contaminação, devido os judeus estarem “obcecados em manter-se puros da contaminação de estrangeiros, enquanto Jesus, especialmente por meio de sua parábola do bom samaritano, rompeu as barreiras baseadas na pureza” (LEVINE, 2006, p. 125).



O impulso da parábola, portanto, está na exigência ética de compaixão para com quem precisa, que é a resposta do verdadeiro próximo, no caso o Samaritano<sup>22</sup>, demonstrando que “a parábola rompe assim o sistema judaico que priorizava a pureza sobre a compaixão, o ritual sobre a responsabilidade” (LEVINE, 2006, p. 145).

### 2.2.3 Análise de Conteúdo da Parábola do Samaritano (Lc 10,30-35)

Além das diferenças presentes no aparato crítico, é preciso analisar gramaticalmente o significado da palavra-chave deste recorte textual. O verbo “ἐσπλαγχνίσθη”, localizado no final do verso 33, está no indicativo aoristo passivo, da terceira pessoa do singular, traduzido por “teve compaixão”.

O significado pode ser visto como ser ‘movido com compaixão’ (cf. Mt 18,27), através de dois sentidos: o literal mediante sua “parte interna do corpo, como coração, intestinos, fígado” (FRIBERG, 2000, s.n.); e o sentido figurativo de “sede profunda e interior das emoções ternas em toda a personalidade. A própria emoção sincera, traduzida para se adequar ao contexto de afeto, amor, sentimento profundo, compaixão” (FRIBERG, 2000, s.n.), bem expresso em 2 Cor 7,15, o qual podemos concordar com a afirmação de Bultmann (*apud* THAYER, 1980, s.n.): “Apropriadamente, ser movido quanto às próprias entranhas, portanto, ser movido com compaixão, ter compaixão (pois as entranhas eram consideradas a sede do amor e da piedade). Absolutamente em Lucas 10,33; 15,20.”

Compaixão, portanto, expressa o impulso mais profundo e íntimo em prol do outro necessitado, através de uma ação que pretende mudar significativamente a história e a vivência daquele que não possui o poder de promover tal mudança.

---

<sup>22</sup> Boring (2015, p. 1134) ao observar a relação dos samaritanos com o Jesus descrito nos sinóticos, afirma que “nos sinóticos e atos, Jesus não realiza nenhuma missão à Samaria (Mt 10,5 proíbe explicitamente de ir para os samaritanos), mas após a ressurreição a comunidade protocristã evangelizou Samaria com êxito, em parte como subproduto da perseguição pelos líderes judeus na Judeia (at 8). Em Atos, essa missão é a obra dos cristãos helenistas. o relato da aceitação da mensagem de Jesus por parte dos samaritanos em Jo 4 parece refletir o êxito da missão aos samaritanos”.

#### 2.2.4 O Perspectiva Religiosa e Social da Parábola do Samaritano (Lc 10,30-35)

O campo de investigação deste subitem, preocupa-se principalmente com as questões de identidade, pertença e ordem dentro de um sistema religioso social baseado no código da pureza e impureza. Sistemas marcam fronteiras e definem quem é limpo ou sujo, puro ou impuro, por dentro e por fora, honrado ou desonrado, da qual “a base é provavelmente a compreensão de que, dentro do ser humano, existe algo como um ‘lugar santo’ que pode se tornar impuro ou pode ser purificado” (BERGER, 2011, p. 134).

Na perspectiva judaica, a relação entre puro e impuro desempenhou um papel decisivo nas estruturas e hierarquias sociais, sendo que para a maioria dos habitantes da Palestina, no primeiro século, a compreensão primária de pureza se relaciona com a santidade de Deus, vinculadas às palavras da Torá<sup>23</sup>.

A exemplo de Levítico 11,26 e das práticas do templo em Jerusalém, que nos tempos de Jesus, geraram diversos conflitos internos e externo. A natureza desses conflitos se dá pela preservação da tradição judaica e suas estruturas em contraposição das novas propostas de ordem social levantadas pelo movimento messiânico cristão do primeiro século.

A pergunta sobre interior e exterior tinge também o problema da pureza, há aqui uma das importantes linhas divisórias entre o judaísmo e o cristianismo. No âmbito do cristianismo primitivo, chamam a atenção valorações acerca de interior e exterior que são totalmente diferentes e que existem simultaneamente lado a lado. Elas têm sua origem em experiências diferentes de valores. (BERGER, 2011, p. 89)

Ao procurar apreciar o significado do sistema de pureza judaico<sup>24</sup>, ao invés de simplesmente reconhecer sua existência, Malina (1981, p. 122-152) desenvolve uma compreensão acerca deste sistema, do qual o cristianismo não rompe com todo o sistema, mas expande em uma redefinição ao longo de linhas de maior inclusão.

---

<sup>23</sup> Assim o Judaísmo “implica, portanto, uma dimensão religiosa e moral, mas também fronteiras culturais e limites sociais” (PAUL, 1983, p.91), organizando a vida do judeu em seu todo, doutrinado em um padrão de costumes e regras baseados na Torá “Lei” como regra de vida.

<sup>24</sup> A exemplo da expiação sacerdotal, devido que “uma vez ao ano, no Yom Kippur, o Dia da Expição, o sumo sacerdote sancionava o sacrifício que tornava efetivo o perdão de Deus”. (BORING, 2015, p. 152) proporcionando, em tese, para a comunidade Judaica, a purificação dos pecados.

Nesse novo modelo ainda existem pessoas de fora e de dentro. Isso não depende da adesão à distinção estabelecida entre puro e impuro, no tocante às práticas individuais, mas de como as pessoas confiam em Jesus como profeta de Deus e líder da aliança:

Jesus tem seu efeito de tal maneira que algo impuro já não ameaça, mas, ao contrário, é superado. Isso vale tanto para espíritos impuros como para a impureza gentia ou a impureza da morte. A força que emana de Jesus transpõe todos os limites preestabelecidos pelas barreiras da impureza. (BERGER, 2011, p. 227)

No que tange à pureza, podemos defini-la como um o sistema ordenado pelo qual as pessoas percebem que certas coisas pertencem a certos lugares em determinados momentos<sup>25</sup>. É, portanto, a forma abstrata de indicar o que se encaixa, o que é apropriado e o que está no lugar. Se refere a um sistema, uma estrutura coerente e detalhada, “um lugar para tudo e tudo em seu lugar” (MALINA, 1981, p. 122-152), para fixar, classificar e estruturar esse mundo.

Do contrário, o que está maculado, que se entende através do conceito de impuro, é percebido como matéria fora de lugar. Quando tais limites são violados, temos impureza e desordem. Sob essa perspectiva, Sanders (1990, p. 41, tradução livre) menciona a crítica acerca do Sacerdote e do Levita na parábola, dizendo:

De acordo com a lei bíblica, 'os sacerdotes, os filhos de Arão' são estritamente proibidos de contrair impureza de cadáver, exceto para parentes muito próximos. Um filho de Arão deve aproximar-se de um cadáver apenas para cuidar e enterrar sua mãe, pai, filho, filha, irmão ou irmã virgem (Lv 21.1-3). Isso foi, até onde sabemos, estritamente mantido, mas não desenvolvido. Na parábola, Jesus critica um sacerdote e um levita por não estarem dispostos a correr o risco de entrar em contato com um cadáver. A questão parece ser que eles não sabiam se o homem ao lado da estrada estava ou não morto, e eles não estavam dispostos a correr o risco de incorrer em impureza de cadáver simplesmente pela chance de poderem ajudar. Este é certamente o motivo que devemos oferecer ao padre na história. A Bíblia, no entanto, não proíbe explicitamente os levitas de contrair impureza cadavérica, e Lev. 21.1-3 especifica ha-Kohanim, sacerdotes. No entanto, pode ter acontecido que os levitas estendessem a lei sacerdotal a si mesmos. De acordo com Num. 18.2-4 os levitas (na teoria bíblica, descendentes do pai de Aarão, Levi, não do próprio Aarão) deviam 'juntar-se' (yillavu) aos sacerdotes, e isso pode tê-los levado a aceitar algumas das restrições impostas ao sacerdócio.

---

<sup>25</sup> Entendendo que os ensinamentos de Jesus e “a parábola apela ao egoísmo que os cristãos devem ter em relação a sua salvação” (BERGER, 2011, p. 258) levando à uma autoanálise de seu comportamento dentro de espaços sagrados e profanos (comuns).

Embora saibamos que o puro é heterogêneo em relação ao impuro, devemos levar em consideração que muito que está fora da estrutura do puro, não necessariamente é estar contra a ordem. Uma ação profana pode não ofender a moral, mas ser indiferente por simplesmente não adentrar ao domínio do sagrado, visto que as crenças são os limiões que circunscrevem o domínio. Nesse sentido, Weiss (2013, p. 165) diz que

A bem dizer, o sagrado é aquilo que parece circunscrever tudo o que constitui o domínio propriamente religioso e, por extensão, também caracteriza o que é moral, na medida em que contempla tanto o moralmente bom quanto o moralmente mau.

As leis de Levítico e a relação entre pureza e santidade divina, entendida como Deus sendo separado de tudo que foi criado. O ser humano recebe uma ordenança presente em Levítico 19, 2 "Sede santos, porque Eu, o Senhor vosso Deus, Sou santo". Assim, exige que os indivíduos se conformem com a classe a que pertencem, pois, a santidade exige que as diferentes classes não sejam confundidas. Tão central para as noções de santidade e pureza é a ideia de separação.

Quando essa noção é entendida dentro da cultura humana, acredita-se que o conceito de pureza dá sentido, direção e estrutura à sociedade, permitindo que seres humanos tenham um sistema que fornece um meio de compreensão, a fim de definir o que é ser humano e o que significa pertencer a um determinado grupo social.

Ao adentrar, portanto, a este aspecto religioso e a formação da concepção de crença, entendemos que aos primórdios da sociedade foram conferidos significados religiosos, ao designar ao cosmo aspectos de sagrado e ao caos caráter de profano. Dentro da perspectiva dicotômica entre sagrado e profano, "o religioso vê a si mesmo como associado ao sagrado e não ao profano" (ERICKSON, 1996, p. 36).

Tal aspecto confere a ambos os espaços que foram construções religiosas estruturadas, e ofertam, além da dualidade, certa oposição e conflito, onde "o sagrado representa a racionalidade e o inescrutabilidade, o profano, a irracionalidade e a inteligibilidade" (ERICKSON, 1996, p. 37).

A exemplo do corpo, como modelo que pode representar esse conflito. Seus limites podem representar quaisquer limites ameaçados ou precários, a

contrapartida sociológica dessa regra é um cuidado para proteger a unidade política e cultural de um grupo minoritário. Os israelitas como um povo pequeno e oprimido, dentro de suas crenças, entendiam as questões corporais como impuras. Os limites de seus corpos políticos também são espelhados em seu cuidado com a integridade, unidade e pureza do corpo físico.

Não somente o corpo, mas os espaços, a exemplo dos espaços sagrados em seus graus de santidade, podem ofertar relação de pureza e impureza para o povo Judeu. Entende-se que a terra de Israel é mais sagrada do que qualquer outra terra, já as cidades da terra de Israel, são sagradas, mas tudo que está dentro dos muros de Jerusalém, é ainda mais sagrado:

Para entrar no Templo de Jerusalém, na verdade para entrar em qualquer templo da antiguidade, era preciso estar em estado ritualmente puro. Aquele cobrador de impostos em Lucas 18 que bateu no peito e pediu misericórdia pode ter sido um pecador, mas ele era um pecador em estado ritualmente puro. (LEVINE, 2006, p. 147)

Nesse processo o Monte do templo, Sião (2Sm 5,7), é ainda mais sagrado, ao passo que a muralha é ainda mais sagrada (Nm 12,27), também o Pátio do das mulheres, ainda mais sagrado, a corte dos israelitas é ainda mais sagrada, de mesmo modo a corte dos sacerdotes é ainda mais sagrada, o espaço entre o Pórtico e o Altar é considerado mais sagrado e por fim, o Santuário é o lugar mais sagrado.

O segundo exemplo está relacionado ao grau de santidade das pessoas, retirado do Tosefta Megillah<sup>26</sup>, que classifica, das categorias de pessoas, as mais e as menos sagradas: Sacerdotes, Levitas, Israelitas, Converte, Escravos libertos, Sacerdotes desqualificados, escravos do templo, bastardos, aqueles com testículos danificados e aqueles sem pênis (TOSEFTA MEGILLAH 2:7)

O que é importante sobre o código de pureza, em tempos de Jesus, está na centralidade do templo e do sacerdócio. O templo é, obviamente, o foco do povo de Israel, onde, por meio de sacrifícios, a dívida para com Deus é absolvida e o relacionamento com o divino é restaurado. Isto, para demonstrar que em sua interação com questões de pureza e impureza, Jesus mistura com o impuro, deixando de observar os tempos e lugares sagrados, como o sábado e o templo, e

---

<sup>26</sup> Documento do 2º Século, compilado complementar ao rolo dos cinco, nele trata-se de temas como regulamentos e prescrições sobre a análise dos textos de Purim em Ester, além da tradição oral de passagens da torá e dos profetas na sinagoga.

desrespeita as regras relativas à alimentação e comunhão com a mesa<sup>27</sup>, cumprindo assim a função do que Malina (1986) denomina de “romper os limites”, uma pessoa designada que cruza a fronteira entre puro e impuro sem pertencer à esfera do impuro (MALINA, 1986, p. 143-154).

A etnia é fator de pureza nas estruturas religiosas judaicas, para contextualizar, algumas expressões em hebraico descrevem o estrangeiro:

O Antigo Testamento (AT) utiliza os termos zar (o estrangeiro em sentido étnico e político com uma conotação depreciativa) e nekar (aquele que pertence a um grupo étnico do qual Israel deve separar-se); distingue o nokri, o residente temporário, e o gher, o imigrante, o estrangeiro residente, aquele que vive no meio de um povo com que não tem relações de sangue. (MANICARDI, 2016, p. 199)

No Novo Testamento, uma curiosidade é revelada entre os samaritanos (cf. Jo 4), que “são abertamente considerados estrangeiros em Lc 17,18, onde um samaritano é chamado *alloghenés* (um termo que nos LXX traduz o hebraico zar)” (MANICARDI, 2016, p. 200). Desta forma, leva à reflexão acerca da pureza judaica, haja vista que o samaritano faz parte do grupo dos Israelitas.

Quanto à pureza nas relações neotestamentárias acerca dos estrangeiros, é visível uma busca da narrativa em distanciar os personagens para revelar essa dificuldade. Isso é presente na divergência existente nos evangelhos de Mateus e Lucas, no tocante a narrativa do Centurião (Mt 8,5s; Lc 7,6s). Em Mateus temos um encontro direto entre Jesus e o estrangeiro, enquanto em Lucas, este encontro é intermediado por outros e, portanto, indireto (MANICARDI, 2016, p. 204).

É claro, portanto, que a questão da pureza/impureza teve consequências de longo alcance para a população da Palestina nos tempos de Jesus. Isso foi muito além do nível de interação social e política, ditando quem podia se associar com quem ou quem poderia se casar com quem. Assim, não era somente sobre os limites que deram as pessoas, mas sobre a constituição da identidade e consolidação da honra do familiar.

Tratava-se também de ideologias, de estruturas religiosas e econômicas projetadas para aplicar pressão sobre os vulneráveis, além de garantir uma

---

<sup>27</sup> Sobre os lugares em que Jesus vezes desconsidera o templo: Lucas 19,51-56, a cidade santa: Lucas 19, 41-44 e a terra: Lucas 9,51-56. Em relação aos momentos em que Jesus é considerado violador do sábado: Lucas 6,1-11; 13,10-17 e deixa de observar dias de jejum: Lucas 5,33-35; em relação ao como que ele se permite entrar contato com leprosos impuros: Lucas 5,13, menstruantas: Lucas 8,43-48 e uma mulher pecadora: Lucas 7,38.

concentração de riqueza que sai da periferia, daqueles que trabalharam na terra para àqueles que estão no centro da elite social de Israel, principalmente aqueles que lucraram do templo.

Portanto, podemos prosseguir ao buscar a questão central a ser abordada pela interpretação da parábola em Lucas 10,30-35. E assim, compreender se ela simplesmente se limita a uma extensão das questões de pureza ou se procura, implícita ou explicitamente, mudar um sistema social.

#### 2.2.5 Perspectiva Histórico-social da Parábola do Samaritano (Lc 10,30-35)

Não há como negar que há um elemento ético nas parábolas, mas a dificuldade em focar quase exclusivamente em sua ética cristológica é diluída nas questões religiosas e culturais em jogo. As questões éticas são atreladas ao dilema que confrontam o sacerdote e o levita sobre pureza e contaminação. Portanto, neste caso, podemos olhar para a relação do sacerdote e do levita mediante uma compreensão simpática de sua situação difícil, sugerindo que eles são vítimas do sistema:

Assim como Lucas colocou o cobrador de impostos para representar o “bom cristão”, os leitores são nitidamente levados a ver o fariseu como o “mau judeu” (em ambos os casos os adjetivos são redundantes). O pobre fariseu da parábola nunca teve chance. Mas é Lucas, não Jesus, que fornece o contexto para a parábola. Na época de Lucas, os fariseus passaram a representar para a igreja os judeus que se recusavam a seguir Jesus; seu retrato é composto principalmente de polêmica, não de objetividade. No entanto, mesmo no Evangelho de Lucas, indícios de uma visão farisaica mais benevolente parecem espreitar (LEVINE, 2006, p. 39, Tradução Livre).

Contudo, um olhar mais crítico pode demonstrar muito menos simpatia pela ação do sacerdote e levita, de acordo com Scott (1989), não tendo desculpa para negligenciar o homem ferido, uma vez que não haveria contaminação decorrente ao contato com um cadáver, pois o mesmo não estava morto.

Incapaz de se identificar com o sacerdote e o levita por um lado e com o odiado Samaritano por outro lado, os ouvintes ficam olhando para a história do ponto de vista do homem deitado à beira da estrada. Isso nos leva a concordar com Levine (2011, p. 59, tradução livre), pois “a parábola choca ao fazer da terceira pessoa não o esperado israelita, mas o inesperado samaritano, o inimigo dos judeus”.

O padrão antecipado de judeus ajudando os outros é invertido, levando para casa a mensagem de que o Reino de Deus não pode ser definido ao longo das fronteiras religiosas que os distinguem, sabendo que este reino não precisava ser aguardado de forma inerte, mas deveria ser copiado no presente através de ações.

Não é simplesmente que o Samaritano é compassivo, mas aquele compassivo é um Samaritano. Não é simplesmente o sacerdote e o levita que pertencem à hierarquia de Israel, mas são apanhados no todo sistema de pureza e impureza arraigado na religião que seguem<sup>28</sup>.

A leitura de uma parábola é como uma ilustração ou exemplo de uma faceta particular da instrução moral. Assim, o ouvinte deve, nesse sentido, procurar imitar o exemplo do Samaritano, se questionando sobre ‘Quem é meu vizinho?’ ou ‘Quem está necessitado?’. Estes questionamentos tornam-se temas essenciais e controladores, esvaziando a história de grande parte de seu poder provocativo, criativo e assim:

Consequentemente, supõe-se que Jesus ilustrou sua falta de preconceito ao atravessar Samaria (Lc 9,51-53; Jo 4,4). A antipatia e suspeitas entre judeus e samaritanos são, é claro, o pano de fundo necessário para que se compreenda a história de Jesus sobre o Bom Samaritano (Lc 10,25-37). (BORING, 2015, p. 157)

A narrativa se torna muito mais criativa se tiver permissão para convidar o ouvinte a participar, pois as parábolas funcionam como metáforas que capacitam o público, por meio de imaginação participação, para questionar na qual se está inserido.

As parábolas, então, possuem o potencial para se tornarem eventos revolucionários que promovem um novo significado e formas de compreender o mundo ou o reino de Deus, haja vista que “parábolas como essas são moralmente inquietantes” (SANDERS, 1993, p. 198).

A leitura que se segue, concentra-se no interior da dinâmica da própria história, procurando assim facilitar o tipo de participação imaginativa. Esta foi proposta por Crossan (1972, p. 285-307), que enfatizou a capacidade das parábolas

---

<sup>28</sup> Ao ler que “aqui, o que é feito é calculável e realiza-se como inserção num acontecimento de caráter fortemente regulado. No lugar do risco pessoal encontra-se aqui o inserir-se num ritmo. Esse representa simultaneamente a ordem vigente”. (BERGER, 2011, p. 92). Entende-se a manutenção da ordem no comportamento do Sacerdote e do Levita.



para evocar, questionar e até derrubar os valores de arraigados na tradição religiosa.

É frequentemente observado que Jerusalém era onde os sacerdotes serviam no templo e Jericó era onde muitos deles viviam quando não estavam em serviço. Também é mencionado que Jericó, conhecida como a cidade das mil palmeiras (JOSEFO, A GUERRA DOS JUDEUS, 4.8.3), foi tirada no início da conquista israelita de Canaã e que a estrada de dezessete milhas de Jerusalém até Jericó, uma descida de 3.520 pés, foi notoriamente perigosa mediante incoerência de banditismo social e roubo.

A narrativa da parábola está inserida no período destas rebeliões camponesas, ambiente marcado por uma forte oposição às elites dominantes, no qual grupos e pessoas se apresentam como solução para o sofrimento. Os camponeses, considerados como bandidos, evidenciavam todas as mazelas e sofrimentos que foram impostos aos mais pobres. Desta forma, ao passo que Roma intitulava as figuras caricatas e os grupos de resistência como bandidos, estes se tornaram verdadeiros heróis do povo

O banditismo social constitui um fenômeno universal, encontrado em todas as sociedades baseadas na agricultura (inclusive nas economias pastoris) e compostas principalmente de camponeses e trabalhadores sem terras, governados, oprimidos e explorados por alguém: por senhores, cidades, governos, advogados ou até mesmo bancos (HOBSBAWM, 2015, p. 39).

A dominação das sociedades agrárias na Palestina foi tão intensa, que até os proprietários de terras foram ferramentas de opressão e empobrecimento do povo<sup>29</sup>. Esta movimentação promoveu o “banditismo social”, como forma de resistência à exploração, miséria e tributos, o que se tornou uma expressiva força de combate no início da guerra judaica em 66 AEC (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 57).

Nesse sentido, podemos afirmar ser:

Bem possível que o cristianismo primitivo ofereça aqui uma contraimagem judaicomessiânica ao universalismo do império de Augusto, inclusive ao culto de divinização do imperador que estava claramente começando. Não o imperador, mas o Messias de Deus é o “rei da paz”. Não é o universalismo do Império Romano que tem futuro, mas o universalismo na tradição do Deuteroisaiás (BERGER, 2011, p. 227).

---

<sup>29</sup> Isso está diretamente ligado a relação do povo com a terra e sua expropriação. “Isto tem a ver tanto com a terra como pedaço de chão para viver, resistir, produzir e ser feliz, quanto o território nacional, que igualmente deve ser livre e soberano, garantindo a felicidade e a paz do povo. No Novo Testamento, afirmar a pertença e o acesso à terra era garantir a identidade cultural do povo também por meio do vínculo histórico com seus antepassados” (RICHTER REIMER, 2010, p. 50.1)

A menção a Jericó reverbera com a noção de conquista e ocupação e serve para lembrar aos ouvintes do primeiro século da transição de Israel de conquistador e ocupante para conquistado e ocupado. A queda de Jericó é o catalisador na história do assentamento de Israel em Canaã.

Pelo primeiro século da era comum, Israel estava intimamente ligado ao que significa ser um povo oprimido. Não apenas Israel está agora ocupado por forças romanas, mas como indicado na introdução a este capítulo, encontra-se oprimido pelo regime do templo.<sup>30</sup>

As opressões político-religiosas, representadas por Roma e pelo templo, são simbolicamente e funcionalmente conectados a Jericó na presença do palácio de verão do rei Herodes<sup>31</sup> e do sacerdócio de Jerusalém. Jericó, então, é um lembrete constante de opressão e, portanto, contém um significado simbólico significativo para esta história.

Os sacerdotes e os levitas eram parte integrante do sistema de pureza, separação e hierarquia do templo. Não é inesperado, então, que por razões de contaminação eles se distanciassem de um homem ferido, pois toda a vida deles girava em torno de separação e distinção de limites claros.

No entanto, é improvável que essa seja a única razão pela qual não cuidaram do homem ferido. O fato de serem deliberadamente rotulados de sacerdotes e levitas, os conecta ao templo e sugere que a questão da pureza e da impureza é significativa.

A questão é se eles tinham justificativa para fugir da cena, em razão do perigo de contaminação ritual de contato com o homem deitado na estrada. O dilema para o sacerdote e levita, presos entre o mandamento de amar o próximo (Levítico 19,18), e o de evitar o risco de poluição ritual tocando um homem ferido (Levítico 21,1-4), nos leva

A conclusão de que os judeus estavam obcecados em manter-se puros da contaminação de estranhos, enquanto Jesus, especialmente por meio de

---

<sup>30</sup>O povo judeu foi sufocado pela relação entre Roma e o templo. Determinadas produções, como: artesanato, agricultura, comércio etc. se dava mediante impostos pagos ao Estado, para alimentar e sustentar uma burocracia constituída por potências estrangeiras e pela elite sacerdotal do templo (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 117).

<sup>31</sup>A primeira infância de Jesus “coincidiu com as disputas em torno da sucessão Herodes. Uma série de revoltas causava agitação política constante. O imperador Augusto dividiu o reino em três partes, entre os filhos sobreviventes de Herodes. Arquelau foi encarregado da Judeia, da Idumeia e de Samaria (4 a.C. – 6 d.C.), Antipas da Galileia (4 a.C. – 39 d.C.) e Filipe dos territórios ao norte e leste da Galileia (4 a.C. – 33/34 d.C.). Nenhum deles herdou o título real”. (VERMES, 2007, p. 19)

sua parábola do bom samaritano, rompeu as barreiras baseadas na pureza. (LEVINE, 2006, p. 125, tradução livre)

A identificação do quarto viajante como um Samaritano vai de encontro às expectativas do público que está antecipando um leigo israelita. Seguindo a indiferença dos membros da hierarquia do templo, que ocupam as primeiras posições na hierarquia de pureza, não é irracional supor que será um judeu comum que responderá apropriadamente à situação, intensificando assim a crítica implícita já dirigida ao sacerdote e ao levita e, além ou através deles, em todo o sistema de pureza conectado com o templo.

O impacto de ser um Samaritano não só choca o público, mas serve também para ampliar o tema da pureza. Esta parábola não é mais simplesmente sobre a marginalização de membros da população judaica pela elite religiosa e a política em Jerusalém<sup>32</sup>, mas trata-se da marginalização social e econômica independentemente da etnia.

Jeremias (1969, p. 352-358) documenta a história do conflito entre samaritanos e judeus. Após a conquista do reino do norte de Samaria pela Assíria em 722 a.C. e a subsequente assimilação de costumes e práticas não israelitas, judeus do Reino do Sul começaram a considerar os samaritanos como pagãos estrangeiros.

Já no início do primeiro século da era comum, os samaritanos profanaram o templo de Jerusalém espalhando ossos humanos em todo ele (JOSEFO, 1990, 18.2.2). Os judeus não podiam aceitar o templo Samaritano no Monte Gerizim, destruído em 128 a.C. por João Hircano<sup>33</sup>. Presente também na Mishná, o conflito entre as duas comunidades, “aquele que come o pão dos samaritanos é semelhante a quem come carne de porco” (MISHNÁ *apud* JEREMIAS, 1969, p. 352-358).

---

<sup>32</sup> A lei afirmava que “o Israel puro é constituído pelas famílias de origem legítima” (MORIN, 1981, p. 76), desta forma o sacerdócio se tornaria hereditário com o intuito de preservar a pureza sanguínea, fazendo com que as famílias sacerdotais, principalmente da cúpula nunca deixassem de dirigir a vida religiosa do povo. Portanto, para participar dos direitos civis fundamentais qualquer pessoa deveria confirmar sua ascendência legítima, para isso cada um “preocupava-se com sua genealogia” (JEREMIAS, 2005, p. 368), este fator remonta os ensinamentos aplicados por Esdras no retorno à Jerusalém (Ed. 9:1-10, 44), assim alguém sem habilitação sanguínea não poderia exercer funções em Jerusalém.

<sup>33</sup> Em 63 a.C. Roma se apodera do vassalo palestinese, durante a dominação romana houve uma nova onda de mudanças na cúpula israelita, enquanto os irmãos hasmoneus Hircano e Aristóbulo procuravam ascensão no sumo sacerdócio judaico, crescia lentamente o nome do ministro idumeu Antípatro. Destes nomes Hircano, como sumo sacerdote instituído, apoiava Pompeu, já Antípatro prestara bons serviços a César (KOESTER, 2005. p. 391).

É significativo manter esse pano de fundo de hostilidade em mente, a fim de compreender a estranheza da ação do Samaritano, caracterizada como compaixão, que vê o homem ferido e age em favor dele. É como incorporar a experiência do outro e ser um com ele. Esta noção de compaixão é altamente significativa, pois não é simplesmente um caso de pena (SCOTT, 1989, p. 197) ou de sentir pena do homem ferido, mas vai longe, mais profundo, através de um senso de solidariedade.

É útil aqui contrastar a noção de condescendência com compaixão, onde a condescendência mantém dentro de si uma postura de distância e superioridade. O sacerdote e os levitas continuam a se considerar diferentes do primeiro viajante e eles permanecem indiferentes à humanidade comum. A compaixão, por outro lado, reconhece uma unidade essencial que une as pessoas umas às outras em solidariedade.

O Samaritano marginalizado está ligado à solidariedade com outro marginalizado individual, marginalizado pelo sistema de pureza, através de sua situação de aparente morte ou até mesmo do contexto étnico e sanguíneo.

Além disso, ele também está conectado com os judeus camponeses marginalizados<sup>34</sup>, dos quais as vidas são diminuídas por viverem na longa sombra projetada pelo templo em seu sistema de pureza<sup>35</sup>. Consequentemente, a crítica não vem apenas de fora da história, mas também de quem escuta na plateia, que faz seu próprio julgamento sobre o sacerdote e o levita. A crítica também vem, significativamente, de dentro da narrativa, ou seja, de como a compaixão do Samaritano ameaça a cultura dominante.

Os que passam pela tradição dominante<sup>36</sup> ficam entorpecidos, indiferentes e não percebem a realidade. O Samaritano expressa uma nova realidade, que desloca

---

<sup>34</sup> Os camponeses que não conseguem acompanhar os crescentes impostos ou arrendamentos são excluídos da terra e se tornam sujeitos às exações dos proprietários e governantes. As carestias podem significar a ruína para os camponeses, forçando muitos a procurar outros meios de vida (HORSLEY; HANSOM, 2013, p. 58).

<sup>35</sup> "Isso se tornou uma questão social, porque esses ritos separavam os puros dos impuros. Para realizar todos os ritos e sacrifícios é preciso ter conhecimento, tempo e dinheiro. Você tem que poder parar no meio do trabalho, tem que ter os elementos para fazer abluções, etc. Quem trabalha o dia todo na terra, entra em contato com o esterco dos animais, etc., não pode ser puro. Certos negócios são excluídos. As doenças tornam impuro. Somente aqueles que tinham tempo e certo conhecimento, e realizavam certos ofícios, podiam garantir a pureza" (MIGUEZ, 1993, p. 94, tradução livre).

<sup>36</sup> Essa não se resume somente ao entendimento de Sacerdote e Levita, haja vista que a casta sacerdotal não foi apresentada na parábola, e é sabido que à época, a Palestina era formada por uma "sociedade complexa, repleta de conflitos políticos, mais do que uma religião (unitária)" (HORSLEY, 2004, p. 16). Paul (1983, p. 65) afirma que Josefo descreve as quatro principais seitas

os antigos princípios em que os párias simplesmente estão à margem. A substituição do entorpecimento pela compaixão, ou seja, o fim da indiferença e o início da dor percebida, sinaliza uma revolução social, onde a parábola representa a capacidade de sentir a dor do marginalizado, dando um fim a todos os arranjos sociais que arrastavam uma profunda situação de dormência.

Assim, na situação descrita na parábola, o sacerdote e o levita se isolaram em seus estados de pureza ritual, enquanto o Samaritano ofereceu o verdadeiro sacrifício de pureza. O óleo e o vinho<sup>37</sup> não servem apenas para fins medicinais, mas também são usados nos sacrifícios do templo (Levítico 23,13). Esta instrução sobre azeite e vinho é dada em maior contexto das ofertas de colheita necessárias para satisfazer Javé, após a entrada na terra de Canaã (Levítico 23,9-14).

O uso de azeite e vinho pelo Samaritano pode, portanto, ser entendido como uma subversão profética, indicando que Deus realmente deseja, não sacrifícios, mas misericórdia (Oséias 6,6; Isaías 58,5-9). Portanto, o Samaritano subverte a expectativa e a convenção.

Sua presença na parábola é, em si, chocante e sua resposta compassiva é desconcertante, pois, como Crossan (1992, p. 64) salienta, os ouvintes são forçados a reconhecer que, neste caso, compassivo e Samaritano pertencem um ao outro, destruindo as ideias convencionais de um inimigo desprezado.

A história termina com a extensão da resposta inicial do Samaritano. De certa forma, uma reminiscência do retorno dos cativos da Judéia ao seu devido lugar em 2 Crônicas 28,9-15. Este Samaritano individual providencia a reabilitação do homem ferido, transportando-o e encontrando acomodação para ele em uma pousada. É neste ponto que a narrativa fecha o círculo.

Após a análise desta parábola, continuaremos observando os aspectos das parábolas de Jesus através da próxima parábola alvo desta investigação, para tal, faremos uma exegese nos mesmos moldes da parábola que acabamos de observar.

### 2.3 A PARÁBOLA DO ADMINISTRADOR

Para analisar a parábola do Administrador, fizemos uma comparação dos cinco textos no grego. Após as análises, fizemos uma tradução própria, tendo com

---

judaicas, os saduceus, os fariseus, os essênios e os zelotes, separados pelas diversas interpretações da Torá e por conflitos sociopolíticos.

<sup>37</sup> Lucas 10:34: “enfaixou-lhe as feridas, derramando nelas vinho e óleo” (NVI).

critério as questões gramaticais e a proximidade da escrita com o período histórico da Bíblia.

### 2.3.1 Tradução e Crítica Textual da Parábola do Administrador (Lc 16,1-8)

- **NOVUM TESTAMENTUM GRAECE 27TH ED. DE LUCAS 16,1-8**

<sup>1</sup>Ἐλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς· ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. <sup>2</sup> καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ· τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνῃ ἔτι οἰκονομεῖν. <sup>3</sup> εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος· τί ποιήσω, ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ’ ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι. <sup>4</sup> ἔγνω τί ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν. <sup>5</sup> καὶ προσκαλεσάμενος ἓνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ· πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου; <sup>6</sup> ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν βάτους ἐλαίου. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως γράψον πεντήκοντα. <sup>7</sup> ἔπειτα ἐτέρῳ εἶπεν· σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν κόρους σίτου. λέγει αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγδοήκοντα. <sup>8</sup> καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν.

- **Análise Crítica dos Textos em Grego**

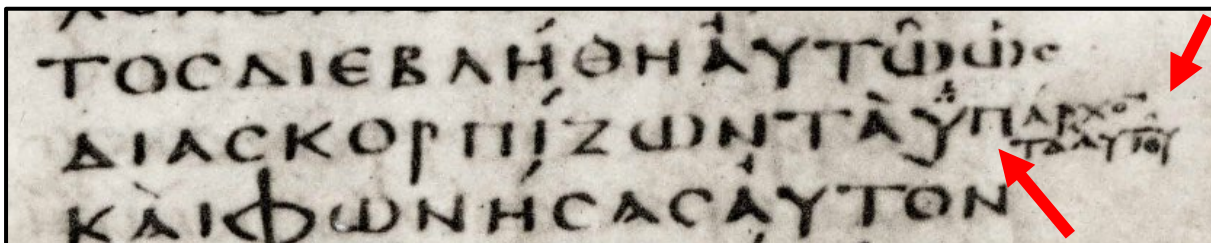
O que se percebeu nesta análise foi que a maioria dos textos possuem variantes na ordem das palavras, nada em relação às palavras com diferentes significados. Assim, os textos contêm uma única subtração significativa, que está mais para uma escrita mal calculada em relação ao espaço do códex, do que para uma subtração de fato.

Já no primeiro verso da perícopie, v. 1, tanto A quanto **Μ**, apresentam o pronome pessoal ‘αὐτοῦ’ após o substantivo discipulos, e ofertando sentido de pertencimento ao substantivo, pronome este, que não está presente nos demais textos. Ainda no mesmo verso, observamos o surgimento do ‘nomina sacra’<sup>38</sup> exclusivamente em A, que ao invés de grafar ‘ἄνθρωπός’ escreve ‘ΑΝΘΩΣ’ como abreviação sagrada do substantivo homem.

A principal variante textual está presente neste verso, com a expressão ‘ὑπάρχοντα αὐτοῦ’, traduzida por ‘seus bens’ é abreviada pela preposição genitiva ‘υπ’ no códice B. No entanto, ao analisar minuciosamente o códice Vaticanus,

<sup>38</sup> Prática dos primeiros manuscritos em abreviar determinadas palavras, a exemplo do nome ‘θεός’ onde são apresentadas as seguintes variações  $\overline{\Theta\Omega}$ ,  $\overline{\Theta\Upsilon}$  ou  $\overline{\Theta\Sigma}$ .

percebemos a adição marginal de ‘ἀρχοντα αὐτοῦ’, no lado direito do códex, para ter a expressão por completo, como aparece nos demais manuscritos.



(Recorte de Lucas 16,1 no Códice Vaticanus datado do quarto século)

O códice **ℵ** possui duas variantes, no verso 2, em comparação a todos os demais manuscritos. A primeira está na subtração do pronome pessoal ‘αὐτῶ’ referente ao verbo dizer, na tradução ‘lhe disse’ resta somente o ‘disse’, que de fato não compromete a interpretação, pois o verbo chamar ‘φωνήσας’, anterior ao dizer, já possui o pronome pessoal. Já a segunda variante está na ordem da frase, da qual a palavra ‘δύνη’ traduzida por ‘pode’, encontra-se depois do advérbio “ἔτι” traduzido por “mais”.

A primeira variante do verso 3 está no uso de ‘nomina sacra’ nos códices **ℵ**, A e B, que no lugar do nome ‘κύριός’ apresenta sua abreviação ‘ΚΣ’. Continuando, o manuscrito B insere uma ínfima variante no final do verso 3, em comparação aos demais manuscritos, a conjunção ‘καὶ’ aparece neste códice entre ‘ἰσχύω’ e ‘ἐπιτεῖν’, dando certa liga entre as duas atividades que o Administrador não quer exercer.

A variante do verso 4 está presente nos códices A e **℞** na ausência da preposição no genitivo ‘ἐκ’ entre ‘remover’ e ‘administração’, termo que está presente nos demais manuscritos gregos. A presença desta preposição enfatiza o verbo ‘remover’, com a ideia de ‘para fora’.

No verso 5, observamos as seguintes variantes no uso do ‘nomina sacra’: Nos códices **ℵ**, A e B, no lugar da primeira expressão ‘senhor’, **ℵ** e A apresentam sua abreviação ‘ΚΥ’, enquanto B mantém sua forma padrão no genitivo ‘κυρίου’. Já na segunda aparição do substantivo ‘κύριός’, os códices, A e B fazem uso da abreviação ‘ΚΩ’ para a forma padrão do dativo.

Os códices **ℵ**, **℞** e B, nesta mesma ordem, apresentam variantes no verso 6. O primeiro códice insere o pronome pessoal ‘αὐτῶ’ após o primeiro verbo ‘dizer’, o

que não aparece nos demais manuscritos. Já o segundo manuscrito substituiu o artigo definido, da segunda aparição do verbo ‘dizer’, pela conjunção ‘καὶ’. Por fim, no terceiro texto antigo, o advérbio ‘ταχέως’ é escrito após o verbo ‘escrever’, enquanto nos demais manuscritos gregos, este se apresenta antes do verbo.

Há uma sequência de conjunções que marcam as variantes textuais do verso 7, onde vemos a conjunção ‘καὶ’ presente nos códices A e **M**, antes de ‘λέγει’, traduzido por “disse”. Outra conjunção que somente no códice **N**, aparece após ‘λέγει’, é ‘ὁὲ’, ausente nos demais textos em grego.

Por fim, no verso 8, se mantém o uso de ‘nomina sacra’ nos códices **N**, A e B, que no lugar do nome ‘κύριός’, usa-se sua abreviação ‘ΚΣ’. Percebe-se também a inversão de frase no códice **N**, que antecede o adjetivo ‘φρονιμώτεροι’ para antes de ‘filhos deste século’, o que nos demais manuscritos só aparece depois desta expressão.

O que foi observado a partir desta análise, foi que a maior parte dos textos possuem variantes na ordem das palavras, nada em relação às palavras com diferentes significados, portanto, nada altera significativamente ao conteúdo. Por isso, a seguir, levantaremos observações acerca do conteúdo das parábolas analisadas.

- **Traduções Oficiais no Português de Lucas 16,1-8**

Almeida Revista e Atualizada:

<sup>1</sup> Disse Jesus também aos discípulos: Havia um homem rico que tinha um administrador; e este lhe foi denunciado como quem estava a defraudar os seus bens. <sup>2</sup> Então, mandando-o chamar, lhe disse: Que é isto que ouço a teu respeito? Presta contas da tua administração, porque já não podes mais continuar nela. <sup>3</sup> Disse o administrador consigo mesmo: Que farei, pois, o meu Senhor, me tira a administração? Trabalhar na terra não posso; também de mendigar tenho vergonha. <sup>4</sup> Eu sei o que farei, para que, quando for demitido da administração, me recebam em suas casas. <sup>5</sup> Tendo chamado cada um dos devedores do seu senhor, disse ao primeiro: Quanto deves ao meu patrão? <sup>6</sup> Respondeu ele: Cem cados de azeite. Então, disse: Toma a tua conta, assenta-te depressa e escreve cinquenta. <sup>7</sup> Depois, perguntou a outro: Tu, quanto deves? Respondeu ele: Cem coros de trigo. Disse-lhe: Toma a tua conta e escreve oitenta. <sup>8</sup> E elogiou o senhor o administrador infiel porque se houvera atiladamente, porque os filhos do mundo são mais hábeis na sua própria geração do que os filhos da luz.

Bíblia de Jerusalém:



1 Dizia ainda a seus discípulos: "Um homem rico tinha um administrador que foi denunciado por estar dissipando os seus bens. 2 Mandou chamá-lo e disse-lhe: 'Que é isso que ouço dizer de ti? Presta contas da tua administração, pois já não podes ser administrador!' 3 O administrador então refletiu: 'Que farei, uma vez que meu senhor me retire a administração? Cavar? Não posso. Mendigar? Tenho vergonha...' 4 Já sei o que vou fazer para que, uma vez afastado da administração, tenha quem me receba na própria casa'. 5 Convocou então os devedores do seu senhor um a um, e disse ao primeiro: 'Quanto deves ao meu senhor?' 6 'Cem barris de óleo', respondeu ele. Disse então: 'Toma tua conta, senta-te e escreve depressa cinqüenta'. 7 Depois, disse a outro: 'E tu, quanto deves?' — 'Cem medidas de trigo', respondeu. Ele disse: 'Toma tua conta e escreve oitenta'. 8 E o senhor louvou o administrador desonesto por ter agido com prudência. Pois os filhos deste século são mais prudentes com sua geração do que os filhos da luz.

Tradução Ecumênica da Bíblia:

1 Depois Jesus disse a seus discípulos: "Um homem rico tinha um gerente que foi acusado perante ele de dilapidar os seus bens. 2 Ele o mandou chamar e lhe disse: 'Que ouço dizer de ti? Presta contas da tua gestão, pois doravante já não poderás gerir meus negócios'. 3 O gerente disse então consigo mesmo: Que vou eu fazer, visto que o meu senhor me retira a gerência? Trabalhar na enxada? Eu não tenho força. Mendigar? Tenho vergonha. 4 Sei o que vou fazer para que, uma vez afastado da gerência, haja pessoas que me acolham em suas casas. 5 Então, fez vir, um por um, os devedores do seu senhor e disse ao primeiro: 'Quanto deves ao meu senhor?' 6 Este respondeu: 'Cem jarras de azeite'. O gerente lhe disse: 'Eis aqui o teu recibo, assenta-te e escreve cinqüenta'. 7 Disse em seguida a outro: E tu, quanto deves? Este respondeu: 'Cem sacos de trigo'. O gerente lhe disse: 'Eis aqui o teu recibo, escreve oitenta'. 8 E o patrão elogiou o gerente desonesto, porque havia agido com habilidade. Com efeito, os que pertencem a este mundo são mais habilidosos para com os seus semelhantes do que os que pertencem à luz.

- **Diferenças nas Traduções Oficiais de Lucas 16,1-8**

Ao analisar as três traduções selecionadas, encontramos pequenas variantes textuais, todavia algumas serão ressaltadas; no verso 1 a RA utiliza a expressão "também", enquanto a BJ usa "ainda", para a fala de Jesus aos discípulos; Embora ambas sejam aceitáveis, a BJ é mais apropriada em relação ao texto grego. O que destoa da escrita grega é a expressão "depois" presente na TEB.

Ainda no verso 1, a segunda variante se apresenta no tipo de erro do Administrador, a BJ utiliza o termo "dissipando", cumprindo com a melhor tradução, devido o texto grego compreender a noção de "desfazer-se" dos bens. A TEB utiliza "dilapidar", enquanto a RA de distância da escrita grega ao traduzir por "defraudar".

A BJ, no verso 2, utiliza a expressão "já não podes ser administrador", para descrever a fala do senhor, enquanto a RA e a TEB se distanciam da escrita grega

valendo-se dos termos “já não podes mais continuar nela” e “já não poderás gerir meus negócios”, pois na língua original o texto traz a ideia de não poder ser Administrador do senhor.

No verso 3 a BJ escreve “o administrador então refletiu”, utilizando a expressão “refletiu”, que não está explícito no texto grego, enquanto a RA e a TEB, se aproximam da escrita grega valendo-se dos termos “disse o administrador consigo mesmo” e “o gerente disse então consigo mesmo”.

Ao apresentar a possível futura atividade do Administrador o v. 3, tanto a RA quanto a TEB fazem uso do termo “trabalhar na terra” e “trabalhar na enxada”, o qual é mais próximo ao sentido no grego, pois a BJ utiliza a palavra “cavar” para tentar trazer o mesmo sentido.

No v. 4, tanto a BJ quanto a RA, usam “tenha quem me receba na própria casa” e “me recebam em suas casas”, já a TEB se distancia do grego ao traduzindo por “haja pessoas que me acolham em suas casas”, usando termos como “pessoas” e “acolham” que não estão presentes na escrita grega.

A RA, no v. 5, utiliza a expressão “tendo chamado”, diferentemente do que está descrito na escrita grega e que foi acertadamente traduzida nas versões BJ e RA por “convocou” e “fez vir”, para designar o chamamento, que no grego é imperativo, dos devedores.

Nos versos 6 e 7 temos duas unidades de medidas da antiguidade que foram muito bem descritas pela RA ao utilizar as expressões “cados”<sup>39</sup> e “coro”<sup>40</sup>. Já a TEB faz uso de “jarras” e “sacos”, enquanto a BJ se distancia mais um pouco do significado no texto grego ao apresentar “barris” e “medidas”.

Ainda no verso 6, outra variante que salta aos olhos é a omissão, presente na TEB, na expressão “depressa” que consta no texto grego e nas traduções oficiais da RA e BJ, ao designar o sentar-se e escrever do devedor. Uma curiosidade está quando a RA utiliza a expressão para a ação do sentar “assenta-te depressa”, enquanto a BJ faz uso da ação ao escrever “escreve depressa”.

Por último, no último verso, encontramos três variantes nas traduções, primeiro a BJ se diferencia da TEB e BJ, pois estas utilizam o verbo “elogiou”, enquanto aquela traz o verbo “louvou”, esta traz certa aproximação da

---

<sup>39</sup> Uma medida líquida hebraica estimada como contendo 21,5 litros, entre 5 e 6 galões, do qual seu barril se assemelha com a ânfora grega.

<sup>40</sup> A maior medida seca hebraica, contendo 11 alqueires ou cerca de 390 litros, como se fossem ve formato de vários fardos.

intencionalidade da palavra grega, pois a expressão possui uma intensidade na ação, da qual, somente o “elogio” não supre.

A segunda variante do último versículo está ligada à qualidade da ação do Administrador, descrita pelo seu senhor, as traduções TEB e BJ são mais apropriadas pois empregam os termos “habilidoso” e “prudente” repetidamente para o Administrador e para os “filhos deste século”. Já a RA utiliza termos diferentes para a mesma expressão do texto grego, que traz um certo desvio textual, usando “atildadamente” e “hábeis” respectivamente.

- **Tradução Utilizada no Decorrer da Tese**

Da mesma forma como a análise da parábola anterior, levamos em consideração a cópia do texto grego e a análise feita das traduções oficiais em português, para fazermos uma tradução própria, baseada nos aspectos centrais da tradução, dando a devida importância às questões gramaticais e socioculturais para definir qual conceito melhor se enquadra ao contexto geral da parábola. Segue:

<sup>1</sup>Disse ainda aos seus discípulos: “certo homem rico, tinha um administrador que foi acusado de se desfazer dos seus bens. <sup>2</sup>Chamando-o disse: “o que é isso que ouço a seu respeito; preste conta da sua administração, pois não poderá mais ser administrador”. <sup>3</sup>Falou dentro de si o administrador: “o que farei, pois, meu senhor me tirou a administração; lavrar, não sou forte o suficiente, mendigar, sinto vergonha, <sup>4</sup>já sei o que fazer, para que quando sair da administração, recebam me em suas casas”. <sup>5</sup>E convocado cada um dos devedores de seu senhor, disse ao primeiro: “quanto deves ao meu senhor”. <sup>6</sup>Respondeu ele: “cem barris de azeite”. Disse então: “pega sua conta, sente e depressa escreva cinquenta”. <sup>7</sup>Em seguida ao outro disse: “Tu também, quanto deves”, ele respondeu: “cem medidas de trigo”. Disse então: “pega a sua conta e escreva oitenta”. <sup>8</sup>E o senhor louvou o administrador injusto, pois agiu prudentemente, porque os filhos deste século são mais prudentes, para com sua geração, do que os filhos da luz (Lucas 16,1-8, Nossa Tradução).

Portanto faremos uso a nossa tradução, elaborada de modo livre e levando em consideração os critérios de análise apresentados acima.

### 2.3.2 Apresentação dos Personagens da Parábola do Administrador (Lc 16,1-8)

A parábola do administrador possui dois personagens principais um “homem rico” que tinha um “administrador”, este foi acusado de desperdiçar seus bens. O homem rico chamou o administrador para prestar contas de suas ações e ameaçou despedi-lo.

Em resposta, o administrador chamou todas as pessoas que deviam dinheiro a seu dono e reduziu suas dívidas, esperando que eles ficassem gratos e o ajudassem quando ele perdesse seu emprego. O homem rico elogiou o administrador por sua astúcia, porque ele agiu sabiamente para garantir seu futuro.

Nos tempos de Jesus, um administrador era alguém que era responsável por supervisionar os negócios de um proprietário ou comerciante rico. Isto teria incluído a administração de seus bens, a cobrança de aluguéis ou impostos, e a supervisão do trabalho de seus servos.

Na parábola do administrador, o administrador é acusado de desperdiçar os bens de seu senhor. Isto teria sido uma ofensa grave, pois se esperava que o administrador agisse como um representante fiel e digno de confiança dos interesses de seu senhor. Se ele fosse considerado desonesto ou incompetente, ele poderia ser demitido de seu cargo e possivelmente enfrentar outras penalidades também.

### 2.3.3 Análise de Conteúdo da Parábola do Administrador (Lc 16,1-8)

A presente seção trará uma análise sobre o conteúdo da parábola do Administrador, uma das mais controversas parábolas presentes nos evangelhos, presente em Lucas 16, 1-8. A parábola retrata uma situação de senhorio que possui um desfecho intrigante.

A relação entre o Administrador e seu senhor, no mínimo, nos leva a uma reflexão acerca das relações sociais estabelecidas hierarquicamente no regime de Roma, além de atentar-nos para as condições das quais levaram o senhor a elogiar o Administrador ao final da parábola.

Uma vez que o objetivo deste exame das parábolas é tratá-las como histórias independentes e resistir a compreendê-las apenas à luz das aplicações dadas a elas no texto. A leitura que se segue concentra-se em Lucas 16, 1-8a,

tomando a resposta do senhor ao seu Administrador como a conclusão, através de três subdivisões (16, 1-2; 3-7; 8).

Na primeira parte, o Administrador se beneficia de sua posição como funcionário remunerado, através do usufruto de uma parte dos lucros. No entanto, sua posição torna-se mais complexa por ser cliente e patrono, cliente do senhor rico e patrono daqueles que devem ao seu senhor, tornando-o, na verdade, uma figura que intermedia a relação entre estes.

No v. 1, podemos observar os acusadores, responsáveis pela série de eventos que se sucedem, apresentando acusações com intenção hostil, sem implicação de que elas são verdadeiras ou falsas pode apontar, provavelmente, para um grau de desafio e coerência.

Pode ser que um ou mais personagens tenham determinado se livrar deste Administrador a fim de usurpar sua posição, um cenário nada impossível. A troca é iniciada por um desafiar o outro com uma palavra, ação ou um gesto, positivos ou negativos (MALINA, 2003, p. 334), que tem o potencial de minar a honra do outro.

Para Malina (1991, p. 131), desta disputa entre Administrador e acusadores, o veredicto de vencedor e perdedor é dado pelo público, independentemente se a acusação se refere à ineficiência (CROSSAN, 1992, p. 107) ou à apropriação indébita de fundos (JEREMIAS, 1972, p. 181). O que importa de fato é que os fundos e lucros do senhor que estão em questão, e então ele age, chamando seu Administrador para informá-lo de sua demissão.

Embora o Administrador tenha perdido o emprego, existe um espaço para ação dele antes de sair. Ele não nega a acusação, pois isso seria simplesmente oferecer uma defesa, em vez disso, ele decide responder partindo para a ofensiva e buscando superar o desafio exposto por seu senhor.

No segundo bloco, v. 3-7, o Administrador apresenta uma característica não incomum das parábolas de Lucas, estando em forte contraste ao comportamento anterior de seu senhor, pois antes de agir, o Administrador reflete sobre suas opções e então faz sua escolha.

Em termos literários, o Administrador demora a tornar pública sua demissão, dando-se a oportunidade de manipular os números das contas. Assim, o Administrador está procurando uma saída honrosa e deve encontrar um meio de estabelecer algum grau de honra, para buscar a remissão do seu senhor.

Olhamos inicialmente através de uma postura alegórica usual em relação a esta parábola, em direção a uma interpretação focada no tema comum da história que considera Deus, pecado, graça e salvação. O senhor representa Deus, que generosamente, não tolamente, abstém-se de prender seu Administrador, inicialmente, e continua a estender sua misericórdia após a ação do Administrador na redução das dívidas. O Administrador é um pecador que falha em se arrepender e, em vez disso, se entrega a misericórdia de Deus<sup>41</sup>.

Schottroff (2006 p. 93) já descreve com clareza essa estrutura interpretativa, como sendo uma interpretação hegemônica desta parábola. Em suas palavras, afirma que “em Lucas 16:1-13 como exemplo, que a interpretação dominante identifica com o homem rico e, portanto, marca o mordomo como injusto e criminoso. Nesta interpretação, o homem rico representa Deus”.

O problema se dá quando reconhecemos que tal alegorização remove a história de seu contexto social imediato, com o resultado de questões relativas. A relação de patrono e cliente, através do sistema de exploração, endividamento e sobrevivência, neste modelo interpretativo, acaba sendo deixada de lado.

O ângulo de abordagem de Scott (1989, p. 255-266), com foco no social contexto das relações patrono-cliente, de certa forma é uma resposta ao pensamento alegórico majoritário.

Na parábola, seguindo sugestão de Via (1967, p. 159), podemos apresentar o Administrador como um trapaceiro que acerta as contas com seu senhor. O problema colocado pela parábola é como entender a proposta acerca do reino de Deus para a comunidade lucana, porque a desonestidade do Administrador, embora elogiada pelo senhor, aparentemente não é aceitável como um valor ético do reino que se pretende viver em comunidade (SCOTT, 1989, 264-266).

Outra parábola presente no escrito lucano, que apresenta certo distanciamento dos valores éticos em sua composição é:

O texto do rico e o Lázaro (Lc 16,19-31) não retrata a moralidade dos dois personagens, mas sim a inversão do papel social no final. A divisão existente entre aqueles que se aproximavam dos bens da sociedade e daqueles que ficaram à margem dos mesmos bens continuará no após a morte, todavia nela haverá a troca de pessoas, os que estavam à margem, usufruirão dos benefícios não conquistados na terra (SEGUNDO, 1997, p. 180)

---

<sup>41</sup> Em termos teológicos, isso significa que a graça e a salvação de Deus não produzem nenhuma mudança no pecador, que simplesmente continua a se comportar inadequadamente, deixando de alimentar a noção de arrependimento, que é em si um forte tema a ser tratado.

Por outro lado, a interpretação de Scott (1989) oferece pouca clareza em termos de uma resposta para esse conflito ético, adotando uma leitura a partir da perspectiva da classe camponesa pobre.

É importante lembrar que o Administrador ocupa a posição precária, tendo que satisfazer aqueles que estão acima e abaixo dele, enquanto o senhor é apresentado como um indivíduo rico fazendo negócios com comerciantes, que costuma ocultar pagamentos de juros do valor total da dívida.

Como resultado, a moralidade do senhor é severamente questionada por causa de sua riqueza<sup>42</sup>, enquanto a moralidade do Administrador não é investigada dentro da parábola, na verdade, a parábola mal busca sanar a dúvida gerada em relação ao quanto o Administrador é desonesto. Duas questões específicas surgem em relação ao contexto desta parábola: primeiro, como ela se relaciona com o que precede e, em segundo lugar, como ela conclui.

No entanto, a interpretação da parábola demonstra a cuidadosa técnica de composição em Lucas, no que diz respeito à conclusão da parábola. É amplamente aceito que os comentários interpretativos<sup>43</sup> têm adicionado na tentativa de dar sentido a um conteúdo tão enigmático (DODD, 1961, p. 26).

O que não é assim universalmente aceito, no entanto, é onde as aplicações para o recorte da perícopes se iniciam. Jeremias (1972, p. 45-48) e Crossan (1992, p. 106-107) afirmam que a narrativa chega ao fim no v. 7, sugerindo que é Jesus, com base no fato de que o senhor não recomendaria um desonesto Administrador que acaba de enganá-lo com seus lucros.

No entanto, tal elogio parece bastante implausível, por isso um recorte mais curto, para atender essa exigência. Porém, surge a questão do porquê o senhor não responde à pergunta acerca do retorno do Administrador, e assim, a parábola parece ainda menos plausível de entendimento.

Outros propõem que o fechamento da perícopes no v. 8a (SCOTT, 1989, p. 256-260; KLOPPENBORG, 1989, p. 474-495), com o fundamento de que a resposta do senhor fecha uma narrativa, que caso contrário, ficaria pendente, sem conclusão.

---

<sup>42</sup> Haja visto que a população judaica empobreceu, sofreu violências, comprometendo suas demais trocas na socialização em diversos níveis de relação social (RICHTER REIMER, 2006, p. 140).

<sup>43</sup> “Muitos comentaristas afirmam que esta parábola é a mais difícil dentre todas as parábolas sinóticas. Como já observamos, os problemas são tão completos que tanto Tomás de Vio Cajetan (1469-1534) quanto Rudolf Bultmann as declaram insolúveis” (BAILEY, 1985, p. 257).

Embora seja claramente surpreendente que um senhor elogie o seu Administrador, não é incomum que uma parábola subverta uma estrutura. O contexto desta parábola pode muito bem ser planejada para fazer o ouvinte pensar<sup>44</sup>.

Os recortes v.8b e v.9, obviamente, levam a um comentário, que aparece fora do contexto da parábola, que deixa como se fosse uma aplicação da parábola para quem a ouve (JEREMIAS, 1972, p. 182). Isso também parece ser uma declaração interpretativa que procura dar uma razão pela qual o Administrador foi elogiado.

Além disso, das parábolas registradas nos evangelhos, nenhuma possui uma interpretação de conflito moral como a parábola do Administrador, a qual os próprios exegetas não foram capazes de concordarem entre si, nem, ao que parece, de se sentirem bastante confortáveis e seguros em suas conclusões.

Assim, poucas passagens do Evangelho podem ter dado origem a tantas interpretações diferentes como a parábola do Administrador. Muitos comentaristas afirmam que esta parábola é a mais difícil de todas as parábolas sinóticas. Kloppenborg (1989) escreveu que "A parábola do 'Mordomo Injusto' em Lucas 16,1-8a tem sido uma fonte constante de perplexidade para exegetas e homelistas".

Fitzmyer (1986), vai concordar e descrever que muitos poucos capítulos do texto neotestamentário apresentam tantos desafios exegéticos quanto ao da parábola do Administrador.

Três grandes problemas enfrentam o intérprete desta passagem. Tão difícil é a resolução deles que a parábola com seus ditos concomitantes gerou uma quantidade desproporcional de discussões acadêmicas.

Portanto, quase todos os artigos ou seções de livros dedicados à chamada parábola do Administrador começam observando que é a mais difícil das parábolas. Toda uma série de problemas aparentemente intratáveis está envolvida em sua interpretação.

---

<sup>44</sup> Por outro lado, podemos concordar com a afirmação de Levine (2015, p. 12) que descreve as implicações de destinar a autoria das parábolas presentes nos evangelhos, pois, "quando nos voltamos para as parábolas de Jesus, fazemos bem em ouvi-las como as pessoas que as ouviram pela primeira vez, os judeus da Galileia e da Judéia, e assim recuperar o melhor que pudermos da provocação original. Fazer isso requer vários saltos de fé. O primeiro salto diz respeito ao que o próprio Jesus disse, pois não sabemos com certeza se Jesus realmente contou as parábolas registradas nos Evangelhos. Em segundo lugar, mesmo que ele tenha dito a eles, não sabemos com certeza nem a composição do público nem sua reação. Terceiro, é improvável, se ele tivesse composto essas parábolas, que ele só as usou em uma ocasião ou as contou exatamente da mesma maneira todas as vezes".



### 2.3.4 Perspectiva Religiosa e Social da Parábola do Administrador

Após sua demissão do Administrador, era provável que seu destino fosse muito preocupante, pois servos de senhores de terra, após serem despejados, passavam por necessidades tais, que até poderiam vir a serem escravizados:

Muitas vezes os antigos proprietários tiveram que ser empregados como assalariados ou se oferecerem como servos dos novos proprietários e trabalhar sua própria terra para outros. Muitos, por outro lado, ficaram vagando sem destino fixo, amontoando-se nas praças das vilas e cidades em busca de algum emprego temporário para sobreviver, ou a favor de algum empregador poderoso. Não foram poucos os que se venderam ou venderam suas famílias como escravos. (MIGUEZ, 1996, p. 24, tradução livre)

O que podemos pensar sobre o tema da redução de dívidas? Brown (2012, p. 121-145) sugere que o valor da redução representa os juros sobre pagamentos diferidos que teria sido escrito na conta original<sup>45</sup>, a fim de ocultar a usura que foi ilegal de acordo com a Torá.

Assim o devedor acaba pagando o valor correto, privando o senhor de lucro considerável, mas removendo a usura<sup>46</sup>, para que o Administrador seja visto como justo. Seguindo este argumento, Brown (2012) afirma que a parábola é, portanto, uma acusação de usura. Já Fitzmyer (1964, p. 23-42) entende que o elemento de interesse é a renúncia da comissão do Administrador.

Podemos afirmar que o texto em si não está tão preocupado com a relação de honestidade ou desonestidade, mas com a sobrevivência do Administrador e como ele garante um futuro para si mesmo, que não é totalmente desprovido de honra.

No último bloco, o v. 8a é um desafio de ser interpretado. As ações do Administrador são claramente de domínio público, uma vez que, em última análise, o

---

<sup>45</sup> As parábolas muitas vezes expressam preocupações que aparecem em outras partes da tradição de Jesus; ecoam temas ouvidos em seus ensinamentos e debates. Jesus está preocupado com a economia: com dar aos que mendigam, com as bênçãos que virão para os pobres, com a dependência mútua em vez de corretagem de cima para baixo, com o que pode ser resumido como “economia do reino”, na qual a oração “Perdoe nós nossas dívidas” significava mais do que pecados e incluía empréstimos monetários. Seu foco é acumular tesouros no céu, não acumular contas bancárias na terra (LEVINE, 2015, p. 14).

<sup>46</sup> O sistema de controle de impostos, implicou em endividamento, isso gerou consequências tais que o alto nível de endividamento na palestina do primeiro século acarretou no crescimento da escravização de camponeses, pela impossibilidade de atender as exigências fiscais e tributárias do sistema romano (RICHTER REIMER, 2006, p. 138; HORSLEY; HANSON, 2013, p. 43).

resultado é deixado em aberto e incerto. De modo estranho, até mesmo de cunho ético duvidoso<sup>47</sup>, oferece a reflexão sobre a forma como o mundo muitas vezes funciona sem soluções satisfatórias.

O ouvinte não tem a garantia de que o Administrador é bem-vindo por aqueles cujas dívidas ele reduziu, nem que ele convenceu o senhor de que ele deveria ter seu emprego de volta, deixando várias questões em aberto.<sup>48</sup>

No entanto, a história termina com o elogio ao Administrador e, portanto, sua vitória. Em termos de honra e reputação é visível, pois sua ação impressionou o senhor. Quem, então, é o perdedor nesta história? Não é o rico proprietário de terras cuja posição e o status na sociedade permite-lhe simplesmente descartar esse episódio e talvez aprender com ele.

Temos, dentro deste desafio a análise de Schottroff (2006 p. 93), que traz a proposta de entender a parábola através da proposta de uma ética do reino de Deus:

Assim, a própria parábola contrasta dois conceitos de justiça: o conceito explorador do homem rico e o de um novo sistema de justiça, um que no mundo de hoje também significa, em voz alta, a liberação da dívida para com os devedores nos dois terços do mundo.

Portanto, quando olhamos por essa perspectiva, vemos que quando o senhor elogia o Administrador por agir 'sabiamente', representa uma lógica do reino de Deus, presente nas ações humanas, que norteia a conduta daqueles que seguem os princípios da cristandade.

Isto é, o acusador trazendo a informação na esperança de conseguir abalar as estruturas da relação do senhor com o Administrador, foi superado pela agilidade e coragem do Administrador. Via (1967, p. 157-158) expressa a situação da seguinte maneira:

Assim, vemos um movimento internamente conectado de uma crise ameaçadora, por meio de uma resposta decisiva, para uma situação melhor. A imagem do homem é a de um ser capaz de reconhecer que ele está em crise e de controlar a situação de forma a superar a ameaça.

<sup>47</sup> As parábolas de Jesus têm uma lista surpreendente de personagens de mau gosto. Além deste mordomo há o juiz injusto, o vizinho que não quer ser perturbado de noite, e o homem que embolsa o tesouro de outrem comprando seu campo. A parábola do Mordomo Injusto, cuja conduta vai de mal a pior, é apenas o exemplo mais notável de uma espécie de parábola cujo uso parece ser uma característica peculiar e notável do ensino de Jesus Cristo (BAILEY, 1985, p. 274).

<sup>48</sup> Seguindo o pensamento de Levine (2015, p. 14) no que tange a nossa limitação em considerar a autoria das parábolas e sua intencionalidade, podemos concordar com Boring (2015, p. 859) quando afirma que "a igreja primitiva preservou essas histórias surpreendentes e inquietantes, às vezes contemporizando-as a fim de lidar com a situação pós-pascal".

Portanto, podemos afirmar que “Jesus elogia o trapaceiro porque ele (sem querer) modela uma praxe que pode ser aplicada pelas comunidades cristãs: usar o dinheiro para construir amizades - nesta vida e na vida futura (v. 9)”. (SCHOTTROFF, 2006 p. 161)

### 2.3.5 Perspectiva Histórico-social da Parábola do Administrador (Lc 16,1-8)

Neste subtópico é oferecido um estudo do modelo patrono-cliente e uma crítica fornecida pela análise historiográfica da Palestina nos tempos de Jesus, no cenário das lutas camponesas do primeiro século, observando que uma parábola que adequa à estrutura social presente no debate acima e representa a construção contracultural proposta pelos ensinamentos contidos nas parábolas exclusivas de Lucas.

Em uma avaliação de uma sociedade altamente estratificada, como a Palestina do primeiro século, uma das principais questões que surgem são como a elite e a não-elite se relacionam, pois é visível essa dualidade na composição social da região.

A economia do povo judaico em suas atividades era mantida por Roma, pela administração, por meio de impostos obrigatórios que deveriam ser recolhidos e pagos, dívida de terra se pagava com juros (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 117), cobranças de pedágios nas estradas que ligavam as cidades e taxas alfandegárias (RICHTER REIMER, 2010, p. 44-45).

Para tal, há uma divisão de classes dentro da formação geopolítica da Palestina nos tempos de Jesus, que se dá com governantes, romanos, herodianos e sacerdotes de um lado, os camponeses e a população do outro. Essa divisão separava quem usufruía das riquezas, dos que a produziam para a satisfação das classes dominantes (HORSLEY, 2004, p. 65). A formação desta elite estava pautada em três pilares da religião vigente: a lei do puro e impuro, observância do Sábado e a Circuncisão.

Evidências cruzadas, análise cultural e da investigação histórica da sociedade romana<sup>49</sup>, sugerem que é o sistema de patrocínio, que muitas vezes, não só facilita essa interação, mas que também fornece algum benefício mútuo para ambas as partes<sup>50</sup>.

Em 1960, os estudos teológicos apontaram para um quadro conflitante quanto à composição social da comunidade cristã do protocristianismo. Essa divergência se dava no tocante a primeira ideia de que a comunidade era formada por pessoas de estratos sociais inferiores, contudo, surge outra interpretação que afirma que “os membros da elite cidadina desempenhavam um papel dominante” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 325) mostrando que a relação de patrocínio era presente.

A importância das relações patrono-cliente para o estudo do Novo Testamento não passou despercebida pela análise exegética, que respondeu de duas maneiras: primeiro, usando as lentes do clientelismo para oferecer insights sobre algumas das Narrativas do Evangelho, sendo a mais notável o tratamento dado ao Centurião Romano em Lucas 7,1-10; em segundo, extrapolando o modelo, a fim de apresentar Deus como uma figura do patrono e Jesus como seu Administrador.

Como ponto de partida para o diálogo, podemos afirmar que uma relação patrono-cliente é uma aliança vertical, ou seja, uma aliança entre duas pessoas de status, poder ou recursos assimétricos, dos quais, cada um acha necessário ter como aliado alguém superior ou inferior a si mesmo.

Os estudiosos delinearão as características básicas das relações patrono-cliente ao longo das seguintes linhas de pensamento: são baseadas em uma relação assimétrica entre partes de diferentes status sociais, mas incorporam um senso de lealdade interpessoal e obrigação que se espera ser de alguma duração, onde os

---

<sup>49</sup> Mais precisamente após a morte de Herodes o Grande (4 a.C.), seus filhos assumiram suas partes da região que fora dividida pelo seu pai, contudo eles não obtiveram o mesmo sucesso de seu pai em governar e não caíram nas graças de Augusto, que mudou o regime da judéia e iduméia quando depois Arquelau (6 d.C.) e instituiu um prefeito para gerenciar esta região (KOESTER, 2005. p. 396). Assim toda a liderança na palestina estava sujeita aos governantes instituídos por Roma, e suas práticas também, sob este contexto se insere toda a estrutura organizacional do judaísmo praticado antes da queda de Jerusalém em 70 d.C.

<sup>50</sup> Os clientes, servos desta relação, são definidos, por Miguez (1997, p. 48, Tradução Livre), “em termos sociológicos, poderíamos dizer que é aquele que não tem terra, ou tem tão pouco, que para sobreviver tem que vender sua capacidade de trabalho produtivo (mão de obra) para outro, que fica mais rico quase sempre, porque é ele quem agrega a mais-valia do trabalho, enquanto o cliente fica mais pobre”.

camponeses são explorados por proprietários de terra e governantes, comumente em ocasiões nas quais os camponeses estão em situação de desfavorecimento e as elites no governo administram de forma ineficiente (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 57).

Na perícopé em questão não está evidente que a redução no pagamento equivale a juros ocultos. No entanto, o contexto social e a perspectiva dos pobres é uma chave para que esta interpretação remova o foco dos personagens principais, com seus dilemas e sua ação, para observar como o patrono agia naquele período:

O mundo que Lucas descreve, é uma sociedade piramidal, na qual os pobres vivem sobrecarregados por muitas cargas e pressões. Eles passam seu tempo na escassez e cercados por obrigações econômicas e fiscais. Eles tiveram que pagar impostos ao Imperador (20:20-26; 23:2), foram expostos à arbitrariedade dos militares (Mt. 5:41). Às autoridades de Jerusalém, eles deveriam enviar dízimo de suas escassas colheitas (11:42:18:12; Mt 17:24-27). Eles tiveram que pagar longos dividendos ao patrão (20:10), muitas vezes através de duro esforço para o trabalhador (19:21). Eles sofreram extorsão de funcionários público (3:12-14, 18:11; 19:8). E não era incomum que os líderes religiosos aproveitassem do povo, especialmente os mais fracos (11:39; 20:47) (PALLARES, 1990.1, p. 76).

Apesar do abismo no status social, o relacionamento patronal também pode oferecer benefícios mútuos. O patrono fornece suporte para seu cliente, como o fornecimento de comida, dinheiro, segurança ou apoio jurídico. Em troca ele recebe uma prestação de serviço aprimorada, para seu benefício, juntamente com a lealdade do cliente, a exemplo:

Um chefe germano, submisso fielmente aos romanos por mais de cinquenta anos, guiou a sua tribo para uma terra sem dono, na fronteira, que, no entanto, estava reservada aos soldados romanos como pastagem ocasional para o seu gado. O germano pensava: “Que eles conservassem as pastagens para os seus rebanhos, enquanto pessoas humanas passavam fome! Só que não preferissem deserto e ermo a povos amigos!” A resposta do governador romano, no entanto, dizia: “É necessário submeter-se às ordens dos mais fortes; assim é que os deuses... tinham decidido; que a decisão sobre o que eles querem dar e sobre o que eles querem tomar, permanecia na mão dos romanos e que eles não aceitam outro juiz que não eles próprios”. Assim ele ordena a retirada. (TÁCITO *apud* WENGST, 1991, p. 33).

No cenário romano, a homenagem a um patrono se manifesta através do costume, da presença diária dos clientes na casa do patrono, a fim de oferecer respeito e deferência e ver que serviço eles podem fazer para seu patrono. Tal exigência faz Wengst (1991, p. 40) observar que a sujeição é “elevada à potência como acontecimento natural – este cinismo dos moradores torna claro que a

liberdade da paz romana é, em primeira linha, liberdade romana”, isso quer dizer, do patrono.

Em um nível superficial, estes termos sugerem uma relação entre patrono e clientes de modo positivo ou, pelo menos, neutro, fornecendo benefício mútuo, mas ao sair da superfície, essa relação revela uma imagem mais complexa que, ao focar nos pobres rurais do mundo romano, enfatiza que se tornar cliente equivale a uma estratégia de sobrevivência e um relacionamento no qual eles entram a partir de uma posição de vulnerabilidade distinta. Para as estruturas do império uma dívida é tida como algo importante, pois:

os povos conquistados recebiam tratamento diferenciado, sendo que este tratamento era dado de acordo com a posição de classe da pessoa definida por questões econômicas. Aqueles que colaborassem, recebiam direitos parciais ou totais de cidadania, por outro lado, os derrotados que resistissem eram capturados e muitos eram vendidos como escravos, outros eram submetidos a várias formas de tributações instrumentalizadas pelo Império na forma de impostos e tributos como evidencia de lealdade (FUNARI, 2002, p. 85).

A geopolítica do grupo dos judeus, basicamente compreendida pela divisão entre Judeia e Galileia explica muito bem isso, pois a Galileia não vivenciou uma relação de vassalagem como a Judeia.

As aldeias da Galileia permaneciam autônomas, administravam seus negócios locais de modo satisfatório, fazendo com que seus habitantes não sentissem a necessidade de serem sujeitados ao estado-templo da Judeia com sede em Jerusalém (HORSLEY, 2000, p. 31):

A história contábil entre um patrono e um cliente, presume-se que, dado a exploração geral da não-elite, os ouvintes camponeses seriam anti-senhores e revolucionários:

A exemplo da Galileia, onde um grupo de agricultores e proprietários que tinham perdido suas terras, usaram de espadas para começaram a lutar contra aqueles que consideravam os responsáveis. De seus esconderijos em cavernas e grutas na zona rural da Galileia, esses camponeses guerreiros lançaram uma onda de ataques contra a aristocracia judaica e os agentes da república romana (ASLAN, 2013, p. 44).

Contudo, a tarefa de enfraquecer o sistema patronal romano é muito árdua, ainda mais se tratando de grupos rebeldes de resistência, haja vista que Roma estava preparada para lidar com tais situações e sabia prevenir tais situações:

Com o intuito de prevenir revoltas, os romanos construíram estradas por toda a Itália, o que lhes permitia o deslocamento rápido de tropas, e fundaram numerosas colônias sobre o território dos povos aliados. Estas

colônias eram habitadas por cidadãos romanos vindos da cidade de Roma, soldados camponeses, que tomavam conta da região, garantiam sua fidelidade aos romanos e recebiam lotes de terras confiscados dos antigos habitantes. (FUNARI, 2002, p.86)

Como mencionado acima, estudiosos dão uma ênfase particular no uso do modelo patrono-cliente a para interpretação do Novo Testamento<sup>51</sup>, entendendo-o não apenas em termos de relacionamento entre seres humanos, mas também entre Deus e os humanos, onde “cada cidade e cada cidadão veneravam seus deuses patronais” (QUEIROZ, 2013, p. 501).

Malina (2003, p. 389) percebe a assimetria hierárquica do clientelismo palestino, onde as relações de poder residem nas mãos de quem possui a terra e mantém controle do emprego e da produção, mas ele se aventura mais longe do que isso em adotar o modelo como meio de compreender a relação de Deus com a humanidade.

Malina (1988, p.2-32) nos leva à conexão etimológica entre patrono e paternidade, do latim *pater*, colocando isso ao lado a designação de Deus como pai no Novo Testamento, bem como o uso da graça e do favor que pertence tanto ao ambiente do patronato quanto à atividade de Deus no Novo Testamento. O autor afirma que Deus é o patrono final que dá graciosamente de seus recursos.

Em sua análise de patronos e clientes no Evangelho de Lucas, embora Malina (1988) se refira brevemente a várias parábolas que retratam esse arranjo, incluindo uma em discussão neste capítulo, seu foco inicial é a história do Centurião Romano em Lucas 7,1-10. Nesta história, o centurião serve como benfeitor e patrono da aldeia, mas se submete à maior autoridade de Jesus, entendendo a relação hierárquica do patronato através de um contexto subjetivo religioso e não mais das estruturas objetivas romanas.

Jesus, como o verdadeiro mediador, facilita o acesso a Deus, que é patrono dos pobres, oferecendo um tipo alternativo de clientelismo e benefício baseado em servidão ao invés de exploração, o que podemos chamar de transformação das relações patrono-cliente.

---

<sup>51</sup> O qual mostra que o fator Roma, foi o real provocador das diversas formas de busca por libertação dos judeus pobres, dentre elas rebeliões que “seguiram à morte de Herodes no ano 4 a.C. e a maciça revolta contra Roma em 66-70 d.C., seguida de uma segunda grande revolta contra Roma em 132-135 d.C.” (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 43). O ambiente da Palestina não estava nada harmonioso no período neotestamentário.

O Jesus, carismático, curandeiro e exorcista, um judeu com reputação messiânica da Galileia e muito procurado ao redor do Lago de Genesaré, não foi uma figura muito bem vista por parte das autoridades romanas, que tinham como objetivo, garantir a ordem social vigente (VERMES, 2006, p. 268).

Jesus foi “caracterizado pela independência administrativa de Jerusalém e pela presença da administração romana instalada em território galilaico” (GARCIA, 2006, p. 274) e assim, tal situação caracteriza o ambiente do surgimento do movimento de Jesus, que surge dentro de um período de mudanças muito profundas na Galileia.

Diante do exposto no capítulo dois, do qual tratamos inicialmente dos primeiros aspectos da exegese, através de uma crítica textual, amarramos as parábolas do Samaritano e do Administrador (Lc 10, 30-35; Lc 16, 1-18) do qual colhemos informações sobre os códices e as leves semelhanças entre os códices alexandrino e bizantino, do qual, podemos apontar algumas marcas editoriais.

Essa análise textual nos ajudou a realizar uma tradução própria e também realizar uma descrição dos personagens, que nos permite perceber certa semelhança entre as parábolas quando comparados os contextos religioso, social e cultural onde se inserem. A saber as condições econômicas que influenciavam a violência nas estradas são as mesmas que hierarquizavam e subjugavam pessoas a dívidas cumulativas.

Por fim, observamos a ética e a moral que está fundamentando as parábolas, elas são norteadoras de uma hermenêutica histórico-social destas duas parábolas proferidas em Lucas. A ética religiosa que se distancia da vivência comum, através de um código de pureza rígido, também uma ética subversiva, do reino de Deus, que quebra barreiras étnicas através da compaixão.

Também podemos falar de uma ética paradoxal, onde a prudência está aliada à vontade de Deus e uma ação radical geradora de perdão de dívidas e de remissão de pecados. Assim, as propostas da ética, embasadas nas parábolas lidas são reflexos da ética do reino de Deus.



### **3 PROPOSTAS HERMENÊUTICAS PARA AS PARÁBOLAS DE LUCAS 10,30-35 E 16,1-8 EM PERSPECTIVA SOCIOMÉTRICA**

Neste terceiro e último capítulo da nossa investigação, relacionaremos as parábolas em Lucas com questões sociais no uso de sociogramas, que possuem características que atendam as expectativas das parábolas.

Olhar criticamente uma realidade nos possibilita tomar posicionamentos outros, para tal faremos uma comparação entre as parábolas analisadas e outras parábolas presentes no evangelho de Lucas, que possuem características semelhantes para alcançar uma hermenêutica própria.

Assim, para tornar mais didática a nossa investigação, este capítulo será dividido em dois pontos, a saber: contextualização sociométrica da parábola do Samaritano e, por fim, contextualização sociométrica da parábola do Administrador. Aqui, o nosso objetivo, para além de fazer uma análise exegética acerca da práxis contida nas parábolas, é apontar caminhos para uma construção hermenêutica.

Para olhar essa estrutura e observar as parábolas e sua identidade dentro do evangelho de Lucas, é necessário entender que:

Muitas histórias, ditos e imagens encontrados somente em Lucas tornaram-se uma parte indispensável da consciência cristã. O filho pródigo, o bom samaritano, o homem rico e Lázaro, o fariseu e o publicano, o encontro com o Ressuscitado no caminho de Emaús, o Magnificat, a canção do anjo Paz na Terra estão somente em Lucas, mas é difícil imaginar a tradição cristã sem eles (BORING, 2015, p. 1002).

Para tal, fazemos uma análise no modelo proposto por Moreno (1943) através de sociogramas, dos quais podem ser ajustados “ao mapeamento de pequenos grupos, bem como ao de grandes grupos de indivíduos. Em um sociograma primário as relações emocionais entre os indivíduos são retratadas como revelado por um teste sociométrico” (MORENO, 1943, p. 315).

Este método já foi utilizado em áreas de conhecimento da psiquiatria e sociologia, bem como na administração:

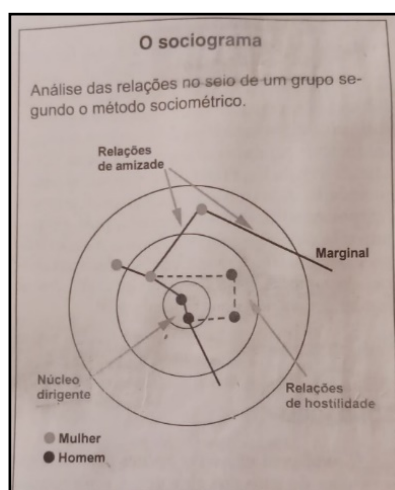
Jacob Levy Moreno, conhecido por suas contribuições seminais nas áreas de psicodrama, psicoterapia de grupo e sociometria, foi nascido na Romênia e crescido na Áustria e na Alemanha. Quando jovem, desenvolveu um grande interesse pela filosofia e psicologia e frequentou a Universidade de Viena, onde obteve um diploma de medicina em 1917. Em busca de novas oportunidades, ele imigrou para os Estados Unidos em 1925 e acabou adquirindo uma propriedade em Beacon, Nova York, uma comunidade no condado de Dutchess. Lá ele fundou em 1936 o Beacon Hill Sanitarium e o Therapeutic Theatre para Psicodrama e estabelecido em poucos anos

institutos de treinamento para trabalhadores interessados em aprender as técnicas do psicodrama e sociometria. (MORENO, p. 91)<sup>52</sup>

A busca pelo uso deste método para a análise das parábolas se dá mediante a ideia de que a sociometria, bem como o sociograma, não se dá através do interesse em substituir a metodologia utilizada para a análise bíblica, mas sim para contribuir significativamente com o processo hermenêutico do texto bíblico, enriquecendo e fortalecendo sua interpretação.

O uso do sociograma, nas etapas de interpretação das parábolas, agrega uma importante ferramenta que mensura o fenômeno social (MORENO, 1943, p. 318), realizando um estudo do grupo social em sua complexidade.

Abaixo podemos observar uma representação de um quadro sociométrico, através de um exemplo de sociograma:



Exemplo de sociograma (DORTIER, 2006, p. 653)

Nele podemos observar, mesmo que de forma exemplificativa, as relações sociais dentro de uma esfera espaço-temporal, onde demarca relações de amizade e hostilidade diante de seus atores, presentes no contexto observado.

A partir desse quadro podemos observar o paradoxo nas relações de amizade e hostilidade, que de certa forma, dialoga com a análise da Bíblia através de “uma hermenêutica da suspeita e do debate crítico” (SCHÜSSLER FIORENZA,

<sup>52</sup> Jacob L. Moreno papers, 1906, 1911-1977 (inclusive). B MS c66. Harvard Medical Library, Francis A. Countway Library of Medicine, Boston, Mass.  
<<https://collections.countway.harvard.edu/onview/files/original/9c4db702b53b5624aeef53ecf3224e.pdf>> Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

2009, p. 29). Assim, esta leitura é representada através das relações dialéticas, da composição das lutas dos grupos, sendo que estes grupos são divididos entre relações econômicas, sociais, de gênero<sup>53</sup>, política, étnica, cultural, etc.

Assim, interpretar o pano de fundo da comunidade fundada em torno do evangelho de Lucas, é entender seu movimento contracultural em relação as estratégias de sustentação de uma sociedade dominadora e hierarquizada. Para tal, o movimento popular criado através dos cristianismos originários se colocava como resistência à Roma, que tinha um sistema escravagista, no qual o movimento vai às bases dos marginalizados para provocar renovação, se dirigindo às camadas populares de modo tão relevante.

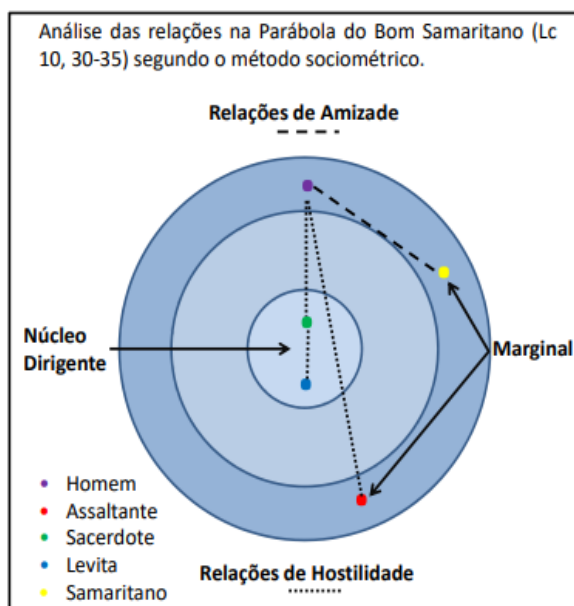
### 3.1 PROPOSTA HERMENÊUTICA PARA A PARÁBOLA DO SAMARITANO

Para elucidar melhor as relações presentes na análise sociométrica, faremos na parábola em questão, um quadro das estruturas sociométricas, na qual seu método de análise está nas relações que se estabelecem entre as pessoas no seio de um grupo (DORTIER, 2006, p. 653).

Este quadro contempla os cinco personagens presentes na parábola, sendo eles: o homem, personagem principal da parábola; o assaltante, que cumpre uma função de designar a condição do homem logo no início da parábola; os demais personagens: sacerdote e levita, como figuras centrais da tradição judaica; o Samaritano, como exemplo de marginalizado social. Estes últimos três personagens representam o exemplo do que o cristão deve ou não deve fazer, diante de uma situação de necessidade do outro.

---

<sup>53</sup> Há certa necessidade de análise hermenêutica, a exemplo, para entender o paradigma do gênero nos processos e relações sociais, como afirma Richter Reimer (2004, p. 35), é necessário entender que “durante milênios, as experiências de vida e de conhecimento oficialmente reconhecidas foram orientadas por paradigmas patriarcais” e assim entendemos que existe um domínio nas relações de gênero. Tal domínio é engendrado e perpetuado por diversos mecanismos de controle social, “eles são transmitidos de formas orais e escritas, em casa, na escola, na igreja, enfim na sociedade” (RICHTER REIMER, 2004, p. 35) que promovem e asseguram a estabilidade do dominante.



(Produção do Autor, 2022)

O que se percebe, a partir da figura acima, é a distinção dos espaços sociais, onde o sacerdote e levita encontram-se no núcleo dirigente, por fazerem parte do que consideramos elite social de Israel. Como já observamos, eles eram responsáveis pela ordem religiosa em Jerusalém, além de atenderem as demandas de Roma, em relação aos tributos devidos.

Por outro lado, os demais personagens são marginais, por isso estão no mesmo espaço no sociograma, ilustrado pela figura acima. Embora constatado isto, suas marginalidades são diferentes. O assaltante faz parte do grupo dos bandidos, como vimos com Hobsbawm (2015, p. 72), já o Samaritano passa pelos processos de marginalização de um estrangeiro (HOBSEAWM, 2015, 68), por fim, o homem que está às margens devido a condição de “quase-morto”.

Conforme Levine (2006, p. 144), “o sacerdote e o levita evitam o homem na vala porque temem a contaminação do cadáver. Se eles tocarem um cadáver, eles se tornarão ritualmente impuros, e eles foram proibidos de fazê-lo por lei”. Assim, isto nos garante que a ação do Samaritano seja digna de reconhecimento por parte do leitor.

Além do mais, constata-se um padrão de ensinamento nas parábolas, no qual é apresentado como ético o comportamento de um personagem marginal, neste caso o Samaritano, enquanto o comportamento dos representantes do núcleo dirigente não é exaltado.

Assim, observamos a parábola do Samaritano, Lc 10,30-35, e administramos a complexidade de sua intencionalidade e de seu significado, levando em consideração os espaços sociais e as estruturas de seu tempo.

### 3.1.1 O Uso de Outras Passagens no Processo Hermenêutico da Parábola do Samaritano (Lc 9,51-19,28)

Nos processos hermenêuticos podemos fazer propostas interpretativas que dialogam com o conteúdo absorvido durante a construção de conhecimento exegético das parábolas.

Primeiramente, iremos propor que a interpretação da parábola do Samaritano precisa considerar um contexto literário mais amplo, como um bloco literário que comporta uma gama de perícopes<sup>54</sup>.

A proposta de análise está inserida no bloco literário amplo, que vai de Lc 9,51 até 19,28, o qual nomeamos de Viagem a Jerusalém, no qual o redator amarra o bloco com a expressão “Ἱεροσόλυμα”, traduzido por “Jerusalém”, através da estrutura tempo-espaço do personagem Jesus descendo da Galileia para a Jerusalém.

Esses dez capítulos formam o núcleo literário do evangelho de Lucas. Ao longo desta parte, o texto lucano reitera, persistentemente<sup>55</sup>, que Jesus está a caminho de Jerusalém. Isso exige que a proposta hermenêutica considere o contexto de Jerusalém, por ser central para o bloco literário, ao interpretar a parábola do Samaritano.

Outro ponto central, para a proposta hermenêutica, está na ênfase do redator em apresentar uma ética econômica comunitária, amplamente presente em todo o evangelho de Lucas. Dentro do bloco literário da viagem à Jerusalém, há um foco muito particular nas dimensões econômicas. Grande parte do material desse

---

<sup>54</sup> Um exemplo que ilustra uma composição de bloco literário amplo, encontra-se em Mateus 21,23 a 24,1, onde o redator utiliza o verbo “ἔρχομαι” tanto para afirmar que Jesus entrou no templo, lido em Mateus 21,23, quanto para afirmar que Jesus saiu do templo, lido em Mateus 24,1 adicionando a partícula “ἔξ” no início do verbo. Mas o que queremos destacar encontra-se dentro deste bloco literário que ocorre integralmente dentro do templo, pelo menos no texto mateano. Nada mais é que há um embate entre Jesus e os doutores da lei, com perguntas, através de desafios de honra, além o uso de parábolas por Jesus e do uso de “Ais” que emitem juízo contra estes mestres, dando uma mesma conotação espaço-temporal para todos estes fatos.

<sup>55</sup> Lucas 9,31; 13,22; 13,33; 17,11;18,31; 19,11; 19,28;

bloco é exclusivamente lucano e enfatiza a ética e a economia. Isto se vê presente na parábola do Samaritano (Lc 10,30-35), mas também consta nas parábolas do rico insensato (Lc 12, 16-21), do filho pródigo (Lc 15, 11-32), do rico e o Lázaro (Lc 16, 19-31), além da narrativa do encontro com Zaqueu (Lc 19,1-10). Diante disso, a proposta hermenêutica também deve considerar como as questões socioeconômicas são relevantes para esta parábola.

Por fim, mas não menos importante, a hermenêutica da parábola do Samaritano, que leva em consideração Jerusalém e as questões socioeconômicas da Palestina, precisa conter a conotação de um protesto ao templo (Lc19,41-48), que está presente na conclusão deste bloco literário. Portanto, esse protesto deve ser ponderado quanto à sua relevância, ao considerar o papel do sacerdote e do levita na parábola do Samaritano.

Para esclarecimento, em Lc 19,46 temos a premissa de que o texto lucano se propõe a isto ao fazer referência a passagens veterotestamentárias (Isaías 56; Jeremias 7). Cada um dos contextos trata da ética referente à ganância e à benevolência, sugerindo que o templo é corrompido quando a ética socioeconômica é renegada.

Além disso, embora possa haver outros elementos simbólicos na parábola do Samaritano, Sanders (1985, p. 61) argumenta que o protesto contra o templo não fica somente em palavras ou parábolas, mas também na ação: “A purificação do templo, implica em uma profanação prévia ou contaminação, e a profanação tem sido prontamente encontrada na condução do comércio em ou por volta de recintos do templo.”

Assim, este protesto é descrito na narrativa, em Lc 19,45, onde Jesus virava as mesas enquanto expulsava os cambistas. Neste sentido, Pilch e Malina (1998, p. 147) entendem que:

Curiosamente, em todo o evangelho de Lucas, as palavras e ações de Jesus estão declarando que o impuro tem uma nova limpeza fundada; ainda assim, paradoxalmente, na cena do Templo, é como se ele estivesse declarando que o símbolo de status de pureza é impuro.

Durante seu protesto, Jesus chamava a atenção para a contradição do templo em Lc 19,46. Neste sentido, a avaliação de Pilch (1998), de que o comportamento inconsistente do grupo levou à impureza, se correlaciona com a

ideia de que o protesto de Jesus é uma forma de articular a impureza da elite governante do Templo e, possivelmente, do próprio templo.

Através destes três pilares hermenêuticos: a centralidade de Jerusalém, a ênfase socioeconômica e a crítica ao templo, podemos propor que tanto o sacerdote quanto o levita, na parábola do Samaritano, simbolizam o estabelecimento do templo. Embora essa ideia não seja difundida, ela não é estranha aos estudiosos<sup>56</sup>, que afirmam que pelo menos algumas características representativas estão contidas na apresentação desses personagens dentro da parábola.

### 3.1.2 Observações Finais Acerca da Proposta Hermenêutica da Parábola do Samaritano

Para solidificar esta proposta hermenêutica, podemos nos perguntar se Jesus usou indivíduos como representantes da população, através de linguagem profética e parabólica. A resposta é confirmada através de vários exemplos contidos no bloco literário da viagem de Jesus a Jerusalém, através de ambas dimensões, a profética e a parabólica.

Profética, pois o bloco literário se debruça sobre a característica de Jesus como tal, demonstrada através dos ‘*Oὐαί*’, traduzidos por ‘Ais’, que é uma expressão profética de juízo. Ainda, em Lc 13,1-5, Jesus é questionado sobre a morte de galileus diante de Pilatos e há um anúncio profético ao afirmar que “se não vos arrependerdes, todos igualmente perecereis” (Lc 13,5b ARA).

Essa passagem suscita as seguintes implicações:

A ideia de que Jesus estava se identificando com seus companheiros judeus enquanto eles enfrentavam o julgamento iminente está de fato inscrita na narrativa mais ampla do evangelho de Lucas como um todo. Particularmente a partir do capítulo 9, Jesus está constantemente alertando seu povo sobre o grande desastre que paira sobre suas cabeças... “Se não vos arrependerdes, todos vós sereis destruídos da mesma forma” (13,1–5). Do mesmo jeito. O que isto significa? Jesus não está falando aqui de pessoas que terminam no “inferno” (Gehenna?), em sua ação simbólica no Templo (19,45-46), e em sua interpretação dessa ação nos dois capítulos seguintes. (WRIGHT, 2016, p. 215, tradução livre)

Uma passagem exclusivamente lucana define Jesus, ao se autoproclamar como “profeta” e vincula o seu destino de morte em Jerusalém com o caráter de sua

---

<sup>56</sup> Luke Timothy Johnson (1991), Joseph A Fitzmyer (1970), Diane G. Chen (2017).

condição profética: “Não é possível que um profeta morra fora de Jerusalém” (Lc 13,33). Além disso, quando esse destino começa a se concretizar, o sarcasmo e os maus tratos dos soldados giram em torno do suposto caráter profético do prisioneiro: “Adivinha, profeta, quem bateu em você?” (Lc 22,64).

Muito mais especificamente, a apresentação no texto lucano define a personalidade de Jesus nos termos de Dt 18,15-18, como profeta semelhante a Moisés. Na cena da transfiguração, esse caráter profético brilha. Dois personagens, Moisés e Elias, falam a Jesus sobre o “seu êxodo”, que se realizaria em Jerusalém (Lc 9,31); e a voz que sai da nuvem contém uma ordem aos discípulos: “Ouçam-no!” (Lc 9,35), no qual ressoa sem dúvida Dt 18,15. Ainda mais explícito é o discurso de Pedro no alpendre de Salomão (At 3,22-23), onde Dt 18,15.18-19 é citado textualmente, em referência indiscutível a Jesus. E novamente reaparecem as palavras de Dt 18,15 no discurso de Estêvão perante seus juizes (Atos 7,37). Portanto, as características proféticas mosaicas de Jesus são marcantes nesse bloco literário.

Outra das personalidades proféticas que o texto lucano explora para sua descrição de Jesus é a figura de Elias ressuscitado. Na verdade, a apresentação lucana trata de duas questões sobre o significado de Elias e sua projeção na personalidade de Jesus. Por sua vez, o próprio Jesus rejeita a identificação de sua pessoa com “aquele que há de vir”, título de Elias *redivivus*, derivado de Mal 3,1-23.

João Batista atribui esta função a Jesus, implicitamente em Lc 3,16 que diz: “e ele respondeu a todos: “Eu vos batizo com água, mas virá aquele que é mais forte do que eu. Eu nem sou digno de desatar-lhe a correia das sandálias. Ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo”” e explicitamente em Lc 7,19: “e os enviou ao Senhor, para perguntarem: “És tu aquele que há de vir ou devemos esperar outro?”. Acerca desta conceituação do Elias *redivivus*<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Carbullanca Núñez (2013, p. 140) expõe que “A figura de Elias tem sido interpretada no horizonte do caráter profético das Escrituras. Neste contexto se acreditou no regresso de um grande profeta reservado para os últimos tempos, segundo o teor de alguns escritos bíblicos como Dt. 18,18; Ex23,20; Mal 3,1-23. Os diversos grupos do judaísmo tardio e do cristianismo primitivo interpretaram a identificação e as funções deste personagem em alguns casos em termos um tanto indeterminados. Não obstante, a figura deste profeta e as citações que o acompanham serviram para compreender os sucessos escatológicos”.



Os essênios, como testemunha a leitura de Qumrán, esperavam a vinda de um último profeta, um Elias *redivivus* da tradição anterior. Sua vinda inauguraria uma nova época, a época messiânica, destinada a trazer a vitória a Israel sobre as nações ou os ímpios. Em 4Q521 foi citado o texto de Mal. 3,23, mostrando os sinais do tempo messiânico.

Alguns autores identificam este personagem com o Mestre da Justiça, e assinalam que, inclusive Elias, havia tido um papel messiânico, cuja função predominante era a de ser um interprete escatológico. A tradição sinótica, ao contrário que este movimento de crescente diversificação da figura de Elias, tende a unificar as tradições judaicas em torno ao profeta escatológico, efetuando um reajuste de sua figura com o fim de apresentar sua função à do Messias, Jesus de Nazaré.

Nos testemunhos mais antigos, encontramos uma indeterminada identificação do profeta escatológico, algumas vezes relacionadas com João Batista e com Jesus. A fonte dos ditos interpreta a figura de João como o Elias *redivivus* e atribui o mesmo Jesus.

No entanto Jesus inverte os papéis (Lc 7,27) e identifica João com o mensageiro anunciado em Mal 3,1, que no final desse mesmo capítulo profético, será expressamente reconhecido como Elias (Mal 3,23-24). A relutância de Jesus em aceitar a atribuição do papel de Elias é claramente vista na repreensão dirigida a Tiago e João, que esperavam que Jesus agisse como o grande profeta do Antigo Testamento e enviasse relâmpagos para acabar com os desagradáveis samaritanos (Lc 9,54-55; cf. 1 Reis 18,36-38; 2 Reis 1,9-14).

Por outro lado, é o próprio Jesus que aparece como o verdadeiro Elias *redivivus*. É assim que as pessoas pensam, como Lucas afirma (Lc 9,8.19). Jesus, na sinagoga de Nazaré, compara sua atuação à de Elias e Eliseu, enviados para suprir as necessidades dos indefesos não-israelitas (Lc 4,25-27; 1 Rs 17,8-16; 2 Rs 5,1-14). Em determinado momento, o comportamento de Jesus lembra o de Elias; A quem aspira a ser seu discípulo, Jesus responde com uma frase enigmática: “Quem lança mão do arado e olha para trás não é apto para o reino de Deus” (Lc 9,62). A alusão a 1 Rs 19,19-21 não poderia ser mais óbvia.

Já a dimensão parabólica pode ser observada através da parábola do filho pródigo, na qual o texto lucano representa um ponto mais amplo. Wright (1997) argumenta que o filho pródigo ilustra a história de um Israel mais amplo, retornando



A partir deste quadro, podemos identificar as figuras em suas posições sociais de privilégio e desprezo. Os personagens do núcleo dirigente, o homem rico e os acusadores são privilegiados.

O privilégio do homem rico está no poder econômico, ele é possuidor de riquezas, das quais necessita de alguém para administrar. Já o privilégio dos acusadores encontra-se no poder de argumento, que em nenhum momento se foi questionada a veracidade de sua acusação, mas, de prontidão foi aceita.

Já os personagens dentro do espaço marginal são: o Administrador e os devedores. O primeiro por estar em uma situação de vulnerabilidade em relação ao seu sustento, e o segundo por ter uma dívida difícil de ser quitada com o senhor da parábola.

O motivador das relações de hostilidade entre o homem rico e o Administrador, foram os acusadores, passivo de serem designados como personagem de interesses obscuros. Mas as relações de hostilidade entre o homem rico e os devedores, existia antes mesmo do ocorrido com o Administrador

Portanto entendemos que essas relações, da administração de recursos, levava a pobreza e a riqueza, tais fatores, correspondem às adversidades vividas pelas pessoas simples que necessitavam de perspectivas futuras. Neste próximo capítulo abordaremos acerca destas perspectivas.

### 3.2.1 O Uso de Outras Parábolas no Processo Hermenêutico da Parábola do Administrador

Se pudermos conectar a parábola do filho pródigo, a parábola de Lázaro, com a parábola do Administrador, então essa conexão nos ajudará a obter novas conclusões. Além disso, talvez o texto lucano quisesse que seu público entendesse, como a mesma pessoa, o filho pródigo, o Administrador e o Lázaro. Ao mostrar que Lc 15,11–32, 16,1-8 e 16,19-31 devem ser lidos juntos e usados para interpretar um ao outro, podemos obter uma visão maior dessas passagens difíceis.

Esta visão, é talvez, resumida de forma mais concisa por Barker e Kohlenberger (1994, p. 265, tradução livre):

Alguns sugeriram que o valor retirado das contas nos vv.5-7 não era parte da dívida devida ao mestre, mas sim representava os juros que o próprio mestre estava cobrando. A conta a ser reembolsada seria escrita em termos da mercadoria e não em valores monetários, com os juros ocultos no total.

Por lei, um mestre não poderia ser responsabilizado pelos atos ilegais de um empregado. Assim, o mestre da parábola estava em posição de ver as atividades do gerente objetivamente. Se essa explicação estiver correta, a transação do gerente não foi ilegal. De qualquer forma, o mestre não perderia dinheiro se o valor perdido fosse simplesmente o interesse que o gerente teria ganho pessoalmente. Além disso, tal perdão de dívidas provavelmente teria ajudado a própria reputação do mestre. Portanto, o mestre admirava a astúcia do gerente.

Por sua vez, o Administrador sabia que seu trabalho e reputação haviam desaparecido por causa de sua má gestão anterior dos fundos. Ele precisava de amigos e renunciando aos juros habituais, ele ganhou amigos entre os credores.

Para Kloppenborg (1989, p. 482) não é válida a noção de que o Administrador está reduzindo a quantidade de juros ou reduzindo sua taxa citando o Administrador perguntando quanto os devedores devem ao seu senhor. Portanto, de acordo com ele, o Administrador não estava cobrando uma taxa ou juros, mas sim reduzindo o principal real da dívida.<sup>58</sup>

Os próprios rumores da má administração do Administrador trazem vergonha ao senhor, isso revela que o padrão social em torno da comunidade lucana era uma cultura de honra-vergonha.<sup>59</sup> Ele conclui que esta parábola chocante é sobre "romper com códigos culturais" (KLOPPENBORG, 1989, p. 493 Tradução Livre). Para ele Jesus está ensinando que, uma vez que o mestre não demitiu imediatamente o Administrador sem perguntas feitas porque ele foi desonrado, devemos nos preocupar mais com o indivíduo do que com o que a sociedade pensa sobre nós.

Ao se aproxima desta proposta hermenêutica. Kloppenborg (1989, p. 493, tradução livre) afirma que a parábola do filho pródigo funciona analogamente ao Administrador, haja vista que “a narrativa exige e alcança um fechamento, mas ao fazê-lo sai dos padrões sociais evocados no início da história. O filho pródigo funciona analogamente”. Representa o pai não apenas como acolhendo um filho que dissipou a propriedade de seu pai e, portanto, o desonrou, mas como acolhendo-o e honrando-o de uma maneira que choca os códigos culturais do público.

---

<sup>58</sup> Em suma, as tentativas de exonerar o administrador e explicar o elogio do senhor, postulando uma conformidade de última hora com as leis da usura, falham tanto porque a narrativa teria que incluir indicações muito mais claras disso se uma situação, no primeiro século, discernisse essa intenção. Também porque atualmente contém elementos que apontam para longe desse significado.

<sup>59</sup> A antiga sociedade mediterrânea era uma cultura de honra-vergonha na qual a aprovação do público e especialmente dos pares sociais é um aspecto intrínseco do status. As pessoas subordinadas eram vistas como estando vestidas na honra do homem dominante e as ações dos subordinados – filhos, filhas, esposas, agentes – ameaçariam a posição social dos *paterfamilias*. (MALINA *apud* KLOPPENBORG, 1989, p. 488)

Kloppenborg (1989, p. 494) vê as conclusões do filho pródigo como relacionadas às conclusões do Administrador, além de depois propor paralelos com as conclusões da parábola da grande festa e da parábola do Samaritano.

A partir desta análise, podemos propor que a parábola do Administrador deva ser lida juntamente com a parábola do filho pródigo e com a parábola do rico e o Lázaro. Estudiosos notaram a conexão entre essas duas parábolas, mas estes não destacaram a conexão de Lucas 15 e 16 como um todo. Bailey (1978, p. 109), descreve oito maneiras pelas quais essas duas parábolas Pródigo são semelhantes.

Austin (1985, p. 311), também mostra habilmente como a parábola do Administrador deve ser lida dentro do contexto do filho pródigo:

Quando as duas parábolas são vistas juntas, notamos algumas semelhanças notáveis. Ambas as histórias são sobre relacionamentos entre dois homens: o pai e o filho mais novo, o pai e o irmão mais velho, o irmão mais velho e o irmão mais novo; e o homem rico e o servo. Em ambas as histórias, houve um desperdício imprudente por parte de um homem da propriedade de outro homem: o filho mais novo da riqueza de seu pai (sua vida, 15,12) e o servo da riqueza do homem rico (seus bens, 16,1). Outro ponto de semelhança, entre as duas histórias, é que um ponto de virada é alcançado em cada uma quando o filho mais novo "veio a si mesmo e disse..." (15,17) e o servo "disse a si mesmo..." (16,3). Cada um coloca a si mesmo uma questão crucial e cada um estabelece um curso de ação que ele então realizou. (Tradução Livre)

Ele aponta que as estruturas textuais introdutórias às parábolas em questão estão em concordância.

Enquanto as parábolas do filho pródigo, em comparação às parábolas do mesmo capítulo de Lucas, a da ovelha perdida (Lc 15,4) e a da dracma perdida (Lc 15,8). Estas duas são idênticas, mas em comparação ao filho pródigo, não possuem notória semelhança, pois esta parábola tem uma estrutura textual introdutória diferente das duas outras.

Embora os trabalhos de Bailey (1978) e Austin (1985) estendam a discussão acadêmica conectando as parábolas em questão, eles não conseguem estender este paralelo, para incluir Lc 15 e 16 como um todo. Mas nossa proposta hermenêutica traz a compreensão interpretativa em conjunto a parábola do Administrador com as parábolas do filho pródigo e do rico e o Lázaro. Haja vista que a parábola do rico e o Lázaro também tem a mesma estrutura textual introdutória que as parábolas do filho pródigo e do Administrador.

Outra observação tenta trazer a teoria de Bailey (1978) e Austin (1985) à tona, ao mesmo tempo em que argumentava contra Kloppenborg (1989). Landry e

May (2000) mostram que a leitura das duas parábolas juntas, podem ser fundamentais, mas discordam com o final de Kloppenborg, ao recusar que as ações do senhor, na parábola do Administrador, fossem irracionais ou incompreensíveis:

É claro que contar uma história sobre a redenção de um pecador dificilmente está fora de caráter para o Jesus de Lucas. De fato, esse entendimento da parábola permitiria que ela se encaixasse perfeitamente com a parábola imediatamente anterior em Lucas 15, a parábola do Filho Pródigo. A maioria dos comentaristas vê o Filho Pródigo como o terceiro de um trio de parábolas em Lucas 15, após a Ovelha Perdida (15:4-7) e a Moeda Perdida (15:8-10). No entanto, as semelhanças entre o Filho Pródigo e as parábolas anteriores foram exageradas, e as semelhanças entre o Mordomo Injusto e o Filho Pródigo subestimadas. Em vez de um trio de parábolas em Lucas 15, seguidas por uma parábola não relacionada em Lucas 16:1-8, há nesta seção um par de dupletos: a Ovelha Perdida e a Moeda Perdida formam o primeiro par, e o Filho Pródigo e o Mordomo Injusto formam o segundo par. (LANDRY e MAY, 2000, p. 305 Tradução Livre)

Embora existam algumas diferenças entre as duas parábolas, podemos propor de que, embora as minúcias das formas gramaticais possam variar ligeiramente, essas parábolas foram destinadas a serem lidas juntas. Talvez o aspecto mais revelador dessas duas parábolas, possivelmente o mais importante do que o acordo gramatical que mostra que elas devem ser lidas juntas, é que Jesus fornece uma moral depois dessas duas parábolas: “Eu vos afirmo que, de igual modo, há júbilo diante dos anjos de Deus por um pecador que se arrepende (Lc 15,10 ARA). [...] Porque os filhos deste século são mais prudentes, para com sua geração, do que os filhos da luz (Lc 16,8b)”. Isso mostra claramente que Jesus terminou o pensamento de cada parábola e está se movendo para um novo.

Em Austin (1985), podemos observar que o texto lucano possui o hábito de formar pares de parábolas sobre um único tema. A exemplo das parábolas da ovelha perdida e da dracma perdida, que falam sobre situações hipotéticas dizendo: “qual, dentre vós, é o homem que, possuindo cem ovelhas” (Lc 15,4a ARA) [...] [...] “ou qual é a mulher que, tendo dez dracmas” (Lc 15:8a ARA). Jesus está afirmando que, se isso aconteceria.

Mas as parábolas do Administrador e a do filho pródigo parecem contar uma história que realmente aconteceu ou é pelo menos uma história sobre alguém com quem isso aconteceu: “certo homem rico, tinha um administrador” (Lc 16,1) [...] [...] “Continuou: Certo homem tinha dois filhos” (Lc 15,11 ARA).

Portanto, ao olhar esse comparativo, entre as quatro parábolas, sendo que duas estão em uma perspectiva hipotética e as outras duas em uma perspectiva

histórica, as narrativas se movem de um reino teórico, nas duas primeiras parábolas, para um reino de ficção realista, nas últimas apresentadas.

Enquanto a parábola do filho pródigo continua o tema literário (o filho está perdido, o pai sai para encontrá-lo, ele é encontrado e há uma festa), o tema gramatical muda e, portanto, é devidamente entendido em conformidade com a parábola do Administrador em vez de com as duas primeiras parábolas de Lucas 15 (ovelha perdida e dracma perdida).

Ressaltamos que a estrutura textual introdutória da parábola do filho pródigo não começa como começaria se fosse formalmente emparelhada com as duas parábolas presentes no capítulo 15, mas começa com outra estrutura textual do grego *‘Ανθρωπός τις’*, que concorda em estrutura com a parábola do Administrador.

Uma pista importante de que o texto lucano queria que lêssemos as parábolas em questão juntas, é a estrutura textual introdutória idêntica entre as parábolas do Administrador e do filho pródigo.

Para introduzir os personagens de cada uma das parábolas, o texto lucano usa a expressão, *‘Ανθρωπός τις’*, traduzido por “certo homem”. Embora essa estrutura textual possa parecer exatamente como uma forma invertida da estrutura textual de abertura da parábola da ovelha perdida: de *‘τίς ἄνθρωπος’*, traduzido por “qual o homem”. Também *‘τίς γυνή’*, traduzido por “qual a mulher”, na parábola da dracma perdida.

Essa análise, mostra uma pequena diferença nas estruturas textuais, mas que possui significativa relevância para a relação paralela das parábolas. A diferença está na ausência de um acento agudo acima da palavra *‘τις’*, nas parábolas do Administrador e do filho pródigo, isso transforma, essa pequena palavra, que passa de um pronome interrogativo para um pronome indefinido. Portanto, Jesus não está mais fazendo uma pergunta, mas sim afirmando que houve uma vez um homem com quem isso aconteceu.

Em Lc 16, 1 lemos: “certo homem rico, tinha um administrador” e em Lc 15, 11 (ARA) lemos: “Certo homem tinha dois filhos”. Tal comparativo, nos leva a olhar mais além e perceber que em Lc 16, 19, introduzindo a parábola do Rico e o Lázaro, o texto diz: “havia certo homem rico”, que em grego temos a expressão *Ανθρωπός τις*. Essa repetição poderia implicar que esses, certos homens, eram de fato o mesmo homem.

De qualquer forma, quer aceitemos ou não que Lucas quis dizer que esses homens eram o mesmo, as construções literárias definitivamente trazem que essas parábolas devem ser lidas e compreendidas juntas.

Outra questão que não se pode deixar de notar, foi apresentada por Austin (1985, p. 311) ao afirmar que:

É muito instrutivo que apenas duas vezes no N.T. o verbo *diaskorpizein* ('para espalhar' ou 'para dispersar') é usado metaforicamente, em o sentido de 'esbanjar' ou 'desperdiçar', uma vez na parábola do Filho Pródigo (Lucas 15:13) e uma vez na parábola do Mordomo Injusto (Lc 16:1).

Na maioria dos outros usos desta palavra, no novo testamento, é aplicada de forma agrícola ou pastoralmente.

Tanto o filho pródigo quanto o Administrador são ditos como *διασκορπίζω* para com os bens de outra pessoa. Aqui vemos novamente um fio temático tecido entre essas duas parábolas. Nos levando, a perceber que filho pródigo e o Administrador, ambos, têm um momento de epifania em que percebem o que deve ser feito dentro de si mesmos. Ambos dão passos em direção aos fins desejados e agem de acordo com seus novos planos, suscitados por uma situação de adversidade. Talvez eles pretendam ser realmente a mesma pessoa.

### 3.2.2 O Administrador era um Escravo?

O texto de Lc 16, 1 começa afirmando que havia um homem que tinha um *οἰκονόμος*, traduzido por "Administrador", o problema está em traçar o perfil desse Administrador, devido à escassa informação existente sobre as práticas agrícolas judaicas antigas, tanto dentro das escrituras sagradas quanto em textos judaicos. Para tal, foi preciso olhar as fontes romanas, que podem ser usadas para entender mais sobre a vida agrícola.

Quando nos questionamos acerca do termo escravo, observamos que:

Como tantas palavras, ditas por Jesus e preservadas em Lucas e Mateus, apresentam a figura do escravo, criam a impressão de que o público de Jesus estava familiarizado com o mundo da escravidão quanto com os mundos da agricultura e da pesca. "Nenhum escravo", diz Jesus, "Pode servir a dois senhores; pois um escravo ou odiará um e amará o outro, ou será devotado a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e à riqueza" (Lucas 16:13; Mateus 6:24 e Tomé 47). (GLANCY, 2002, p. 108 Tradução Livre)



Embora autoras como Beavis (1992, p. 44) afirmem que o Administrador da parábola (16:1-8) é um escravo e que a representação desta figura na parábola se baseia na familiaridade com a figura do escravo “malandro atraente e astuto”, a palavra grega ‘οἰκονόμος’ não se remete ao termo escravo, e traduzida para o latim ‘vilicum’ na Vulgata, em Lc 16, 1. Portanto, o ‘οἰκονόμος’ em Lc 16, 1–8 pode ter se encaixado nos critérios de um antigo ‘vilicus’ romano.

No antigo sistema agrícola romano, um ‘vilicus’ era geralmente um ex-membro de uma família, como um escravizado que fora liberto. A transição de um escravizado urbano para uma pessoa livre não era simples. Portanto, um escravizado urbano liberto, muitas vezes, se tornava um *vilicus rusticus*:

Em teoria, o sistema de gestão era independente do status legal da força de trabalho. Um vilicus que era normalmente um escravo, não tinha necessariamente que dirigir uma fazenda na qual os outros funcionários permanentes eram escravos (CARLSEN, p. 57, tradução livre).

O ‘ex-escravizado’ era frequentemente oferecido a este trabalho, de administrar as posses de seu senhor, como uma maneira segura de lidar com sua recém-descoberta liberdade.

Era uma forma de garantir segurança financeira a alguém próximo ao proprietário, pois ele provavelmente não poderia realizar muitas outras tarefas. Columella<sup>60</sup>, o antigo agrário romano, que constituiu um manual das estruturas agrárias romanas.

Ele implica que ser um Administrador é um trabalho não fisicamente exigente, afirmando que “se nenhum defeito corporal acidental intervir, um homem será capaz de desempenhar os deveres de um agricultor ativo o suficiente de trinta e cinco anos até seu sexagésimo quinto ano”. Isso se encaixa perfeitamente com o que sabemos sobre o Administrador: “Eu não posso cavar (Lc 16,3). Obviamente, o papel de um vilicus não envolvia trabalho pesado.

Columella também dá conselhos sobre quem nomear como ‘vilicus’: “É apropriado que um oficial de justiça ‘vilicus’ seja colocado sobre sua fazenda e casa que não está nem na primeira nem na última fase de sua vida” (COLUMELLA, *De*

---

<sup>60</sup> Em muitas passagens, Varro chama a atenção para diversos métodos de cultivo em diferentes partes da Itália, e ainda mais longe; surpreendentemente, ele usa freqüentemente a Espanha como um Paralelo. Esta tendência de acrescentar outras áreas além da Itália torna-se ainda mais acentuada no *De re rustica* de Columella, datado dos anos 60 d.C. Aqui a Espanha, a Gália e o Norte da África são freqüentemente mencionados, embora a península italiana ainda permaneça no centro da atenção do autor. Columella fornece o que é de longe a introdução mais abrangente e sistemática à agricultura romana (CARLSEN, 1995, p. 57, tradução livre).

*Re Rustica*, XI 1.3, *apud* CARLSEN, 1995, p. 57) Ele também aconselha que sejam nomeados jovens, mentalmente ativos e fisicamente fortes, no comando dos mais hábeis lavradores. Por cujo conselho, dentre muitos, de que os jovens, nesta condição, podem alcançar conhecimento não apenas da agricultura, mas também de comandar os outros.

Em contrapartida, podemos observar a figura do Administrador como um não escravo, Glancy (2002, p. 109 Tradução Livre), afirma que:

Muitos administradores eram escravos. Entretanto, muitos outros eram homens livres e alguns até homens nascidos livres. A parábola conta com a astúcia do administrador. Com uma reviravolta padrão na representação dos escravos na literatura da época. Homens libertos e outras figuras em posições subordinadas também seriam representados de forma semelhante.

Portanto, vemos que é possível que o Administrador possa ser um escravo ou homem liberto. Neste sentido não seria imprudente classifica-lo como ex-escravizado, que foi nomeado como o Administrador, ou 'vilicum'<sup>61</sup>, da propriedade de seu senhor. Sob esse arranjo, o Administrador teria abrigo e uma pequena porcentagem dos lucros de tudo que administra. Em essência, o Administrador teria uma situação confortável com todas as suas necessidades atendidas sem ter que fazer muito trabalho físico. Depois de considerar todos os fatos, esta parece ser uma situação viável.

### 3.2.3 Observações Finais Acerca da proposta hermenêutica da Parábola do Administrador

Se de fato o texto lucano tinha o propósito de usar a parábola do Administrador como mesmo personagem do filho pródigo e do Lázaro, então, não seria a primeira vez que vemos em Lucas um tema contínuo. Essa proposta também é presente no uso do 'grão de mostarda' para ensinar princípios diferentes. Em Lc 13, 19 Jesus ensina que o reino é como um grão de mostarda que cresceu em uma

---

<sup>61</sup> Marshall (1978, p. 1097, tradução livre) comenta: "O [vilicus] não era meramente um servo encarregado da equipe doméstica (como em Lc 12:42), mas um agente treinado, confiável e devidamente capacitado do mestre. Ele foi capaz de agir em nome do mestre em transações com terceiros (por exemplo, o aluguel de lotes de terreno para arrendatários-agricultores, a tomada de empréstimos contra uma colheita, a liquidação de dívidas, a manutenção de contas de todas essas transações).

grande árvore em que os pássaros se alojam. Já em Lc 17,6, Jesus cita novamente o grão de mostarda para ensinar sobre a fé.

Aqui vemos que o texto lucano, às vezes, utiliza a mesma ideia para transmitir dois princípios diferentes e que ele não é contra o uso de um mesmo elemento mais de uma vez, no como ele apresenta nas três parábolas analisadas.

Por que podemos entender que o texto lucano pretende que o leitor interpretasse o Administrador, o filho pródigo e o Lázaro como uma mesma pessoa? Marshall (1978, p. 613, tradução livre) comenta as declarações finais do pai em Lc15,32 dizendo: "com a declaração do pai, a parábola chega ao fim, deixando suas palavras como o clímax". Se as palavras do pai são o clímax, então não deveria haver uma conclusão? De fato, Bailey (1978, p. 109) observa que – em ambas as parábolas, há uma cena final faltando. Não sabemos a resposta final do filho mais velho ou o resultado final do ato do Administrador.

Por fim, a proposta hermenêutica que trazemos, ajuda a aparar esta aresta, o texto lucano, através da parábola do rico e o Lázaro (Lc 16,19-31), fornece um final e o restante da história de vida, para o Administrador e para o filho pródigo. Da mesma forma, nada sabemos sobre Lázaro antes de encontrá-lo em Lc 16. As parábolas do Administrador e do filho pródigo nos fala sobre sua vida, antes de ser um mendicante.

O texto lucano amarra as três parábolas precedentes, ele usa a parábola do rico e Lázaro para sintetizar os conjuntos de parábolas e para mostrar o fim daqueles que desconsideram os ensinamentos de Jesus. Esta parábola corresponde às parábolas do filho pródigo e do Administrador, na medida em temos também um exemplo de uma pessoa rica que, embora o verbo exato *‘διασκορπίζω’* não seja usado, obviamente desperdiça seu dinheiro vivendo suntuosamente: “se vestia de púrpura e de linho finíssimo e que, todos os dias, se regalava esplendidamente” (Lc 16,19b ARA).

O imaginário acerca do que é ser rico ou pobre é empregado nas três parábolas para mostrar que o homem rico é pecador e o homem pobre é justo. Lucas então incorpora habilmente a ideia de que Lázaro como um filho perdido que retorna para casa de seu pai Abraão é semelhante ao filho pródigo.

O texto lucano, então, usa o personagem do home rico, presente na parábola do rico e o Lázaro, para mostrar o fim daqueles que, como o filho pródigo e o Administrador, a primeiro momento, desperdiçam seu dinheiro e apenas mantêm

suas próprias necessidades em mente. Já a reviravolta na vida dos personagens filho pródigo e Administrador, é semelhante ao personagem Lázaro, que representa aqueles que se arrependem e são encontrados.

Portanto, em uma reversão dramática, Lázaro, torna-se a mesma pessoa que o filho pródigo e o Administrador, para mostrar o fim daqueles que estão perdidos e posteriormente encontrados. O texto lucano amarra essas parábolas afirmando que aqueles que se arrependem podem ser encontrados, mas aqueles que abusam da riqueza sofrerão um destino pior.

Assim, percebemos que “o administrador não é o herói da retidão no reino de Deus, mas um pequeno professor, do modo das comunidades cristãs, a respeito de sua práxis de justiça” (SCHOTTROFF, 2006, p. 163, Tradução Livre), disposto a mostrar a realidade que se preocupa com a redistribuição socioeconômica no seio da vivência cristã.

Se pudermos aceitar a proposta de que o texto lucano pretendia que essas parábolas informassem umas às outras, então podemos obter grande conhecimento da interpretação em conjunto delas. Trata-se de um uso sábio da riqueza e não de desperdiçar o que realmente pertence a Deus.

### 3.3 O USO DAS PARÁBOLAS PARA OS DIAS ATUAIS

A parábola em nosso tempo de pós-modernismo deve ser considerada como uma metodologia necessária e comum em nossos ensinamentos e pregações, em nossos centros de formação e igrejas que têm a missão de fazer discípulos e edificar vidas para o reino de Deus, e ter um uso correto e adequado para sua interpretação. Por mais que a tecnologia tenha avançado na educação em nossos tempos, a parábola não perdeu sua eficácia em influenciar as vidas que a ouvem. Até agora, a parábola continua tocando corações e levando as pessoas a mudarem de vida.

De fato, O Evangelho de Lucas resume em termos muito simples, a perspectiva adequada das parábolas e seu valor de verdade correspondente: “Jesus falou todas essas coisas ao povo por parábolas, e sem parábolas não lhes falou; para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta, quando disse: Abrirei a minha boca em parábolas; Declararei coisas ocultas desde a fundação do mundo” (MACARTHUR, 2005, p.193). Ele estava citando o Salmo 78.2-4 que descreve o

propósito principal das parábolas como meio de revelação, não ofuscação. O único contexto em que as parábolas deliberadamente escondem a verdade ou a escondem em mistério é diante do incrédulo egocêntrico e hostil.

A importância do uso das parábolas se deve ao fato de que “as parábolas são um instrumento ilustrativo que pode ser narrativo ou histórico, aplicando-se às experiências e costumes do povo judeu para chamar de fácil compreensão e compreensão clara”<sup>62</sup> (MACARTHUR, 2005, p.193). As parábolas também são importantes por sua forma narrativa e maneira histórica de descrever uma história terrena, comparando-a com o reino celestial.

O próprio Jesus respondeu claramente quando disse que usava as parábolas por dois motivos: para ilustrar a verdade para aqueles que estavam dispostos a recebê-la, e para obscurecer a verdade para aqueles que a receberiam, eles a odiavam de qualquer maneira (MACARTHUR, 2005 p.186).

As parábolas são ferramentas com as quais Jesus ensinou e defendeu a verdade. E explicou suas próprias parábolas aos seus discípulos, sempre dando significados objetivos e definidos aos símbolos que usava: “A semente é a palavra de Deus” (Lc 8,11). Jesus usou parábolas para tornar as verdades difíceis claras, familiares e tão fáceis de entender quanto possível. Quando Jesus explica por que ele falou em parábolas, ele deu praticamente a razão oposta como está escrito:

Os discípulos aproximaram-se dele e perguntaram-lhe: Por que falas às pessoas por parábolas? Foi-vos concedido conhecer os segredos do reino dos céus; mas não eles. Ao que tem, mais será dado, e terá em abundância. Quem não tem, até o pouco que tem lhe será tirado. É por isso que lhes falo por parábolas: “Ainda que olhem, não veem; embora ouçam, não ouvem nem entendem (Mt 13, 10-13).

Resumimos nossa proposta. O texto lucano herdou uma concepção do Reino, ilustrada pelo Salmo de Salomão 17, que mostra o Messias estabelecendo-o através da Palavra, para constituir a Assembleia dos justos e purificá-la dos ímpios. Isto

---

<sup>62</sup> Jeremias (1986, p. 12), descreve que “Já nos primórdios, nas primeiras décadas após a morte de Jesus, as parábolas sofreram certas interpretações. Assim, as parábolas começaram muito cedo a ser tratadas como alegorias, ou seja, para dar a cada detalhe da parábola um significado especial e profundo. Este tipo de interpretação alegórica estendeu-se durante séculos como um espesso véu sobre o significado das parábolas. Todo tipo de circunstâncias contribuiu para isso. A princípio, pode ter sido o desejo inconsciente de encontrar um significado mais profundo nas palavras simples de Jesus. No mundo helenístico era muito difundida a interpretação alegórica dos mitos, como portadora do conhecimento esotérico; no judaísmo helenístico, a exegese alegórica dos escritos do Antigo Testamento tornou-se uma escola; algo semelhante poderia ser esperado aqui de professores cristãos. Em tempos posteriores, o fato de nos Evangelhos serem lidas quatro parábolas, às quais se acrescenta uma detalhada interpretação alegorizante de cada um dos traços (Mc 4, 14-20 par.; Mt 13, 37-43. 49-50; Jo 10, 7-18)”. Portanto, é importante considerar que, as parábolas fazem parte do motu próprio da mensagem de Jesus.

usado em seu “projeto narrativo” para mostrar que o ministério da Palavra dos Apóstolos tem a mesma função que o ministério Público de Jesus: tornando presente o Reino de Deus, como agrupamento e exclusão. Ponto nodal de sua obra é o Mistério Pascal, pelo qual Jesus é entronizado, no seio de seu Pai. O evangelista Lucas elaborou uma fascinante teologia da história<sup>99</sup>.

Compreende-se então que o Reino deve ser ‘transmitido’: do Pai para Jesus, de Jesus para os Apóstolos. Se nossa análise estiver correta, pode explicar uma misteriosa menção ao Reino na Última Ceia.

Este ministério consiste então em servir a Palavra, em constituir a santa Assembleia e em purificá-la com poder de julgamento. Este último aspecto justifica a associação<sup>63</sup> entre o Reino e os “tronos” como sede judicial. Fitzmyer (1986) descreve bem o que Jesus quer dizer com estas palavras,

Que as doze tribos de Israel serão submetidas à condição real de Jesus de uma maneira totalmente nova, e os apóstolos serão, como os antigos “juízes” de Israel, não apenas líderes carismáticos, mas figuras reais genuínas. Essa é a grandeza, a importância, a autoridade que os apóstolos terão; não o poder fictício da autoridade meramente humana, não o governo cruel de reis e príncipes pagão (FITZMYER, 1986, p. 358).

Podemos, portanto, propor que o redator lucano teria concluído sua obra com um importante paradoxo do Reino para ele<sup>64</sup>: a Assembleia da Salvação se estende cada vez mais, acolhendo as nações pagãs pela Palavra dos Apóstolos, mas o Povo Eleito não quer entrar em ela<sup>65</sup>. Em outras palavras, o Messias não consegue reunir seu próprio Povo, mesmo que esta seja a congregação histórica, enquanto as nações espalhadas pelo mundo constituem o novo Reino de Deus. Paulo deu seu testemunho (serviço de a Palavra) e fundaram comunidades, mas diante da rejeição de seus compatriotas, ele tem que expressar uma forte sentença de exclusão, com caráter profético (citação de Isaías).

Concluimos com um paradoxo final. O Evangelho de Lucas desenvolve a Misericórdia, que nos legou a imortal parábola do Pai misericordioso (Lc 15). Será que essa comovente figura de Deus, que não deixa o filho terminar a confissão e

<sup>63</sup> A mesma associação Reino/Trono encontra-se na promessa do anjo Gabriel (Lc 1,32) e no seu cumprimento declarado por Pedro no início dos Atos (At 2,30): aqui (Lc 22) trata-se de fundar o ministério dos Apóstolos em relação ao Reino.

<sup>64</sup> Recordemos que este paradoxo é um tema essencial da Carta aos Romanos, escrita pelo mesmo “companheiro apostólico” que Lucas teve em vários capítulos de Atos...

<sup>65</sup> Dupont (1984) assinala assim, na sua conclusão, a presença desta dupla realidade: “Aqui, novamente, a perspectiva de salvação universal é combinada com a de compartilhar dentro de Israel” (ibid., 509).

imediatamente o restitui à dignidade filial, contrariaria o Rei da parábola das Minas (Lc 19), que ordena a morte de seus inimigos? Sublinhamos a presença constante da “sentença de exclusão” nas ocorrências do Reino, mas... o Pai misericordioso sai ao encontro de seus dois filhos e não tem escrúpulos até que a comunhão seja restabelecida!

Certamente podemos falar aqui de uma “tensão” entre duas características de Deus, a mesma tensão que alguns descrevem entre os atributos divinos de “justiça” e “misericórdia”. Excede esta pesquisa para tratá-lo; gostaríamos apenas de sugerir que uma tensão presente no Evangelho se reflete necessariamente na vida da comum.

Os princípios doutrinários de Lucas sobre qual deve ser a reação ética pessoal e social diante do acontecimento descrito na parábola<sup>66</sup>, constitui a resposta fundamental ao querigma cristão e às exigências de seguir a Cristo, sendo um importante aspecto da escrita lucana.

A ética cristã está vinculada ao ensino de Jesus, aos:

Ensinamentos recolhidos no Sermão da Montanha (Mt 5-7), especialmente os mandamentos de amar os inimigos e dar a outra face, juntamente com as parábolas de Lucas, como a história do Bom Samaritano, serviram muitas vezes como o resumo da verdadeira religião no pensamento dos grandes e famosos, incluindo aqueles que não tinham simpatia por toda ou grande parte da religião organizada (SANDERS, 1993, p. 6, tradução livre)

Segundo a concepção do Evangelho de Lucas, há três posturas fundamentais em que existe reação à pregação de Jesus e ao testemunho de seus discípulos: fé; arrependimento, levando à conversão e ao batismo. Essa tripla resposta não é exclusiva da concepção lucana; outros autores do Novo Testamento também apresentam a reação neste tríplice aspecto:

Há um contraste que aparece sobretudo no evangelho “de” Lucas: de um lado os pobres, famintos, perseguidos, aflitos (Lc 6,20-23) e do outro, os ricos (Lc 12,16-21) que se banqueteiavam sem se preocupar com a miséria (Lc 16,19-31). Para as comunidades lucanas era importante “não dar murro em ponta de faca”. Melhor infiltrar-se do que confrontar-se com força muitíssimo superior. Lucas é intransigente em face da opressão econômica e quanto à exigência ética do cristianismo, mas, para fazê-la prevalecer, não se nega ao diálogo cultural e político, a fim de canalizar para o bem a força histórica do mal. Lucas percebeu, muito antes de Paulo Freire, que a melhor forma de amar os opressores é tirar das mãos deles as armas da opressão (MOURA, 2016, p. 17).

---

<sup>66</sup> Sabendo que “embora a igreja contemporânea não tenha nenhuma obrigação de perpetuar essas práticas, elas contêm princípios obrigatórios para os cristãos contemporâneos” (STRONSTAD, 2018, p. 56), que conduzem a uma vida segundo os preceitos éticos cristãos.

O discurso de Pedro na casa do centurião romano Cornélio resume a perspectiva global lucana em uma breve frase: “Todo aquele que nele (em Jesus) crê recebe o perdão dos pecados pelo seu nome” (At 10, 43). E Paulo diz a mesma coisa, respondendo a uma pergunta de seu carcereiro na cidade de Filipos: “Creia no Senhor Jesus e você e sua família serão salvos” (At 16, 31).

Assim, que significa essa atitude de ‘fé’ na obra de Lucas? Talvez encontremos a chave na explicação da parábola da semente, comentada pela redação lucana. Neste comentário, os discípulos de Jesus são a semente que cai em boa terra e dá fruto cem vezes mais, ou seja: “são aqueles que ouvem a palavra, guardam-na num coração nobre e generoso e dão fruto com a sua perseverança” (Lc 8, 8.15).

Essa maneira de descrever a fé em termos de ‘resposta’ e ‘aceitação’ não é estranha à mentalidade de Lucas; isso é visto em At 6,7, onde é dito que “um grande número de sacerdotes aderiu à fé”. Mas o terceiro evangelista descreve de forma muito peculiar a atitude que se segue à escuta da palavra: uma lealdade aberta e sincera (coração nobre e generoso) e uma perseverança firme (perseverança) que supera todas as convulsões e todas as atrações da vida mundana (Lc 8, 11-14).

Em certos casos, Lucas usa o termo ‘fé’ como sinônimo de cristianismo (At 6,7; 13,8; 14, 22) e fala de ‘os crentes’ ou ‘os que abraçaram a fé’ para designar os cristãos (por exemplo, At 2,42; 4,4,32; 5,14; 11,21; 14,1; 15,5,7; 17,12,34; 18,8,27; 19, 2,18; 21,20,25; 22,19). Diante de todos esses exemplos, que descrevem as mais diversas atitudes, vem à mente espontaneamente a clássica distinção entre *fides qua* e *fides quae*, ou seja, a fé como uma ‘atitude’ e a fé como um ‘sistema de conteúdos’ em que se acredita<sup>67</sup>.

Esta observação é pertinente, ao analisar o texto de Lc 22,32, no qual Jesus confessa a Pedro que orou por ele, para que sua ‘fé’ não desfaleça. Plovanich (2007, p. 457), descreve a distinção entre a *fides qua* e *fides quae*, da seguinte forma:

As frases latinas *fides qua* e *fides quae* expressam o caráter subjetivo e objetivo da única experiência de fé. A *fides qua* ativa é o ato de crer ou crer na fé, a experiência subjetiva da fé ou a disposição pessoal para o encontro com Deus. A fé pessoal também tem uma dimensão objetiva que sinaliza a

---

<sup>67</sup> Essa construção coaduna diretamente com o que disse Papa Francisco na Assembleia Plenária da Congregação em 21 de Janeiro de 2022, afirmando que “uma fé que não nos põe em crise é uma fé em crise; uma fé que não nos faz crescer é uma fé que deve crescer; uma fé que não nos questiona é uma fé sobre a qual nos devemos questionar; uma fé que não nos anima é uma fé que deve ser animada; uma fé que não nos sacode é uma fé que deve ser sacudida”.



objetividade ou “alteridade” da revelação. Assim, a *fides quae* significa o conteúdo da fé ou a fé que se acredita, a expressão objetiva da fé. Enquanto o objeto último da fé é Deus revelado em Jesus Cristo, a *fides quae* também significa o testemunho objetivo sobre a revelação ou a tradição da fé. Os dois termos transmitem diferentes aspectos da fé e sinalizam a importância tanto da realidade objetiva da revelação divina, quanto do significado da resposta pessoal de fé a essa revelação.

Esse caráter objetivo da fé, está no aspecto da relação de troca existente no presente, no qual as pessoas de diversos contextos sociais se relacionam de modo igualitário e libertário. Esta vida autêntica pode ser resumida em uma justiça solidária, onde é exercida através do cuidado, da qual quem participa, voluntariamente pode ser considerado cristão:

São estas pessoas que optam e participam do Reino de Deus e que também se tornam suas testemunhas na construção das relações pessoais e sócio-econômicas, nas quais todos os bens materiais e intelectivo-espirituais são compartilhados, colocados a serviço da vontade de Deus. (RICHTER REIMER; REIMER, 2008, p. 859)

O resgate desta relação humanitária, nos traz as nuances da formação identitária das comunidades cristãs, e proporciona o entendimento das parábolas para hoje, evidenciando os caminhos que levaram as relações sociais fazerem parte do cerne da construção de Jesus, através das metáforas das parábolas, para denunciar as relações assimétricas e propor novas formas de vivência social e religiosa no seio da comunidade cristã.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo das parábolas de Jesus é amplo e difundido também dentro da área de conhecimento das Ciências da Religião e da Teologia. Aqui, nosso objeto de pesquisa foram especificamente as parábolas do Samaritano e do Administrador (Lc 10, 30-35; Lc 16, 1-18), observando também seu contexto literário e histórico social.

Ao longo do caminho que tracejamos nesta pesquisa, intencionamos sempre e cada vez mais, fazer uma análise cuidadosa das parábolas de Jesus, presentes no Evangelho de Lucas. Nossa pesquisa adentrou o contexto sócio histórico do evangelista, a fim de compreender como as parábolas de Jesus, exclusivas deste texto sagrado, podem nos ensinar a viver de maneira mais digna e evangélica, na nossa atualidade.

Esta pesquisa foi realizada com uma abordagem hermenêutica e exegética, nos distanciando das abordagens alegóricas, presente nos entendimentos teológicos e de posturas metafóricas tradicionais e modernas. Isto nos possibilita compreender cada história, cada parábola na sua significação. Dessa forma, também conseguimos estabelecer um diálogo entre o contexto social e a mensagem de Jesus.

Diante do que foi apresentado, consideramos que a nossa hipótese se confirma, sobretudo quando conseguimos compreender que, entre a mensagem das parábolas, temos a proclamação do Reino de Deus através da ética e prática apresentada nas ações dos personagens. Essa mensagem tem sua interface com a proclamação da presença dos princípios de seu Reino mediante a prática cristã.

A estrutura em que se inserem os personagens, mediante as posições dentro de um espaço organizado em contexto social, foi descrito e organizado através de uma análise sociométrica. Esta dispôs de elementos chave para percebermos que personagens que se encontram nos espaços sociais periféricos, mas que se comportam dentro dos princípios éticos do Reino de Deus, são os exemplos a serem seguidos.

Em contrapartida, os personagens que, mesmo estando no núcleo das relações sociais, mediante prestígio e riqueza, não fazem parte do exemplo a ser seguido, dentro da intencionalidade das parábolas. É nisso que encontramos a

intrigante relevância das parábolas, ou seja, trazer certa subversão dos valores padrão desta sociedade através da mudança de comportamento social.

Destarte, como elemento hermenêutico atualizante, necessitamos criar em nós as condições para acolher a vontade de Jesus e o seu Reino. Pelas parábolas e nas parábolas podemos encontrar sempre aquilo que o Reino de Deus, proposto por Jesus, espera de cada um de nós, a proclamação da Boa Nova através de ações que consistam em resultados agregadores de paz e de justiça.

Uma nota final sobre o propósito por trás das parábolas nos traz de volta ao ponto de vista existencial da interpretação. É razoável supor que aqueles que ouviram Jesus contar as parábolas saíram e passaram algum tempo discutindo o que essas parábolas realmente significavam. Isso não significa que essas pessoas encontraram o significado válido do que Jesus estava tentando lhes dizer simplesmente por sua própria experiência.

No caso das parábolas analisadas nesta tese, os fatores econômicos foram evidenciados como elementos fundamentais para compreender o Reino de Deus, pois as parábolas tratam acerca do dinheiro, no sentido de como aceitar a obrigação de prevenir a fome e a pobreza extrema dos membros da comunidade, se necessário, às custas da própria subsistência econômica.

Essa é a perspectiva escatológica das parábolas estudadas, ou seja, a definição de uma nova práxis ao lidar com o dinheiro, que visa libertar a comunidade lucana da injustiça, mesmo que isso também signifique a violação usos e costumes, sendo que para nós, intérpretes, isso pode representar a aceitação da justiça social independente de leis injustas.

E assim, fazendo parte dos objetivos almejados por esta pesquisa, podemos compreender os resultados obtidos como uma forma de contribuir academicamente com os estudos das parábolas, principalmente no evangelho de Lucas. Simultaneamente, por meio das reflexões expostas acerca do significado das parábolas em seu contexto originário e do seu significado para nossa atualidade, almejamos também que esses estudos contribuam para construções de novas práticas no cotidiano da existência. Assim, essa tese pode oferecer recursos interpretativos como suporte para uma vida cristã autêntica hoje.

## REFERÊNCIAS

ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *O texto do Novo Testamento*: introdução às edições científicas do novo testamento grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Tradução de Vilson Scholz. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

AUSTIN, Michael R. The Hypocritical Son. *Evangelical Quarterly*, London, vol. 57, 1985, p. 307–315.

BAILEY, Kenneth E. *A Poesia e o Camponês*: Uma análise literária-cultural das parábolas em Lucas. São Paulo: Vida Nova, 1985.

\_\_\_\_\_. *Poet and Peasant*. Grand Rapids: Fortress, 1978.

BARBOSA, João Cândido. *Espiritualidade e estilo de vida*: contribuições éticas, econômicas e sociais a partir do evangelho de Lucas. Tese Doutorado (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/3761/2/JO%C3%83O%20C%C3%82NDIDO%20BARBOSA.pdf>. Acesso em: 27 de mar./ 2022.

BARKER, Kenneth L.; KOHLENBERGER, John R. *Zondervan NIV Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

BEAVIS, Mary Ann. Ancient Slavery as an Interpretative Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8). In: *Journal of Biblical Literature*, 1992, p. 37-54.

BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.

BEZERRA, Jéssica Martins. Jesus Cristo como contador de histórias: contribuição para a formação de contadores e ouvintes/leitores. In: *Anais do Viva a Pernambucanidade Viva XIII*. Letras, FAFIRE, 2016, p. 03-05.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Antigo e Novo Testamento*. 2. impr. Coordenação de Gilberto da G. Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA SAGRADA: *Antigo e Novo Testamento*. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

\_\_\_\_\_: *Antigo e Novo Testamento*. Tradução Ecumênica da Bíblia TEB. São Paulo: Loyola, 1994.

BITTENCOURT, B. P. *A forma dos evangelhos e a problemática dos sinóticos*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1969.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Rio de Janeiro: Edições 70, 1980.

BORING, M. Eugene. *Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia*. Tradução de Adenilton Tavares Aguiar. 1 e 2 vol. Santo André/SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

BOVON, Francois. *El Evangelio segun San Lucas Lc 1-9*. Ediciones Sigueme: Salamanca, 1995.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao novo testamento*. Tradução de Paulo F. Valério. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

BRUCE, A. B. *The Parabolic Teaching of Christ: a systematic and critical study of the parables of our Lord*. 4th. New York: Hodder & Stoughton. 1882.

CARLSEN, Jesper. *Vilici and Roman Estate Managers Until A.D. 284*. Accademia di Danimarca: Rome, 1995.

CARSON, D. A., *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Editora Vida Nova, 2007.

CEIA, Carlos. *Dicionário de Termos de Teoria e Crítica Literária*. Editorial Verbo, 2000. In: <http://www.pgletras.uerj.br/matraga/nrsantigos/matraga10ceia.pdf>. Acesso em: 24 de janeiro de 2022.

CHEN, Diane G., *Luke: New Covenant Commentary*. Series Book vol. 12, Eugene: Wipf and Stock, 2017.

CHEVITARESE. André; CORNELLI. Gabriele; SELVATICI, Mônica. *Uma outra história: Jesus de Nazaré*. São Paulo: Annablume\Fapesp, 2006.

COENEN, L; BROW, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. vol. I. & vol. II. São Paulo: Editora Vida Nova, 2000.

CONZELMANN, H. *Acts of the Apostles: A commentary on the Acts of the Apostles*. Fortress Press. Philadelphia, 1987.

CROATTO, J. Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 91-94.

CROSSAN, John Dominic e REED, Jonathan L. *Em busca de Jesus: Debaixo das pedras, atrás dos textos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

CROSSAN, John Dominic. *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. Oregon: Polebridge Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

\_\_\_\_\_. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

\_\_\_\_\_. *In parables: The challenge of the historical Jesus*. New York: Harper & Row, 1980.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira e Daniel Costa. São Paulo, Editora Custom, 2002.

DARDER, Francesc Ramis. *Lucas, evangelista da ternura de Deus: dez catequeses para descobrir o Deus da Misericórdia*. Tradução de Idalino Simões. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2013.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. *Collecting and interpreting qualitative materials*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1998.

DERRETT, J. Duncan M. Fresh Light on St. Luke XVI. *New Testament Studies* n. 7, vol. 3, 1961, 198–219.

*Didaché*. In: D. RUIZ BUENO. *Padres apostólicos*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid: 1974.

DODD, C. H. *The Parables of the Kingdom*. Great Britain: Collins Sons & Co. Ltd, Glasgow, 1961.

DORTIER, Jean-François (Coord.). *Dicionário das Ciências Humanas*. Tradução de Maria do Rosário Paiva Boleó. Lisboa: CLIMEPSI, 2006.

DUPONT, Jacques. Le logion des douze trônes (Mt 19,28; Lc 22,28-30). *Bíblica* 45/3, 1964.

\_\_\_\_\_. *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*. Cerf: Paris, 1984.

\_\_\_\_\_. *Por que parábolas? o método parabólico de Jesus*. Tradução de Mosteiro da Virgem. Petrópolis: Vozes, 1980.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. Tradução de Johan Konings e Inês Borges. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

ERLEMANN, K. *Gleichnisauslegung*. Ein Lehr- und Arbeitsbuch. Tübingen/Basel: Francke. UTB 2093, 1999.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*.

São Paulo: Paulinas, 1996, p. 25-89.

FERREIRA, Joel Antônio. *Paulo, Jesus e os Marginalizados: Leitura conflitual do novo testamento*. Goiânia: Ed. da PUCGoiás, 2011.

\_\_\_\_\_. *Primeira Epístola aos Coríntios: A sabedoria cristã e a busca de uma sociedade alternativa*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 20-35.

\_\_\_\_\_. Onésimo: um personagem silencioso no Bilhete a Filêmon? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 377-401, abr./jun. 2016.

FLUSSER, David. *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo*. Vol. 2. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

\_\_\_\_\_. *Jesus*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio Según Lucas I*. Introducción General. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1986.

\_\_\_\_\_. *The Gospel According to Luke I-IX: The Anchor Yale Bible Commentaries*. New York: Doubleday, 1970.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 64. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FRIBERG, Timothy; FRIBERG, Barbara; MILLER, Neva F. *Analytical lexicon of the Greek New Testament*. Michigan: Baker Books, 2000.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma: vida pública e vida privada, cultura, pensamento, mitologia, amor e sexualidade*. São Paulo: Contexto, 2002.

GLANCY, Jennifer A. *Slavery in Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do novo testamento: pluralidade e unidade do testamento apostólico a respeito de Cristo*. v. 2, São Leopoldo-RS/Petrópolis: Sinodal/ Vozes, 1982.

GRANJEIRO, I. C. B.. A Técnica Sociométrica e seu emprego pelo psicólogo. *Revista Eletrônica Científica FAEF - Garça*, 2013.

HARGREAVES, John Henry M. *A guide to the parables*. Pennsylvania: Judson Press, 1977.

HOBBSAWN, Eric. *Bandidos*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galileia: O contexto social de Jesus e dos rabis*. São Paulo: Paulus, 2000.

HORSLEY, Richard A; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus. 2013.

JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. Tradução de João Rezende Costa. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

\_\_\_\_\_. *Las parabolos de jesus*. Tercera edicion. Editorial Verbo Divino. Estella (Navarra): España, 1972.

\_\_\_\_\_. *Estudos no novo testamento*. Tradução de Itamir Neves de Souza. São Paulo: Academia Cristã, 2006.

\_\_\_\_\_. *Jerusalém no Tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentários*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 365-372.

JOHNSON, Luke Timothy. *The Gospel of Luke: Sacra Pagina*. Collegeville: The Liturgical Press, 1991.

JOSEFO, Flávio. *A Guerra dos Judeus história da guerra entre judeus e romanos*. Lisboa: Edições Sílabo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Antiguidades judaicas*. Tradução Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002.

KLOPPENBORG, John S. The Dishonored Master (Luke 16:1-8a). *Biblica*. vol. 70. p. 474-495, 1989.

KINGBURRY, J. D. *Major trends in the parables interpretation*. Concordia Theological Monthly, Missouri, v. 42, n. 9, p. 579-596, 1971.

KISSINGER, W. S. *The parables of Jesus: a history of interpretation and bibliography*. London: The Scarecrow Press, 1979.

KISTEMAKER, Simon J. *As parábolas de Jesus*. Tradução de Eunice Pereira de Souza. 1. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao novo testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. v. 1. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KÖRTNER, U.H.J. *Theologie des Wortes Gottes. Positionen — Probleme — Perspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, p. 370-373.

LANDRY, David; MAY, Ben. Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward Luke 16:1–8a. *Journal of Biblical Literature*, Nova York, vol. 119, n. 2, 2000, p. 287–309.



LEVINE, Amy-jill. *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*. New York: HarperCollins Publishers, 2006.

\_\_\_\_\_. *Short Stories by Jesus: The enigmatic parables of a controversial rabbi*. New York: HarperCollins Publishers, 2015.

LEVINE, Amy-jill; BRETTLER, Marc Zvi. *The Jewish Annotated New Testament*. New York: Oxford University Press, 2011.

LOHSE, Eduard. *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. Trad. Hans Jorg Witter. Paulinas: São Paulo, 2000, p. 200-201.

MACARTHUR, J. *Parábolas: Los misterios del reino de Dios revelados a través de las historias que Jesús contó*. Editorial Grupo Nelson, 2005.

MALINA, Bruce J. *The New Testament World*. Louisville: John Knox, 1981.

\_\_\_\_\_. *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*. Semeia Vol 35. Decatur, GA: Scholars, 1986.

\_\_\_\_\_. *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991.

\_\_\_\_\_. *O Evangelho social de Jesus: o Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2001.

MANICARDI, Luciano. Jesus de Nazaré e os Estrangeiros. REMHU - Rev. Interdiscip. Mobil. Hum., Brasília, Ano XXIV, n. 46, p. 198-204, jan./abr. 2016.

MARSHALL, I. Howard. The Gospel of Luke. *New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

McKENZIE, J. L., Dicionário Bíblico, tradução de Álvaro Cunha, Paulinas, São Paulo, 1984, p. 555-560.

MIGUEZ, Néstor O. Jesus en la vida cotidiana. *RIBLA*, n. 14, San Jose/Costa Rica: REBUE, p. 87-100, 1993.

\_\_\_\_\_. Contexto sociocultural de Palestina. *RIBLA*, n. 22, Quito/Ecuador: REBUE, p. 21-31, 1996.

\_\_\_\_\_. Esclavos em el Imperio Romano: el caso de Onésimo. *RIBLA*, n. 28, Quito/Ecuador: REBUE, p. 21-31, 1997.

MIRANDA, Osmundo Afonso. *Introdução ao estudo das parábolas*. São Paulo: Aste, 1984.

MONASTERIO, Rafael-Rodriguez; CARMONA, Antonio. *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Estella/Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994.

MOREIRA, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. Teologias bíblicas 12. Paulinas: São Paulo, 2016.

MORENO, J. L. Sociometry and the Cultural Order. *Sociometry*, v. 6, n. 3, Agosto de 1943, p. 299-344.

MORENO, J. L. Papers, 1906, 1911-1977 (inclusive). B MS c66. *Harvard Medical Library*, Francis A. Countway Library of Medicine, Boston, Mass. <<https://collections.countway.harvard.edu/onview/files/original/9c4db702b53b5624aeefa53ecf3224e.pdf>> Acesso em: 21 de fevereiro de 2023.

MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1981.

NESTLE-ALAND. *Novum testamentum graece*. Apparatum Criticum by Barbara and Kurt Aland. 27. ed. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1996.

NEVES, Carreira das, *O que é a Bíblia*. Ed. Casa das Letras, Alfragide, 2008.

OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: Análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego"*. tradução de Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PALLARES, José Cárdenas. Reino de Dios e Reino del Dinero. *RIBLA*. n. 5 e 6, 1990.1.

PAUL, André. *O judaísmo tardio: história política*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1983.

PERRIN, N. *Jesus and the Language of the Kingdom*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

PILCH, John J.; MALINA, Bruce j. *Handbook of Biblical Social Values*. Hendrickson Publishers: Peabody, 1998.

PLOVANICH, Patricia. Fides qua/Fides quae. In: *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*. Editado por ORLANDO, O. Espín; NICKOLOFF, James B. A Michael Glazier Book. Liturgical Press: Minnesota, 2007.

QUEIROZ, José J. Mitos e suas regras. In: USARSKI, Frank; PASSOS, João D. (Orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 499-512.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Da função e do limite da exegese históricossocial indiciária. In: *Caminhos*, Goiânia, v. 19, n. 3, p. 744-764, 2021.

RICHARD, Pablo. El Evangelio de Lucas. Estructura y claves para una interpretación global del Evangelio. *RIBLA*, n. 44, Quito/Ecuador: REBUE, p. 21-31, 2003.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 121-122.

\_\_\_\_\_. Mudança de paradigmas e gênero: busca de construção de relações mais justas e gostosas. In: SILVA, Valmor da (org.) *Ensino Religioso: educação centrada na vida. Subsídio para a formação de professores*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 35-48.

\_\_\_\_\_. O magnificat de Maria no magnificat de Lutero. In: *Estudos de Religião*, v. 30, n. 2 • 41-69 • maio-ago. 2016 • ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/6845/5308f>. Acesso em: 23 de mar. 2022.

\_\_\_\_\_. Patriarcado e economia política: O jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006.

\_\_\_\_\_. Apostolado, diaconia e missão de mulheres nas origens do cristianismo: rever tradições para empoderar e promover cidadania plena. *Revista Pós-Escrito*. Rio de Janeiro, n,4, p. 110-126, ago./dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Textos do Novo Testamento como fonte para estudos da História. In: MARCHINI NETO, Dirceu; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Orgs.). *A Idade Média: entre a história e a historiografia*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012. p. 235-252.

RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Reino de Deus. In: BORTOLETTO FILHO, Fernando; SOUZA, José Carlos de; KILPP, Nelson (Orgs.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.

SANDERS, E. P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. Philadelphia: Trinity Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *The Historical Figure of Jesus*. London: Allen Lane The Penguin Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985.

SANTA SÉ. *Biografia do Santo Padre Francisco*. Fátima: Portugal, 2017. Acesso em 25 de Julho de 2022 às 15:30h <<https://www.fatima.pt/files/upload/2016n/Biografia%20Papa%20Francisco%20%281%29.pdf> >

SANTO AGOSTINHO, *apud* DODD. *Le Parabole del Regno*. Brescia: Paideia, 1976.

SCHOTTROFF, Luise. *The Parables of Jesus*. Tradução Linda M. Maloney, Minneapolis: Fortress Press, 2006.

SCHREINER, Josef; DAUTZEMBERG, Gerhard. Formas e exigências do Novo Testamento. Hagnos: Lisboa, 2008, p. 299.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Tradução de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

SCOTT, Bernard Brandon. *Hear then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*. Minneapolis: Fortress, 1989.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SNODGRASS, Kline. *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*. Tradução: Marcelo S. Gonçalves. Casa Publicadora das Assembleias de Deus: Rio de Janeiro, 2010.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p. 322-354.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e o seu tempo*. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 72-77.

STEIN, R. *The Parables of Jesus in Recent Study*. Word & World, Minnesota, v. 5, n. 3, p. 248-257, 1985.

STRONSTAD, Roger. *Teologia lucana sob exame: experiências e modelos paradigmáticos em Lucas-Atos*. Tradução de Celso Roberto. Natal, RN: Carisma, 2018.

TAMEZ, Elsa. *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*; tradução de Beatriz Affonso Neves. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

THAYER, Joseph Henry. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Michigan: Baker Book, 1980.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia da cristandade primitiva*. Tradução de Ivoni Reimer e Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

\_\_\_\_\_. *Sociologia do movimento de Jesus*. Tradução de Ivoni Reimer e Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 1989.

TOLBERT, M.A. *Perspectives on the Parables: Na Approach to Multiple Interpretations*, Philadelphia, 1979.

TOSEFTA MEGILLAH.. 2:7. ed. Lieberman, p. 350.

ULLOA, Boris Agustin N. *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.

VERMES, Geza. *As Várias Faces de Jesus*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ressurreição: História e Mito*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

VIA, Dan Otto Jr. *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*. Philadelphia: Fortress, 1967.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Tradução de Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2005.

VIEIRA, Antônio. *Sermão da Sexagésima*. Obras Escolhidas. ed. V. vol. XI. Sá da Costa: Lisboa, 1954, p. 220-225.

WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: Manual de metodologia*, 5. ed. São Leopoldo: Sinodal; S. Paulo: Paulus, 1998.

WEISS, Raquel Andrade. Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 157-179, Abril de 2013.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 1991.

WRIGHT, N. T. *Jesus and the Victory of God: Christian Origins and the Question of God*. vol. 2, Philadelphia: Fortress Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *The Day the Revolution Began: Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion*, New York: HarperOne, 2016.