

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

TIAGO SAMUEL LOPES DE CARVALHO

A MISERICÓRDIA QUE ULTRAPASSA FRONTEIRAS: UMA LEITURA
SOCIOLOGICA DA PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO – LUCAS 10.25-37.

São Leopoldo

2013

TIAGO SAMUEL LOPES DE CARVALHO

A MISERICÓRDIA QUE ULTRAPASSA FRONTEIRAS: UMA LEITURA
SOCIOLOGICA DA PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO - LUCAS 10.25-37.

Trabalho Final de Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de Mestre em
Teologia do Programa de Pós-Graduação
da Escola Superior de Teologia.
Linha de pesquisa: Leitura e Ensino da
Bíblia

Orientador: Verner Hoefelmann

São Leopoldo

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C331m Carvalho, Tiago Samuel Lopes de
A misericórdia que ultrapassa fronteiras: uma
leitura sociológica da parábola do Bom Samaritano –
Lucas 10.25-37 / Tiago Samuel Lopes de Carvalho ;
orientador Verner Hoefelmann. – São Leopoldo :
EST/PPG, 2013.
154 f. : il.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de
Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em
Teologia. São Leopoldo, 2013.

1. Bíblia N.T. Lucas 10 – Crítica, interpretação, etc.
2. Bíblia – Hermenêutica. 3. Bom Samaritano
(Parábola) – Crítica, interpretação, etc. 4. Sociologia
bíblica. I. Hoefelmann, Verner. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: Verner Hoefelmann
PROF. ME. VERNER HOEFELMANN (PRESIDENTE)

2º Examinador: Flávio Schmitt
PROF. DR. FLÁVIO SCHMITT (EST)

RESUMO

A língua não é apenas um meio através do qual o ser humano expressa seu pensamento. Também não é apenas um código virtual já pronto e disponível fora do contexto de formação. Qualquer uma dessas compreensões desconsidera, a seu próprio modo, os falantes e situações de uso como determinantes dos fatos e regras da língua. A língua é essencialmente dialógica e deve ser compreendida enquanto forma ou processo de “inter-ação”, no qual os usuários interagem enquanto sujeitos sociais. Ela não é trabalho de um indivíduo, mas trabalho social e histórico seu e dos outros. E é para os outros e com os outros que ela se constitui. Por isso, se afirma que as interações ocorrem no interior de um enorme contexto social, histórico e ideológico e, nesses limites, a linguagem sofre interferências. Essa concepção exige uma leitura diferenciada do texto bíblico, ou seja, uma abordagem que alcance o aspecto histórico, social e dialógico do texto. Dessa maneira, o que se propõe é a leitura bíblica por meio do método sociológico, a leitura dos quatro lados. Esse método parte do pressuposto de que existem quatro lados ou aspectos que são determinantes na vida social de um povo. É uma metodologia orientada para uma leitura simplificada, com fins didáticos, que apresenta a totalidade do dinamismo social em quatro grandes aspectos ou dimensões da realidade social, a saber: econômico, social, político e ideológico. Fundamentado na concepção dialógica do texto, na teoria dos gêneros, no aspecto histórico-cultural – com dados obtidos através de uma análise exegética – e, especialmente, no aspecto sociológico da parábola do bom samaritano, este trabalho realiza uma leitura sociológica do texto de Lucas 10.25–37 para alcançar o propósito da parábola do Bom Samaritano. Com essa leitura se identificaram várias vozes sociais que permeiam o texto e, também, uma proposta peculiar de modelo cristão que procura o sujeito do amor cristão em vez de se preocupar com o objeto e o limite dessa compaixão.

Palavras chave: Linguagem. Dialogismo. Gênero. Leitura Sociológica. Leitura dos quatro lados. Parábola. Bom Samaritano.

ABSTRACT

Language is not only a means through which human beings express their thought. It also is not simply a virtual code ready and available outside of the formation context. Any one of these comprehensions, each in its own way, does not consider the speakers and the situations of use as determiners of the facts and rules of the language. Language is essentially dialogic and should be understood as a form or process of “inter-action”, in which the users interact as social subjects. It is not the work of one individual, but the social and historical work of that individual and of others. And it is constituted for the others and with the others. That is why it is affirmed that the interactions occur within an enormous social, historical and ideological context and, in these limits, language suffers interferences. This concept demands a differentiated reading of the biblical text, that is, an approach which takes in the historical, social and dialogic aspect of the text. Thus, what is being proposed is a biblical reading through the sociological method, a reading from the four sides. This method is based on the presupposition that there exist four sides or aspects which determine the social life of a people. It is a methodology orientated toward a simplified reading with didactic goals, which presents the totality of the social dynamism in four great aspects or dimensions of the social reality, that is: economic, social, political and ideological. Based on the dialogic concept of the text, on the theory of genres, on the historical-cultural aspect – with data obtained from an exegetical analysis – and, especially, on the sociological aspect of the parable of the Good Samaritan, this paper carries out a sociological reading of the text of Luke 10:25-37 to reach the goal of the parable of the Good Samaritan. With this reading various social voices were identified which permeate the text as was also identified a peculiar proposal of a Christian model which seeks the protagonist of the Christian love instead of being concerned with the object and the limit of this compassion.

Keywords: Language. Dialogism. Genre. Sociological Reading. Reading from the four sides. Parable. Good Samaritan.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

ILUSTRAÇÃO 1 - Tradução e estrutura literária.....	41
ILUSTRAÇÃO 2 - Paralelismos do diálogo.....	44
ILUSTRAÇÃO 3 - Paralelismos na parábola	45
ILUSTRAÇÃO 4 - Estrutura invertida.....	52
ILUSTRAÇÃO 5 - A narrativa da paixão comparada	53

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES	6
INTRODUÇÃO	10
1 FUNDAMENTAÇÃO LINGUÍSTICA E SOCIOLOGICA PARA A LEITURA BÍBLICA SOCIOLOGICA	14
1.1 As concepções da Linguagem e o Dialogismo de Bakhtin	14
1.1.1 Conceção Dialógica da Linguagem	16
1.1.2 Teoria bakhtiniana.....	17
1.1.3 O Dialogismo em Bakhtin.....	19
1.1.3.1 Dialogismo intersubjetivo e interdiscursivo.....	22
1.2 Leitura Sociológica da Bíblia	24
1.2.1 Sua importância e origem metodológica	25
1.2.2 A fundamentação teórica e sua subdivisão	27
1.2.2.1 A sociologia funcionalista de Émile Durkheim	27
1.2.2.2 A sociologia do conflito de Karl Marx	27
1.2.2.3 A sociologia compreensiva de Max Weber	29
1.2.3 A fundamentação teórica adotada.....	30
1.2.4 A metodologia utilizada – Leitura dos quatro lados	31
1.2.4.1 O surgimento da leitura dos quatro lados.....	31
1.2.4.2 A definição da leitura dos quatro lados	32
1.2.4.3 O objetivo da leitura dos quatro lados	33
1.2.4.4 Justificativa para a leitura dos quatro lados	33
1.2.4.5 Os quatro lados.....	34
1.2.4.5.1 Econômico.....	35
1.2.4.5.2 Social	35
1.2.4.5.3 Político.....	36
1.2.4.5.4 Ideológico.....	36
1.2.4.6 Metodologia da leitura dos quatro lados.....	37
2 EXEGESE DE LUCAS 10. 25-37	39
2.1 O texto e a tradução	39
2.1.1 O texto original em Lucas 10. 25-37	40
2.1.2 Tradução.....	41
2.2 O método de análise.....	42

2.3	Características literárias	43
2.4	Análise redacional.....	47
2.4.1	<i>Autoria do Evangelho de Lucas</i>	47
2.4.2	<i>Provável data para composição do Evangelho de Lucas</i>	48
2.4.3	<i>Propósito da composição do evangelho de Lucas</i>.....	49
2.4.4	<i>Contexto Integral, Maior e Menor</i>.....	50
2.4.4.1	A narrativa da viagem	51
2.4.4.2	O contexto imediato de Lucas 10.25-37	52
2.4.4.3	O Evangelho Universal	54
2.5	Análise das formas	56
2.5.1	<i>Lugar Vivencial ou Sitz im Leben</i>.....	56
2.5.1.1	A comunidade cristã samaritana.....	58
2.5.2	<i>O Gênero Parábola</i>.....	62
2.5.2.1	Classificação do gênero	64
2.5.2.1.1	<i>Similitudes</i>	66
2.5.2.1.2	<i>Parábolas narrativas</i>	66
2.5.2.2	A finalidade social da Parábola	67
2.5.2.3	O aspecto popular da parábola	69
3	A MENSAGEM DA PARÁBOLA.....	72
3.1	Lugar Social da Parábola	72
3.1.1	<i>Econômico</i>	73
3.1.2	<i>Social</i>.....	75
3.1.3	<i>Político</i>	80
3.1.4	<i>Ideológico</i>.....	81
3.2	O tema do diálogo no primeiro momento: a questão da vida eterna	83
3.3	O tema do diálogo no segundo momento: a questão do próximo	86
3.3.1	<i>A intertextualidade da parábola do bom samaritano</i>.....	89
3.3.2	<i>O viajante e o assalto sofrido</i>	92
3.3.3	<i>O sacerdote</i>.....	93
3.3.4	<i>O levita</i>	95
3.3.5	<i>O samaritano e a misericórdia praticada</i>.....	96
4	SÍNTESE DA MENSAGEM SOCIOLÓGICA.....	99
4.1	A busca da vida eterna	99
4.1.1	<i>A Justiça do homem e a Justiça de Deus</i>.....	100

4.2	Por uma teologia prática	102
4.3	Os assaltantes da estrada.....	105
4.4	Os assaltantes do templo	106
4.5	As fronteiras que limitam a prática do amor.....	108
4.5.1	A fronteira do egoísmo	109
4.5.2	A fronteira religiosa	110
4.5.3	A fronteira teológica	111
4.5.4	A fronteira social	113
4.5.5	A fronteira étnica	118
4.5.6	A barreira do medo	119
4.5.6.1	O medo de envolver-se	120
4.6	O modelo de cuidado do ministério cristão	121
4.7	A verdadeira prática cristã da solidariedade	122
4.8	Curando as feridas.....	124
4.9	A parceria da solidariedade cristã	125
4.10	O desafio de encontrar alguém para ser-lhe seu próximo.....	126
CONCLUSÃO		129
REFERÊNCIAS.....		133
APÊNDICE A – Gêneros, Tipologias textuais e domínios discursivos.....		142
APÊNDICE B – Pirâmide Social da Palestina nos dias de Jesus		146
Anexo I – Panorama de Israel – Jerusalém e Jericó		147
Anexo II – Declive natural de Jerusalém para Jerico		148
Anexo III – Estrada no deserto da Judeia na direção de Jericó		149
Anexo IV – Deserto da Judeia leste de Jerusalém		150
Anexo V – Caverna no deserto da Judeia no caminho para Jericó		151
Anexo VI – Caverna de Rocha próximo a Ein Mabua		152
Anexo VII – Viajantes refazendo o trajeto de Jerusalém para Jericó		153
Anexo VIII – Árvores em Jericó.....		154
Anexo IX – Fontes em Jericó.....		155
Anexo X – Palmeiras em Jericó		156

INTRODUÇÃO

A atitude interpretativa do leitor para com o texto, em grande parte, decorre da forma como ele compreende o texto, e, de forma geral, a linguagem. Se um leitor entende a linguagem como mera expressão do pensamento ou espelho do mundo, ao se deparar com um texto, terá a tendência de tentar identificar a intenção ou pensamento do autor quando ele o escreveu. Ou, se o leitor percebe a linguagem apenas como instrumento de comunicação ou como um código que codifica uma mensagem e parte de um emissor para um receptor, então a preocupação do intérprete estará voltada, primordialmente, para entender o código e seu sistema de signos longe do contexto e dos atos enunciativos, o que resultará em uma análise formal, estruturalista e sincrônica.

Contudo, se a percepção da linguagem for uma concepção dialógica que percebe a linguagem enquanto forma ou processo de “inter-ação”, então, se faz necessário considerar o contexto social, histórico e ideológico, pois nesses limites, a linguagem é vista como interação e os usuários da língua, os interlocutores, interagem enquanto sujeitos sociais.

Dessa forma, a preocupação do leitor/intérprete não passa a ser apenas com o aspecto diacrônico ou histórico (concepção monológica da linguagem), nem apenas com o estudo sincrônico que considera a língua como “abstrata e coletiva”, que “define-se por um ‘código virtual’, isolado de sua utilização, e, enquanto norma pronta, disponível, opõe-se ao indivíduo”¹ (concepção formalista da linguagem). Mas a preocupação passa a ser a de compreender a linguagem como dialógica, ou seja, como “produto da criação ideológica ou de uma enunciação, com tudo o que está aí subentendido: contexto histórico, social, cultural (em outras palavras, o texto não existe fora da sociedade, só existe nela e para ela)”².

Por isso, esse trabalho propõe a utilização de uma leitura bíblica que considere o máximo de aspectos envolvidos na linguagem enquanto dialógica e socialmente situada. Esse trabalho utiliza a leitura sociológica da Bíblia por meio do método dos quatro lados. Ela pressupõe que existem aspectos que são importantes

¹ CURADO, Odilon Helou Fleury. *Linguagem e Dialogismo*. In: _____. Pedagogia Cidadã. Cadernos de Formação: Língua Portuguesa. Vol. 1. São Paulo: UNESP, 2004, p. 27.

² BAKHTIN, apud BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Contribuições de Bakhtin às Teorias do Discurso*. In: BRAIT, Beth (Org.) Bakhtin, dialogismo e construção do sentido: 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2005, p. 26-27.

na vida social de um povo. Os quatro lados são o econômico, social, político e ideológico e visam entender a palavra de Deus dentro do contexto de vida de um povo.

Essa leitura é importante porque percebe um aspecto prático, real, e presente do Reino de Deus na vida do povo. O retorno histórico-social ao contexto do texto nos aspectos econômicos, políticos, sociais e ideológicos não pretende ficar no passado, mas voltar ao presente com uma leitura crítica que visa à transformação social atual.

A leitura sociológica dos quatro lados é explicada no primeiro capítulo e depois demonstrada em um texto do Novo Testamento, Lucas 10. 25-37. Esse texto contém um diálogo, no qual consta a Parábola do Bom Samaritano que será submetida a essa leitura sociológica.

O objetivo desse trabalho é mostrar a importância da leitura sociológica da Bíblia, bem como apresentar como na fala, através dos gêneros, os falantes interagem com seus discursos e vozes sociais, os quais interferem no sentido do discurso. Os discursos têm várias relações dialógicas que juntas são responsáveis pela construção do sentido.

Esses discursos compõem os gêneros, os quais são histórica e socialmente situados e, por isso, para serem compreendidos precisam ser estudados a partir de sua situação de enunciação com todos os elementos que se relacionam dialogicamente para alcançar o propósito pretendido. Ou seja, os discursos têm de ser vistos no contexto do falante o qual realiza ações, age e atua orientado por determinada finalidade sobre o outro³.

Os objetivos específicos são estudar a concepção dialógica da linguagem, compreender a metodologia sociológica de leitura da Bíblia, apresentar a leitura bíblica dos quatro lados, estudar o gênero da parábola e, sequencialmente, aplicar a teoria e metodologia adotada em um enunciado concreto, a parábola do Bom Samaritano (que está registrada na Bíblia em Lucas 10.25-37). Também, na análise da parábola, se pretende demonstrar os processos dialógicos nela existentes e apresentar sua proposta social de Reino de Deus e da vida cristã.

A necessidade de se repensar o Reino de Deus e seu aspecto presente na vida do povo foi o que influenciou o autor desse trabalho a fazer essa leitura

³ CURADO, 2004, p. 27.

sociológica. Uma tendência que herdamos da modernidade foi a de tratar a fé no andar de cima, separada da racionalidade que fica no andar de baixo⁴. O ensinamento bíblico se opõe também a uma herança platônica que divide o ser humano, dando à alma uma importância superior e ao corpo uma inferior. A posição da reforma protestante (e da tradição judaico-cristã) é de ver o ser humano integralmente⁵.

Esse conceito se expande para o Reino de Deus e se opõe a duas tendências que têm se colocado em oposição: de um lado, a espiritualização separada da vida concreta e da racionalidade. Por outro lado, uma racionalidade que exclui totalmente a visão da fé. É muito comum, em alguns círculos evangélicos, a utilização de uma leitura apenas no nível transcendental, espiritualizada.

Por esse motivo, a leitura sociológica foi escolhida, por oportunizar harmonia da vida espiritual com a materialização do Reino na vida do povo. Com essa abordagem, a teologia deixa de ser unicamente transcendente para ganhar mais imanência, presença na vida do povo. Com a Leitura Sociológica dos quatro lados se objetiva ver Deus também aqui em baixo, entre o povo, e não somente lá em cima, entre os anjos. Ou seja, com essa análise a teologia é alertada para sua responsabilidade social, como sal da terra e luz do mundo.

Além disso, essa abordagem se justifica por atualizar alguns conceitos da análise textual feita pela teologia com a Linguística moderna. Os manuais de exegese bíblica ainda continuam chamando de análise de gênero aquilo que a Linguística moderna já não entende por gênero, mas sim de tipologia textual. Nesse aspecto, uma análise textual, como é feita no segundo capítulo, se faz necessária, tomando como base uma teoria linguística atualizada.

A leitura bíblica dos quatro lados pretende ser uma leitura simplificada, com fins didáticos, que apresenta a totalidade do dinamismo social em quatro grandes aspectos ou dimensões da realidade social que são o econômico, político, social e ideológico. É uma leitura que identifica alguns aspectos relacionados ao sistema de produção (econômico), as relações sociais existentes em uma sociedade (social), o modo de organização das estruturas de poder (político) e as ideologias, valores, normas ou princípios predominantes em uma sociedade.

⁴ SCHAEFFER, Francis. *A morte da razão*. 2. ed. São Paulo: ABU, 2007, p. 36.

⁵ SCHAEFFER, 2007, p. 25.

Assim, no primeiro capítulo foram lançadas as bases teóricas linguísticas e sociológicas que fundamentam o método de leitura. No segundo capítulo foi realizada uma pesquisa exegética e literária do texto. E na terceira parte foram lançadas as informações para a realização da leitura sociológica dos quatro lados, que culmina na atualização do texto com a síntese sociológica, na quarta parte.

1 FUNDAMENTAÇÃO LINGÜÍSTICA E SOCIOLÓGICA PARA A LEITURA BÍBLICA SOCIOLÓGICA

O presente capítulo se propõe a lançar as bases teóricas para uma Leitura Sociológica da parábola do Bom Samaritano. As bases vêm da sociologia e da linguística, que foram associadas na Linguística Moderna, recebendo o nome de Sociolinguística⁶. Na primeira parte desse capítulo terá espaço a fundamentação linguística e, na segunda parte, a fundamentação sociológica para a Leitura Sociológica da Bíblia. Tanto a fundamentação teórica no campo linguístico quanto a fundamentação sociológica serão apresentadas como justificativas para a utilização da leitura proposta.

1.1 As concepções da Linguagem e o Dialogismo de Bakhtin

Apesar de a Linguística ser considerada recente, enquanto tratada como ciência autônoma, as suas abordagens não datam apenas do século XX. Pelo contrário, existem abordagens linguísticas que datam de 2500 anos atrás, na Índia, com Panini⁷. Com as diferentes abordagens linguísticas no decorrer dos séculos, surgem também diferentes concepções da linguagem. Segundo Odilon Curado⁸, as três principais concepções da linguagem são: a linguagem como representação do pensamento, a linguagem enquanto instrumento de comunicação e, por último, a linguagem como forma de ação e interação, ou seja, como processo interativo.

A primeira concepção vê a linguagem apenas como espelho do mundo, ou seja, a linguagem é utilizada para representar e externalizar o que está no pensamento e em seu conhecimento de mundo. Essa primeira concepção é oriunda da linguística cartesiana e platônica, na qual a enunciação é, segundo Curado⁹, um ato monológico e individual.

A segunda concepção é denominada de formalista. Ela entende a linguagem como instrumento de comunicação. A língua é vista como um código que codifica uma mensagem e parte de um emissor para um receptor. Esse código está

⁶ Estuda as relações entre a linguagem, cultura e sociedade. É também o “estudo do comportamento linguístico dos membros de uma comunidade e de como ele é determinado pelas relações sociais, culturais e econômicas existentes” (HOUAIS).

⁷ A esse respeito cf. Marcuschi, 2008, p. 26.

⁸ CURADO, 2004, p. 26.

⁹ CURADO, 2004, p. 26.

organizado por um conjunto de signos num sistema que deve ser dominado pelos falantes da língua a fim de que obtenham sucesso na comunicação.

Ao contrário da primeira, na segunda concepção o sistema linguístico aparece como algo externo ao psiquismo individual da concepção subjetivista apresentada acima. Apresentando o conceito de concepção formalista da língua, Odilon Curado escreve:

Abstrata e coletiva, a língua define-se por um “código virtual”, isolado de sua utilização, e, enquanto norma pronta, disponível, opõe-se ao indivíduo, que se obriga a aceitá-la como tal. Isso motivou a Linguística a não considerar os falantes e nem tampouco a situação de uso como determinantes dos fatos e regras da língua. Ao se afastar o falante da língua, ou seja, da sua dimensão social e histórica, tem-se uma visão monológica e imanente (voltada para si mesma), formalista, valorizando-se o funcionamento interno¹⁰.

Essa visão encara a língua como uma “estrutura” com seu sistema de signos, o qual é fechado e com regras internas combinatórias. E, segundo escreveu Odilon Curado, na citação acima, essa abordagem é voltada para si mesma, ou seja, para a sua estrutura, deixando de lado o falante e toda a situação social e histórica dos fatos e da produção da língua.

Antes do surgimento dessa segunda concepção, predominava a primeira visão com o estudo filológico e histórico-comparativo. Essa abordagem é chamada por Ferdinand Saussure de “diacrônica”, enquanto ele prefere uma análise “sincrônica”¹¹.

Por definir esse sistema como uma estrutura, a linguística responsável por essa definição utiliza o método estruturalista de análise. Nesse método, cada unidade da língua, segundo Curado¹², é explicada com base em outra. É por isso que se percebe um caráter dual e dicotômico nessa segunda concepção¹³.

¹⁰ CURADO, 2004, p. 27.

¹¹ Essa é uma das dicotomias de Ferdinand Saussure acolhida pela linguística moderna. Esta dicotomia consiste em sincronia, que estuda o estado de uma língua, e a diacronia que, por sua vez, estuda a fase de evolução. Saussure distinguiu esse fenômeno de duas maneiras. A sincronia, ele chamou de eixo das simultaneidades representado por um traço na horizontal e, a diacronia, ele representou pelo o eixo das sucessividades, que corta na vertical o eixo das simultaneidades.

¹² CURADO, 2004, p. 28.

¹³ É dessa concepção da linguagem que surgem o Estruturalismo e a Semiótica. Para uma leitura sobre esses conceitos sugiro as seguintes obras: BARTHES, Roland. *Análise estrutural da narrativa: pesquisas semiológicas*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1973. e TODOROV, Tzvetan. *Perspectivas Semiológicas*. In_. *Semiologia e linguística*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1972. Na obra *Análise estrutural da narrativa* há também um artigo de A. J. Greimas com o título *Elementos para uma interpretação da Teoria da Interpretação da Narrativa Mítica* que se assemelha a alguns passos seguidos por Júlio

Porém a leitura e a interpretação realizada nesse trabalho estão fundamentadas na concepção dialógica da linguagem, a linguagem enquanto forma de ação e interação.

1.1.1 *Concepção Dialógica da Linguagem*

Como já apresentado, a concepção dialógica percebe a linguagem enquanto forma ou processo de “inter-ação”. Essa é a teoria adotada para fundamentação desse trabalho. Nessa concepção, a linguagem não é apenas um objeto através do qual o ser humano externaliza o seu pensamento, como na abordagem monológica da linguagem. Também, a linguagem não é apenas um sistema distante do contexto e dos atos enunciativos. Pelo contrário, segundo Curado¹⁴, o falante, no uso da língua realiza ações, age e atua orientado por determinada finalidade sobre o outro.

Nessa teoria, a linguagem é vista como interação e os usuários da língua ou os interlocutores interagem enquanto sujeitos sociais. Eles dialogam não somente com os outros interlocutores vivos, mas também com as formações que tiveram e com as tradições ideológicas de seu contexto social. Sob esse ponto de vista é que a linguagem passa a ser dialógica, pois o diálogo é representativo e decisivo na linguagem.

Dessa forma, a língua não se apresenta como previamente pronta, disponível na sociedade. É que o aspecto da interação verbal considera a interlocução como espaço de produção da linguagem e de constituição dos interlocutores. Os interlocutores interagem porque são seres sociais. Então, afirma Geraldi¹⁵ que a linguagem não é trabalho de um indivíduo, mas trabalho social e histórico seu e dos outros e é para os outros e com os outros que ela se constitui. Por isso, se afirma que as interações ocorrem no interior de um enorme contexto social, histórico e ideológico e, nesses limites, a linguagem sofre interferências, controles e determinações.

Zabatiero no seu Manual de Exegese (2007). Não se podem generalizar as semelhanças do Estruturalismo com a Semiótica. Essas duas tendências já sofreram atualizações também. Zabatiero (2007) utiliza em seu Manual de Exegese uma teoria semiótica pós-estruturalista. Nessa concepção ele não entende “o sentido apenas como produto mental, mas como emocional e corporal; valoriza sobremaneira o caráter social e conflitivo da produção do sentido”. Ele relata que utiliza uma versão atualizada da teoria semiótica que também já recebeu críticas desde a formulação.

¹⁴ CURADO, 2004, p. 27

¹⁵ GERALDI, 1997 apud CURADO, 2004, p. 27.

Nesse aspecto, cabe estudar o contexto social, histórico, ideológico e cultural no qual se deu a enunciação. Afinal de contas, o ato da fala tem objetivos pretendidos pelo locutor e, para que sejam alcançados, é necessário que o interlocutor capte essa intenção no enunciado.

1.1.2 Teoria bakhtiniana

A fundamentação teórica para essa visão é apresentada sobretudo pelo linguista russo Mikhail Bakhtin e/ou pessoas do seu Círculo¹⁶. Esse Círculo era constituído por intelectuais de diversas formações que se reuniram regularmente entre 1919 e 1929 em Neve, Vitebsk e em São Petersburgo. Alguns desses intelectuais foram o filósofo Matvei Kagan, Ivan I. Kanaev, o qual era biólogo, a pianista Maria V. Yudina, o professor de literatura Lev. V. Pumpianski, e, especialmente, Mikhail M. Bakhtin, Valentin N. Voloshínov e Pavel N. Medvedev¹⁷. Já a atribuição desse Círculo como sendo o Círculo de Bakhtin se deu posteriormente e, segundo Carlos A. Faraco¹⁸, essa denominação se justifica pelo fato de ele ter produzido a obra de maior envergadura. Bakhtin fez sérias críticas à concepção formalista (estruturalista) da linguagem. Segundo Tzvetan Todorov¹⁹, para Bakhtin a doutrina formalista é uma estética do material, pois reduz os problemas de criação poética a questões de linguagem. E com isso, acrescenta:

Os formalistas menosprezam os outros ingredientes do ato de criação, que são o conteúdo, ou a relação com o mundo, e a forma, entendida aqui como

¹⁶ De acordo Carlos Alberto Faraco (FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem & diálogo: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009, p. 11) é importante estudar e entender que alguns dos livros que são atribuídos à autoria de Mikhail M. Bakhtin têm problemas relacionados à questão de autoria. Ele menciona três livros: *Freudismo*, *Marxismo e filosofia da linguagem* e o *Método formal nos estudos literários*. Os dois primeiros foram originalmente publicados sob o nome de Valentin N. Voloshínov e o último sob o nome de Pavel N. Medvedev. Segundo Faraco, toda a problemática surge a partir de 1970, quando, depois de trinta anos de silêncio, os trabalhos de Bakhtin voltaram a ser publicados na Rússia. E após o nome de Bakhtin voltar a circular no meio acadêmico, o linguista Viatcheslav V. Ivanov afirmou que o livro *Marxismo e filosofia da linguagem* tinha sido escrito por Bakhtin. Essa afirmação se estendeu para os outros livros mencionados acima e outros artigos publicados sob a assinatura de Voloshínov e Medvedev. Carlos Alberto Faraco (2009, p. 12) adota a postura de respeitar as autorias das edições originais e só reconhece sob autoria de Bakhtin o que foi publicado originalmente sob sua assinatura. Para ele, respeitar as autorias originais é uma forma de respeitar a memória original de cada autor. Além disso, segundo Faraco (2009), Bakhtin teve, a partir de 1960 até a sua morte, várias oportunidades de reivindicar a autoria dos referidos livros, mas não o fez.

¹⁷ FARACO, 2009, p. 13.

¹⁸ FARACO, 2009, p. 13.

¹⁹ TODOROV, Tzvetan. *Prefácio à edição Francesa*. In: BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. XVII.

intervenção do autor, com a escolha que um indivíduo singular faz entre os elementos impessoais e genéricos da linguagem.²⁰

Ao contrário das visões anteriores que tomaram a língua por objeto e começaram pela busca das unidades mínimas até a dimensão da frase, para Bakhtin e seu Círculo, a especificidade das ciências humanas está no texto. Já as ciências humanas voltam-se para o ser humano e o ser humano enquanto produtor de textos²¹. Ou seja, essa visão da linguagem considera o ser humano como produtor de textos e valoriza, também, os atos de criação.

Para Diana Barros²², nessa visão da linguagem, ao tratar o texto como objeto das ciências humanas, Bakhtin falava de duas diferentes concepções do princípio dialógico da linguagem. A primeira é a do diálogo entre interlocutores e a segunda é a do diálogo entre discursos. Nessa visão, diferente da primeira e da segunda concepção da linguagem, o objeto e método das ciências humanas – a saber, discurso escrito ou falado²³ – são dialógicos, em vez de monológicos. Assim ela escreve que, segundo Bakhtin, o texto é:

a) objeto significante ou de significação, isto é, o texto significa; b) produto da criação ideológica ou de uma enunciação, com tudo o que está aí subentendido: contexto histórico, social, cultural etc. (em outras palavras, o texto não existe fora da sociedade, só existe nela e para ela e não pode ser reduzido à sua materialidade linguística [empirismo objetivo] ou dissolvido nos estados psíquicos daqueles que o produzem ou o interpretam [empirismo subjetivo]); c) dialógico: já como consequência das duas características anteriores o texto é, para o autor, constitutivamente dialógico; define-se pelo diálogo entre os interlocutores e pelo diálogo com outros textos; d) único, não-reproduzível: os traços mencionados fazem do texto um objeto único, não-reiterável ou repetível²⁴.

O conceito acima é básico para a compreensão da visão dialógica da linguagem. De acordo com a citação acima, existe uma finalidade do texto: **ele existe na sociedade e para a sociedade**. A linguagem tem finalidade e, por isso, não pode ser reduzida à materialidade linguística da linguagem em si mesma, **fora do contexto de enunciação social e histórica**. Boaventura Santos escreve que se deve “suspeitar de uma epistemologia que recusa a reflexão sobre as condições

²⁰ TODOROV, 2011, p. XVII

²¹ BARROS, 2005, p. 26.

²² BARROS, 2005, p. 26.

²³ A utilização do termo aqui é em sentido lato. Para Joaquim Mattoso Câmara Jr. (2011, p. 121) em sentido lato, o discurso é o termo português que corresponde ao termo francês PAROLE estabelecido por Saussure. É atividade linguística nas múltiplas e infundáveis ocorrências da vida, ou seja, é a língua atualizada em certo momento, por um indivíduo, quer como Fala (discurso oral) ou como Escrita (discurso escrito).

²⁴ BARROS, 2005, p. 26 -27.

sociais de produção e distribuição (as consequências sociais) do conhecimento científico. A ciência não pode ser vista como uma prática para si”, pois, segundo ele, isso confinaria a ciência a um universo que anularia “a dimensão pragmática da reflexão epistemológica”²⁵. Essa é a consequência quando se trata a linguagem enquanto objeto narcisista voltado para si mesmo dentro de um sistema fechado.

A citação acima, da professora Diana L. P Barros²⁶, remete à necessidade de abordar o dialogismo da linguagem tanto no âmbito discursivo e social quanto no âmbito dos interlocutores.

1.1.3 O Dialogismo em Bakhtin

A essa altura, já que esse tópico se refere à concepção dialógica da linguagem, se faz necessário compreender o *dialogismo*²⁷ desde o Círculo de Bakhtin para depois ver a utilização que ele fez nas suas abordagens sobre a linguagem.

Primeiramente, é importante entender que um dos primeiros textos do Círculo – *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, de Voloshínov – surge como crítica aos estudos linguísticos da época e, também, como defesa da tese de que os enunciados do cotidiano e os enunciados artísticos não são realidades independentes. Mas eles estão em estreita interdependência e têm um chão comum. Ou seja, as duas esferas, até então tratadas separadamente pela visão corrente da época, estão no interior da grande comunicação sociocultural e ambas têm um valor axiológico-social²⁸ em sua comunicação²⁹.

Para o Círculo, qualquer enunciado, seja ele do cotidiano ou artístico, é ideológico³⁰ ou axiológico em algum sentido. E, algumas vezes, ideológico equivale a axiológico e isso quer dizer duas coisas importantes. Primeira, que qualquer

²⁵ SANTOS, 2003 apud MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Produção Textual, Análise de Gêneros e Compreensão*. São Paulo: Parábola, 2008.p. 31.

²⁶ BARROS, 2005, p. 26-27.

²⁷ Termo muito utilizado quando se faz alusão aos textos bakhtinianos.

²⁸ O termo axiológico (do grego *áxios* + *logia*; *áxios* está relacionado ao valor, dignidade), segundo o Moderno Dicionário da Língua Portuguesa - Michaelis, está baseado em valores intrínsecos ou fundamentais.

²⁹ FARACO, 2009, p. 46.

³⁰ O termo ideologia é usado para designar o universo dos produtos do “espírito” humano. Ou seja, é a cultura imaterial ou produção espiritual de formas da consciência social. E ideologia é o nome que o Círculo dava para o universo que engloba a arte, ciência, filosofia, o direito, a religião, a ética e todas as manifestações superestruturais (FARACO, 2009, p. 46).

enunciado se dá nas esferas de uma ideologia (ou seja, no interior de uma das esferas do conhecimento humano). Segunda, que esse enunciado sempre expressa uma posição avaliativa (ou seja, axiológica)³¹.

Para Bakhtin³², na obra *O discurso no romance*, este pressuposto do Círculo é adotado e expresso quando ele diz que qualquer palavra (qualquer enunciado concreto) encontra o objeto a que ele se refere já recoberto de qualificações, ou seja, já envolvido por uma esfera social de discursos (por uma espécie heteroglóssica, isto é, por uma camada de discursos). Isso significa que o nosso dizer acerca das coisas não é direto, é oblíquo. Isso porque as nossas palavras, antes de tocarem as coisas, penetram na camada de discursos sociais que envolvem as coisas.

Na obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, essa relação oblíqua das palavras com as coisas vai fazer alusão a dois termos usados pelo Círculo para se referir à relação dos signos³³ com o mundo. O primeiro termo é **reflexo**, pois os signos não apenas refletem o mundo, mas também **refratam** (segunda palavra) o mundo. Ou seja, a referência tem duas atividades simultâneas: refletem e refratam. Com o signo, é possível se referir a coisas externas a eles num processo de reflexão. Mas isso é feito de maneira refratada, ou seja,

não apenas descrevemos o mundo, mas construímos – na dinâmica da história e por decorrência do caráter sempre múltiplo das experiências concretas dos grupos humanos – diversas interpretações (*refrações*) desse mundo. Nessa mesma direção, Medvedev dirá que “no horizonte ideológico de uma época ou grupo social, não há uma, mas várias verdades mutuamente contraditórias”³⁴.

Dessa forma, o signo e os discursos estão marcados pela diversidade das experiências dos grupos humanos com as suas respectivas valorações, contradições e interesses sociais. E, se essas experiências são múltiplas e heterogêneas, então o discurso não pode ser monossêmico ou unívoco, mas só

³¹ FARACO, 2009, p. 47.

³² BAKHTIN, apud FARACO, 2009, p. 49.

³³ Em Voloshínov tudo que é ideológico (todos os produtos da cultura) possuem significado e é, portanto, um signo. E sem signos não existe ideologia. Ele diz: “todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica (isto é, se é verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc.). O domínio ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. *Tudo que é ideológico possui um valor semiótico*” (VOLOSHÍNOV, 2012, p. 32-33).

³⁴ MEDVEDV apud FARACO, 2009, p. 51.

pode ser multissêmico ou plurívoco. Bakhtin, em sua análise sobre a obra de Dostoiévski, escreveu que:

toda a obra literária é interna, imanentemente sociológica. Nela se cruzam forças sociais vivas, avaliações sociais vivas penetram cada elemento da sua forma. Por isso a análise puramente formal deve tomar cada elemento da estrutura artística como ponto de vista da refração de forças sociais vivas, como um cristal artificial cujas facetas foram construídas e lapidadas a fim de refratar determinados raios de avaliações sociais, e refratá-los sob um determinado ângulo.³⁵

Os grupos humanos têm sua dinâmica histórica, diversidade e complexidade peculiares. Essas peculiaridades fazem cada grupo recobrir o mundo com diferentes axiologias (valores). As axiologias constituem e “fazem parte dos processos de significação, daí resultando várias semânticas, verdades, os inúmeros discursos e as inúmeras línguas ou vozes sociais”³⁶.

As vozes sociais se referem aos múltiplos discursos sociais e são, para Bakhtin, como os complexos semiótico-axiológicos que cada grupo humano utiliza para dizer o mundo. Assim, diferente das outras visões anteriormente apresentadas nesse trabalho, o modo como Bakhtin olha para a linguagem, segundo Carlos Alberto Faraco³⁷, não é como um sistema de categorias gramaticais abstratas, nem uma realidade axiologicamente homogênea.

Outro nome dado às múltiplas vozes sociais, no texto de Bakhtin, são heteroglossia ou plurilinguismo. No texto *O discurso no romance*, Bakhtin utiliza o termo heteroglossia dialogizada ou pluringuismo dialogizado³⁸. O que importava para Bakhtin era a dialogização das vozes sociais e a dinâmica que aí se estabelece, ou seja, as vozes vão concordar, se contrapor, se diluir em outras, se parodiar, polemizar ou interiluminar.

Foi para se referir a essa dinâmica intrínseca ao universo da criação ideológica (ao universo das significações) que o Círculo de Bakhtin se utilizou da metáfora do diálogo. Carlos Alberto Faraco escreve que tal metáfora

parece bem adequada para representar a dinamicidade do universo da cultura [...] se considerarmos que o Círculo vê vozes sociais como estando numa intrincada cadeia de responsividade: os enunciados, ao mesmo tempo que respondem ao já dito (“não há uma palavra que seja a primeira

³⁵ BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *Estética da Criação Verbal* (1979). Tradução Paulo Bezerra. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 195.

³⁶ FARACO, 2009, p. 52.

³⁷ FARACO, 2009, p. 52.

³⁸ BAKHTIN apud FARACO, 2009, p. 58.

ou a última”), provocam continuamente as mais diversas respostas (adesões, recusas, aplausos incondicionais, críticas, ironias, concordâncias e dissonâncias, revalorizações etc. – “não há limites para o contexto dialógico”). O universo da cultura é intrinsecamente responsivo, ele se move **como se** fosse um grande diálogo.³⁹

É assim que o termo dialogismo é tratado inicialmente dentro do Círculo de Bakhtin e deve ser visto, também, em suas obras posteriores. Para Beth Brait, essa concepção de mundo representada na metáfora do diálogo resulta em algumas amostras de dialogismos como: “diálogo entre existência e linguagem, mundo e mente, dado e criado”⁴⁰.

1.1.3.1 Dialogismo intersubjetivo e interdiscursivo

A enunciação está indissolúvelmente ligada às condições de comunicação, que, por sua vez, estão ligadas às estruturas sociais. A ideia de que na palavra se confrontam os valores sociais permite ancorar a questão do dialogismo em duas indissolúveis dimensões.

A primeira diz respeito ao permanente diálogo, nem sempre harmonioso, simétrico, existente entre os diferentes discursos de um grupo humano. Nesse sentido, o dialogismo é visto numa concepção discursiva. Segundo, o dialogismo também diz respeito às relações que se estabelecem entre o eu e o outro nos processos discursivos, que, por sua vez, se instauram e são estabelecidos por esses discursos⁴¹.

Aí estão colocados os dois tipos básicos de relações dialógicas. Uma é a que instaurou a natureza interdiscursiva da linguagem, e a outra, a que trata do dialogismo intersubjetivo. Sobre a relação interdiscursiva, Bakhtin situa a criação ideológica formadora do discurso em três níveis: primeiro, que todo dizer não pode deixar de se orientar para o “já dito”; segundo, que todo dizer é, de alguma maneira, orientado para a resposta; e, terceiro, que é internamente dialogizado.

O dialogismo do qual fala Bakhtin e seu Círculo deve ser bem compreendido. Comumente o termo diálogo é empregado para o ato da fala ou conversa entre sujeitos, no cotidiano, ou entre personagens no texto literário. Porém, não é com

³⁹ FARACO, 2009. 58-59.

⁴⁰ BRAIT, Beth. *Bakhtin e a Natureza Constitutivamente Dialógica da Linguagem*. In: _____. Bakhtin, dialogismo e construção do sentido / organização: Beth Brait. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2005, p. 90.

⁴¹ BRAIT, 2005, p.94.

esse diálogo que Bakhtin e seu Círculo se preocupa. Não interessa a eles teorizar sobre o diálogo (nessa concepção de práticas de conversação), seja na forma de composição escrita ou na interação face a face. O que interessa é tratar o dialogismo enquanto relação das vozes discursivas. Acerca disso Bakhtin escreve:

O diálogo concreto (a conversação cotidiana, a discussão científica, o debate político, e assim por diante) e as relações entre réplicas de tais diálogos são um tipo mais simples e mais externamente visível de relações dialógicas. **As relações dialógicas**, no entanto, não coincidem de modo algum, é claro, com relações entre réplicas do diálogo concreto – elas **são muito mais amplas, mais várias e mais complexas**⁴².

O diálogo “do homem com o homem” por nós examinado é um documento sociológico sumamente interessante. A sensação excepcionalmente aguda do outro indivíduo como *outro* e do seu *eu* como um *eu* nu pressupõe que todas aquelas definições – por família, casta, classe – que revestem o *eu* e o *outro* de corpo concreto-social e todas as variedades dessas definições perderam sua autoridade e sua força formativa⁴³.

Ou seja, o diálogo concreto faz parte da análise de Bakhtin, mas como documento sociológico, isto é, como algo no qual se pode observar a dinâmica do processo de interação das vozes sociais. Essa visão do diálogo apenas enquanto conversação é bem simples. A abordagem do dialogismo, como disse Bakhtin, no texto citado acima, é mais ampla e mais complexa. O objeto do dialogismo não se limita às conversações, mas às forças ou relações dialógicas, como o próprio Bakhtin fala, em um sentido mais amplo e mais complexo.

Em suma, pode ser dito que o dialogismo não é o diálogo (enquanto conversação) face a face, mas o “**que ocorre nele, isto é, com o complexo de forças que nele atua e condiciona a forma e as significações do que é dito ali**”⁴⁴. Carlos Alberto Faraco⁴⁵, em outra parte, escreve que a maneira como o Círculo de Bakhtin olha para o diálogo face a face é a mesma com que ele olha para qualquer outro tipo de texto (seja obra literária, tratado filosófico ou texto religioso). Ou seja, são eventos atravessados pelas mesmas grandes forças dialógicas, e ainda, são eventos da grande interação sociocultural de qualquer grupo humano.

Dessa forma, o que interessa ao Círculo são as forças dialógicas que se mantêm constantes em todos os planos da interação, seja ela qual for, tanto a conversa no evento cotidiano, como a obra literária enquanto produto da criação

⁴² BAKHTIN, O problema do texto apud FARACO, 2009, p.61, negrito meu.

⁴³ BAKHTIN, 2011, p. 201.

⁴⁴ FARACO, 2009, p. 61, negrito meu.

⁴⁵ FARACO, 2009, p. 61.

ideológica. Pois, para o Voloshínov⁴⁶ e para o Círculo, o dialogismo se dava nos dois âmbitos.

Assim, é que, nessa visão da linguagem, enquanto dialógica, ela assume uma forma interacionista. Pois, em qualquer esfera da atividade ou interação humana, existe o dialogismo das vozes sociais (com posições axiológicas) seja na interação social face a face ou literária. É claro que, em cada esfera da comunicação socioideológica, existem vários conjuntos de textos (ou gêneros) diferentes. Isso se pode dizer tanto com relação à interação face a face como das inúmeras outras possibilidades de interação que existem hoje.

A partir da percepção da linguagem como uma rede de interação de vozes sociais com várias posições axiológicas que a atravessam é que se justifica fazer uma análise sociológica, visto que a comunicação e os gêneros do discurso tem uma esfera socioideológica. Por esse motivo será feita uma leitura sociológica nesse trabalho, mas primeiramente serão lançadas as bases teóricas dessa leitura no tópico seguinte.

1.2 Leitura Sociológica da Bíblia

“Ler significa reler e compreender, interpretar”⁴⁷. Para Leonardo Boff, todo ponto de vista é a vista de um ponto. Ele acrescenta que “para compreender é essencial conhecer o lugar social de quem olha”⁴⁸. Para Valter Lara⁴⁹ ler é sempre interpretar e a interpretação é um ato constitutivo da condição humana. Para ele, “existir não é apenas estar imerso num mundo cheio de coisas sem sentido, mas é relacionar-se com a realidade”⁵⁰, através de um intercâmbio comunicativo. Na expressão de Lara, viver é aprender a usar os signos de comunicação e participar do mundo onde as coisas são percebidas. E há um processo inevitável de atribuição de sentido aos seres, aos acontecimentos, ao mundo e a nós mesmos, que é também interpretação. Assim, ler é atribuir sentido a uma experiência vivida e o

⁴⁶ Em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*

⁴⁷ BOFF, Leonardo. *Á Águia e a Galinha*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 15.

⁴⁸ BOFF, 1997, p 15.

⁴⁹ LARA, Valter Luiz. *A Bíblia e o desafio da interpretação sociológica: introdução ao primeiro testamento à luz de seus contextos históricos e sociais*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 31.

⁵⁰ LARA, 2009, p. 31

interpretar está vinculado às condições existenciais do intérprete, em sua posição de sujeito que atribui sentido a tudo que vê, sente e vive⁵¹.

No que se refere à leitura bíblica, há uma distância inevitável entre o contexto do leitor e o contexto de origem do texto. Essa distância está em diversos campos como: geografia, história, cultura, línguas e outras coisas. Dessa forma, partindo de uma concepção dialógica da linguagem, na qual os falantes são agentes sociais e as interações ocorrem dentro de um contexto social, é necessário identificar esse contexto social, histórico e ideológico no qual ocorreu a enunciação. Por isso se fala aqui de uma Leitura Sociológica da Bíblia, ou seja, da necessidade de identificação do sentido do texto no seu contexto de origem e enunciação na qual havia um contexto envolvente e várias vozes sociais que o atravessavam para atualização e entendimento do texto hoje.

1.2.1 Sua importância e origem metodológica

A importância da Leitura Sociológica vai além da necessidade de entender o texto em seu contexto social, mas visa questões práticas, transformação social. Giddens⁵² diz que a sociologia não é apenas um campo intelectual abstrato, mas algo que pode ter implicações práticas importantes na vida das pessoas. Para ele a melhor maneira de assegurar que não fazemos um esforço academicamente aborrecido é abordar a disciplina de forma imaginativa e relacionar ideias e conclusões com situações da nossa própria vida.

A Leitura Sociológica da Bíblia é recente, mas teve suas bases oriundas do método histórico-crítico. O método anterior ao histórico-crítico era, no período medieval, o método de extração do sentido quádruplo dos textos⁵³ que foi sendo substituído pelo método que extraía apenas o *sensus litteralis* (sentido literal) do texto. E para compreensão do sentido literal do texto não era necessário instância superior ou externa à Escritura. Mas a ênfase no *sola scriptura* dos reformadores, segundo Volkmann⁵⁴, bem como a liberdade de avaliação crítica da Escritura levou a

⁵¹ LARA, 2009, p. 32.

⁵² GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. 6ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2008, p. 18.

⁵³ Os quatro sentidos eram: sentido literal, alegórico ou espiritual, sentido moral, e o sentido anagógico ou escatológico (VOLKMANN, Martin. *Origem do Método Histórico-crítico*. In: VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992, p.9).

⁵⁴ VOLKMANN, 1992. p,19.

uma análise filológica, histórica e posteriormente crítica do texto bíblico⁵⁵. Porém o próprio método histórico-crítico, a partir da década de 50, no Brasil⁵⁶, passou a enfatizar uma leitura histórica a partir das bases sociais em luta contra os sistemas dirigentes e opressores e aí vieram mais alterações no método histórico-crítico. Ely César, falando sobre a origem da Leitura Sociológica nas bases do método histórico-crítico, afirma:

O caráter instrumental do método histórico-crítico em uso hoje, no contexto da abordagem dialética, visa apenas abrir o caminho para a releitura possível. Apesar desse fato, seu campo de abrangência é muito mais vasto que o da história do passado (...). Como até bem recentemente nossos olhos estavam programados para capturar um passado estático, a substituição da lente positivista pela lente dialética acaba de reabrir o processo de constituição da dinâmica do mundo socioeconômico da Bíblia, a partir da nova perspectiva do ser pobre. Dessa forma não há como abrir mão desse método⁵⁷.

Por isso, segundo Valter Lara⁵⁸, apesar de o método histórico-crítico estar preocupado com a questão histórica dos textos, ele não é precisamente um método sociológico. Apesar de terem afinidades, são ciências distintas. E enquanto a análise histórica se detém no aspecto diacrônico, o método sociológico dá preferência à interação social sincrônica. Mas não são análises antagônicas ou inimigas e sim complementares⁵⁹. Por isso alguns trabalhos de pesquisa bíblica chegaram à Leitura Sociológica passando por uma exegese fundamentada no método histórico-crítico⁶⁰.

⁵⁵ O surgimento do método histórico-crítico na sua origem esteve associado às mudanças no pensamento humano e na cosmovisão da época. Em outras palavras, o “método histórico-crítico é uma forma de tornar a interpretação bíblica compatível com o mundo e o modelo científico da época.” (VOLKMANN, 1992, p. 26)

⁵⁶ No fim da década de 50 se dá a expressão do movimento ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina. A teologia da revolução é resposta que busca criar alternativas para o inconformismo da situação social, a ebulição política anti-imperialista e a emergente explicação do fenômeno do subdesenvolvimento (CESAR, 1992, p. 85).

⁵⁷ CÉSAR, Ely Éser Barreto. *O Método Histórico-crítico Hoje*. In: VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992, p. 89.

⁵⁸ LARA, 2009, p. 56.

⁵⁹ Para Airton José da Silva, a análise sociológica é importante quando a “historiografia não se contenta em descrever as ações dos grupos dominantes de determinada sociedade, mas a história quer revelar a atividade total de um povo” (2000, p. 357).

⁶⁰ Como exemplo dessa abordagem, menciono a dissertação de mestrado do professor Flávio Schmitt: SCHMITT, Flávio; WOODRUFF, Archibald M.. INSTITUTO METODISTA DE ENSINO SUPERIOR. *O julgamento de Jesus perante o sinédrio: uma leitura sociológica de Marcos 14*. 53-65. São Bernardo do Campo: [s.n.], 1992. 239 f.

1.2.2 A fundamentação teórica e sua subdivisão

A Leitura Sociológica tem raízes teóricas na Sociologia. Porém a Sociologia enquanto ciência social não tem unanimidade ideológica e metodológica. A Sociologia como ciência, desde sua origem, teve três ramos principais: a sociologia funcionalista de Émile Durkheim (1858-1917) oriunda do positivismo de Auguste Comte (1798-1857); a sociologia compreensiva de Max Weber; e a sociologia marxista de Karl Marx.

1.2.2.1 A sociologia funcionalista de Émile Durkheim

Para Émile Durkheim⁶¹ a sociologia deveria usar a metodologia das ciências físico-matemáticas. Ele acreditava que a sociedade pode ser analisada da mesma forma que os fenômenos da natureza. Assim, para ele, a sociologia tem como tarefa o esclarecimento dos acontecimentos sociais para explicação da sociedade e manutenção da ordem vigente. Ou seja, sua principal função é o restabelecimento da ordem social e determinação das normas para o bom funcionamento da sociedade.

Ainda nessa visão, os fatos sociais existem independentes dos indivíduos particulares⁶². É claro que existem formas padronizadas de conduta e de pensamento de um grupo social que se encontram na consciência individual, mas que vêm da sociedade. Ou seja, os homens são “produtos da vida em grupo e somente a natureza da vida em grupo pode explicá-los”⁶³.

1.2.2.2 A sociologia do conflito de Karl Marx

Enquanto a concepção funcionalista se contenta na explicação da sociedade para manutenção da ordem, o marxismo dá um passo a mais: “o conhecimento da realidade social é um instrumento político que pode orientar os grupos sociais pela transformação da sociedade”⁶⁴. Karl Marx (1818-1883)⁶⁵ se concentra na práxis

⁶¹ SILVA, Airton José. *Leitura sócio-antropológica*. In: SILVA, Cássio Murilo Dias da. Metodologia de exegese bíblica. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 374.

⁶² SILVA, 2000, p. 377.

⁶³ DURKHEIM, E. *De la division du travail social*. Paris, PUF, 1960, apud SILVA, 2000, p. 342.

⁶⁴ SILVA, 2000, p. 375.

⁶⁵ MARX, K. *Teses sobre Feuerbach*. Apud SILVA, 2000, p. 375.

como forma de comprovação da verdade. O problema da verdade não era para ele uma simples questão teórica, distante da realidade, uma vez que é no terreno da prática que se deve demonstrar a verdade da teoria⁶⁶. Para Marx, os filósofos apenas **interpretavam** o mundo, enquanto que a questão fundamental era **transformá-lo**. Nessa perspectiva, a sociologia deve contribuir para a mudança social enquanto apoia os movimentos de transformação.

Segundo Giddens⁶⁷, a perspectiva de Marx se fundamentava na concepção materialista histórica. Para Marx, o que constitui a sociedade são as estruturas e a estrutura econômica se impõe às demais. A totalidade das relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade que condiciona o processo de vida social, política e intelectual⁶⁸. E ao contrário da linha funcionalista que destaca o consenso, a linha marxista é conhecida como perspectiva do conflito⁶⁹, justamente por destacar as divisões na sociedade. Ou seja, a sociedade é composta por vários grupos que lutam por seus próprios interesses. Assim os “teóricos do conflito analisam as tensões existentes entre os grupos dominantes e desfavorecidos da sociedade, procurando entender como se estabelecem e se perpetuam as relações de controle”⁷⁰.

As ideias chaves na perspectiva sociológica de Karl Marx são resumidas por Valter Lara em cinco conceitos:

1- a história é produto da evolução material dos processos de transformação tecnológica que o ser humano atinge ao confrontar-se com suas necessidades básicas e materiais de produção e reprodução da vida (**materialismo histórico**); 2- as transformações sociais não são consequências naturais do desenvolvimento harmonioso da sociedade, mas produto dos conflitos entre interesses e necessidade dos diferentes grupos e classe envolvidos (**materialismo dialético**); 3- o modo de produção (uma categoria teórica extraída dos elementos que predominam no sistema produtivo de uma sociedade) determina a lógica que identifica o dinamismo do conjunto da realidade social, ou seja, revela como a sociedade organiza a totalidade de sua vida na forma de divisão do trabalho, produção, circulação e consumo (**modo de produção**); 4- as classes sociais não são meros agrupamentos sociais, mas grupos com interesses e posições objetivamente definidas na relação direta que estabelecem entre si, mediante o lugar que ocupam na apropriação dos meios de produção e na divisão do trabalho. Assim os conflitos de ordem cultural, intelectual e religiosa são vistos como produtos dos conflitos sociais básicos na esfera

⁶⁶ MARTINS, Carlos Benedito. *O que é Sociologia*. 38ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 57.

⁶⁷ GIDDENS, 2008, p. 12.

⁶⁸ SILVA, 2000, p. 385.

⁶⁹ Essa perspectiva tem fundamentação teórica nas obras de Marx, cuja obra enfatiza o conflito de classes (GIDDENS, 2008, p. 17).

⁷⁰ GIDDENS, 2008, p. 17.

da ordem econômica e social (**classes sociais e luta de classes**); 5-ideologia é o conjunto de ideias, símbolos e representações da realidade presente na ciência, arte, filosofia ou religião que produz visão de mundo, valores, princípios e objetivos que governam atitudes e práticas humanas, de modo a produzir a ordem social vigente segundo a ótica daqueles que dominam e controlam a organização da sociedade. As ideias dominantes são ideologias dominantes, na medida em que visam mostrar apenas a realidade que convém às classes dominantes e camuflando as demais (**ideologia**)⁷¹.

1.2.2.3 A sociologia compreensiva de Max Weber

Ao contrário de Durkheim, Max Weber, com sua sociologia compreensiva, traça algumas diferenças em relação à sociologia funcionalista. A primeira, por sua fundamentação neokantiana, é a distinção entre as ciências humanas e as ciências da natureza⁷². Se as ciências naturais explicam os fenômenos, as ciências sociais devem compreender os processos e interpretá-los. É sobre bases compreensivas e interpretativas que se lançam os fundamentos da sociologia weberiana. A segunda diferença é que as normas sociais se concretizam quando se manifestam nos indivíduos. Também com relação à sociologia do conflito, Weber fez distinções. Segundo Giddens⁷³, apesar de ser influenciado por Karl Marx, Weber se mostrou crítico à concepção materialista da história e deu ao conflito de classes uma importância menor que Marx.

Também ao contrário de Durkheim ou Marx, Weber não acreditava que as estruturas existiam externamente aos indivíduos ou que eram independentes destes. Mas, pelo contrário, as estruturas da sociedade eram formadas “por uma complexa rede de ações recíprocas”⁷⁴. Está visível que a compreensão de Max Weber é mais ampla, pois enquanto para Karl Marx os fatores econômicos são exclusivamente determinantes para explicação da sociedade, para Weber só isso não é fator determinante para explicação dela. A sociedade é composta por “uma complexa rede de fatos, ideias, valores e fenômenos humanos interagindo e que apenas conjuntamente podem explicar e dar sentido à ocorrência dos fenômenos sociais”⁷⁵.

Foi a partir desse viés mais amplo, de que vários fatores estão associados à origem dos fenômenos sociais e não somente o econômico, que Weber fez algumas

⁷¹ LARA, 2009, p. 61-63.

⁷² Wilhelm Dilthey (1833-1911) distingue **explicar** (*erklären*) de **compreender** (*verstehen*) (SILVA, 2000, p. 381).

⁷³ GIDDENS, 2008, p. 13.

⁷⁴ GIDDENS, 2008, p. 13.

⁷⁵ LARA, 2009, p. 60.

afirmações no estudo da Sociologia da Religião⁷⁶. Para Weber, como já dito, os “valores e ideias culturais contribuem para moldar a sociedade e as nossas ações individuais”⁷⁷.

1.2.3 A fundamentação teórica adotada

Com a abordagem teórica, apresentada acima, se pretende mostrar sobre quais fundamentos será lançada a metodologia de Leitura Sociológica deste trabalho. A proposta desta parte do trabalho não é discutir todas as teorias sociais, mas compreender que se utilizará, em algum momento da pesquisa, uma ou outra contribuição das linhas apresentadas acima, mas que esta abordagem estará predominantemente fundamentada numa sociologia weberiana.

O extremismo metodológico não é o melhor caminho, então não se pode excluir completamente uma abordagem teórica sem ver as suas contribuições. Um exemplo claro é: como deixar de lado a contribuição da sociologia funcionalista de Durkheim que enfatiza a importância do consenso moral para manutenção da ordem e da estabilidade social? Segundo Giddens⁷⁸, para Durkheim a religião, por exemplo, reitera a adesão das pessoas a valores sociais nucleares que contribuem para a solidez e coesão social.

Ou, como se pode excluir a abordagem da sociologia do conflito de Karl Marx e perder de vista o estudo das estruturas sociais e a tensão (conflito) que sempre existiu entre os grupos dominantes e desfavorecidos da sociedade? Este conflito quase sempre culminou com a vitória dos mais fortes impondo controle aos mais fracos através do domínio do modo de produção e ideologias dominantes. Como dito acima, Weber não descarta que haja conflito. Só não atribui ao conflito causado por questões econômicas o único motivo dos fatos, mudanças e comportamentos sociais. E essa será a abordagem adotada aqui.

Além disso, a teoria de Max Weber está mais alinhada com a concepção dialógica de Mikhail Bakhtin. A ideia da “complexa rede de fatos, ideias, valores e

⁷⁶ Ao estudar os principais sistemas religiosos da China e Índia em comparação com os sistemas religiosos do Ocidente, concluiu que alguns aspectos das crenças cristãs contribuíram para o surgimento do capitalismo (GIDDENS, 2008, p. 14).

⁷⁷ GIDDENS, 2008, p. 14.

⁷⁸ GIDDENS, 2008, p. 16.

fenômenos humanos **interagindo**”, **dialogizando**⁷⁹ “e que apenas conjuntamente podem explicar e dar sentido à ocorrência dos fenômenos sociais”⁸⁰ está de acordo⁸¹ com a concepção já apresentada do conceito dialógico da linguagem enquanto: “interação e os usuários da língua interagem enquanto sujeitos sociais. Eles dialogam não somente com os outros interlocutores vivos como também com as formações que tiveram e com as tradições ideológicas de seu contexto social”⁸². Baseado nessa teoria sociológica será adotado nesse trabalho o método de leitura bíblica dos quatro lados, que será explicada a seguir.

1.2.4 A metodologia utilizada – Leitura dos quatro lados

1.2.4.1 O surgimento da leitura dos quatro lados

Há vários métodos de análise dentro da sociologia. Porém um método muito utilizado na América Latina é o método da leitura dos quatro lados⁸³. Este modelo tem sido amplamente utilizado por biblistas que trabalham com a leitura popular da Bíblia. Destacam-se como pioneiros nessa abordagem Ana Flora Anderson e o Frei Gilberto Gorgulho⁸⁴. Para esses autores, essa leitura busca a vida, a liberdade e o projeto capaz de sustentar e animar a resistência e a luta do povo dentro de um contexto social⁸⁵.

⁷⁹ Termo que não está na citação de Lara, mas insiro aqui propositalmente e já foi explicado no item 1.2 deste trabalho.

⁸⁰ LARA, 2009, p. 60.

⁸¹ Essa afinidade teórica não é por acaso. Segundo Silva (2000, p. 381), existe uma relação de Max Weber com o neokantismo e o movimento antipositivista que estabeleceram distinções entre as ciências humanas das ciências da natureza. Mikhail Bakhtin com sua concepção dialógica da linguagem também foi influenciado pelo neokantismo e sua atitude antipositivista. Pois segundo Costa (2005, p. 282), houve muita crítica dos continuadores de Kant aos adeptos do positivismo, os quais transpõem os métodos das ciências naturais para as ciências humanas. “Para um neokantiano, a maior falha do positivismo consiste em diminuir o ser humano à condição estrita de ser da natureza”. Aí está a explicação pela qual existem afinidades entre a concepção dialógica da linguagem de Bakhtin e compreensão social de Weber. Para uma fundamentação exaustiva que mostra a influência neokantiana na concepção dialógica da linguagem direciono para o primeiro capítulo do trabalho: *Gênero e dialogismo na construção do sentido da Parábola do Bom Samaritano* de Tiago Samuel Lopes de Carvalho (2012).

⁸² Definição já apresentada acima no item 1.1 e transcrita aqui.

⁸³ Segundo Lara (2009, p. 70), esse método foi elaborado pelos membros da pastoral operária do ABC paulista.

⁸⁴ Ambos escreveram *A leitura sociológica da Bíblia*. In:_____. Estudos Bíblicos, v.2, 1984.

⁸⁵ ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. *A Leitura Sociológica da Bíblia*. In:_____. Caminhos da Libertação. Estudos Bíblicos, v.2. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 6.

1.2.4.2 A definição da leitura dos quatro lados

Para Wegner⁸⁶, o método de Leitura Sociológica da Bíblia parte do pressuposto de que existem quatro lados ou aspectos que são determinantes na vida social de um povo. É uma metodologia orientada para uma leitura simplificada, com fins didáticos, que apresenta a totalidade do dinamismo social em quatro grandes aspectos ou dimensões da realidade social. Os quatro lados são: **econômico, social, político e ideológico**.

Ana Flora e Frei Gorgulho explicam o método da seguinte maneira:

A leitura pelos quatro lados é o esforço que as comunidades fazem para compreender a Palavra de Deus a partir dos quatro lados que constituem o dinamismo da vida social, ou a vida de um povo. É um processo de decodificação do texto a partir do dinamismo da vida do povo na história. A leitura parte da base material da vida social: a **produção e o trabalho**. Aí se encontra o germe de vida ou de morte que irá aparecer no conjunto de tecidos das relações sociais (...) A divisão do trabalho suscita e forma **grupos sociais** com sua consciência e com sua prática específica a fim de assegurar os seus interesses e o seu projeto. Aí está o fundamento das relações sociais e o eixo de sua organização. A defesa dos interesses de cada grupo faz surgir o conflito no qual se insere a dimensão ética: o relacionamento dos grupos se faz na justiça ou na injustiça, na solidariedade ou marginalização (...) **A dimensão política** apresenta o poder como a força que articula a organização social e sua estruturação na história. A dimensão política leva a compreender as categorias de raça, nação, estado e a originalidade do povo como ser social que se constrói na liberdade, superando as dominações, na participação e na comunhão fraterna (...) **A ideologia** é o ápice da codificação que se apresenta como justificativa e cimento para o conjunto das relações sociais. Ela se manifesta na mentalidade, nas estruturas mentais, na cultura, na filosofia e na prática religiosa. Ela se reveste de uma força sagrada (...) para justificar determinada organização social⁸⁷.

Fica evidente, na definição acima, os quatro lados apresentados: econômico, social, político e ideológico. Porém há que se destacar que não se adota a concepção de que um lado, por exemplo, o econômico, sempre predomina sobre os demais.

⁸⁶ WEGNER, Uwe. *A leitura bíblica por meio do método sociológico*. São Paulo: CEDI, 1993, 28 p. (Mosaicos da Bíblia 12), p. 5.

⁸⁷ ANDERSON; GORGULHO, 1984, p. 6. Negrito meu.

1.2.4.3 O objetivo da leitura dos quatro lados

O objetivo dessa leitura é extrair da fé e da religião as amarras intimistas, individualizantes e meramente espiritualizantes⁸⁸. A fé e a religião, segundo Wegner⁸⁹, têm caráter interior no coração das pessoas e na parte espiritual. Nesse aspecto, o valor de Deus e da religião ficam restritas às áreas pessoal e individual. No campo hermenêutico isso é igualmente válido, pois a interpretação também carrega muitos aspectos subjetivos. Porém é sabido que a vida de um povo, como afirma Uwe Wegner⁹⁰, não se decide apenas no coração ou na alma, mas também nas questões e realidades práticas da vida. Assim a mensagem cristã passa a ter importância não somente espiritual, mas também material na vida das pessoas. Essa ênfase no social e coletivo não significa que esta leitura não esteja preocupada com as pessoas individuais. Ela está preocupada com a natureza teológica de concepção de Reino de Deus, o qual é uma “grandeza sociológica, cosmológica e não meramente individual”⁹¹. A implantação do reino equivale, para Wegner⁹², à renovação de todas as instituições sociais.

1.2.4.4 Justificativa para a leitura dos quatro lados

Foi o aspecto do Reino presente na vida do povo que influenciou o autor desse trabalho a escolher essa leitura. Em alguns ambientes evangélicos, é comum se fazer uma leitura espiritualista. Com essa abordagem, a teologia e o próprio Deus ganham apenas destaques transcendentais e não imanentes. Com a Leitura Sociológica dos quatro lados se objetiva ver Deus também aqui em baixo, entre o povo, e não somente lá em cima, entre os anjos. Wegner⁹³ afirma precisamente que:

“a vida do povo se decide no prato cheio ou vazio sobre a mesa, no emprego ou desemprego (...), na terra para plantar, no salário arrojado ou não, no teto para morar, no dinheiro para poder cuidar da saúde e em coisas semelhantes (...) a Leitura Sociológica (...) parte do entendimento que Deus não está aquém de nossa realidade nua e crua, mas que quer inserir-se bem dentro dela e ser percebido a partir de suas dores e alegrias,

⁸⁸ WEGNER, 1993, p. 11.

⁸⁹ WEGNER, 1993, p. 11.

⁹⁰ WEGNER, 1993, p. 11.

⁹¹ WEGNER, 1993, p. 20.

⁹² WEGNER, 1993, p. 20.

⁹³ WEGNER, 1993, p. 11.

desesperos e esperanças (...) É na materialidade concreta da vida que precisamos – também – sentir e enxergar a presença de Deus”.

Com os objetivos apresentados já é possível extrair a justificativa para a utilização do método. Em toda a revelação bíblica Deus esteve presente na vida do povo. Por isso, fazer uma leitura bíblica hoje sem considerar o lugar social do povo da Bíblia é perder grande parte do sentido da revelação de Deus. Para Valter Lara⁹⁴, o Deus da Bíblia fez aliança (*berit*)⁹⁵ com Abraão, Jacó e Moisés e prometeu cumprir essa aliança na condição de fidelidade à justiça (*tsedaká*)⁹⁶. Dessa maneira não é exagero afirmar que o Deus revelado na Bíblia tem assento social no lugar dos “*habirus*”⁹⁷, marginalizados pelo Faraó do Egito, em busca de libertação, e dos migrantes pastores seminômades que vagueiam pelos desertos em busca de melhores pastagens. Lara⁹⁸ continua afirmando que os lugares sociais do Deus da Bíblia são: deserto, roça, casa, poço, praça, cativeiro, estrebaria, ou seja, são lugares de gente pobre e humilde que deseja experimentar um Deus compassivo, solidário e libertador.

1.2.4.5 Os quatro lados

Já ficou claro o conceito, o objetivo e a importância da leitura dos quatro lados. Porém ainda falta uma explanação de cada um dos lados (**econômico, social, político e ideológico**) o que é realizado abaixo.

⁹⁴ LARA, 2009, p. 150.

⁹⁵ O termo é oriundo do hebraico (בְּרִית) que significa acordo, aliança (STRONG, 2002, ref. 1285).

⁹⁶ O termo transliterado é também oriundo do hebraico (צְדָקָה) e significa segundo Strong (2002, ref. 6663) justificar, vindicar a causa de.

⁹⁷ O termo *habiru* ou *Apiru*, termo aplicado no Gênesis (14.13, הָעִבְרִי, *hā'ibrî*, o hebreu?) a Abraão que, segundo Gleason L. Archer, é provavelmente raiz derivada do verbo ³ābar, “atravessar, passar por”. Esse termo é provavelmente a forma acadiana do termo cananeu ³iḫrî³m ou hebreu. Esse termo é encontrado também nas tábuas de Mari, descobertas por Parrot, em Tell Hariri, as quais apresentam documentação da cidade de Nakhur (provável Naor) e várias informações dos costumes patriarcais que concordam com os mencionados em Gênesis. Nessas tábuas o termo se refere a grupos de guerreiros nômades que vieram da Mesopotâmia como invasores, para região de Canã e Egito (ARCHER, Gleason L. Panorama do Antigo Testamento. 4. ed. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 191).

⁹⁸ LARA, 2009, p. 150.

1.2.4.5.1 *Econômico*

O lado econômico do texto consiste em identificar alguns aspectos relacionados ao sistema produtivo da sociedade. Nesse lado se procura por elementos como produção, produtos, comercialização, divisão do trabalho, instrumentos e meios de produção, distribuição de renda, riqueza, consumo de produção⁹⁹ e outros que também estejam ligados pelo capital. Para Ana Flora e Gilberto Gorgulho¹⁰⁰, a divisão do trabalho suscita e forma grupos sociais, o que já remete ao próximo lado.

1.2.4.5.2 *Social*

O lado social diz respeito às relações sociais existentes em uma sociedade. Uma concepção marxista procura nesse aspecto pelos conflitos e lutas sociais oriundos das relações sociais derivadas da divisão social do trabalho e da apropriação dos meios de produção¹⁰¹. Já pontuamos acima, numa perspectiva weberiana, que uma sociedade pode ter seus grupos, classes e pessoas unidas ou divididas não apenas pelo motivo econômico dos meios de produção, mas também é possível que haja outros motivos como culturais, políticos, ideológicos ou religiosos. Ou seja, a complexa rede de fatos, ideias, valores e fenômenos sociais também devem ser considerados para identificação das relações sociais.

Assim considero importante ver a questão cultural de uma sociedade em um texto. O conceito de cultura é muito importante na sociologia e Giddens¹⁰² define da seguinte maneira:

“por cultura referimo-nos aos modos de vida dos membros de determinada sociedade ou grupos sociais dessa sociedade. Inclui a arte, a literatura e a pintura, mas vai além disso. Outros sistemas culturais são, por exemplo, o modo de vestir, costumes, padrões de trabalho e sistema religioso”.

Sabe-se que o termo cultura é muito amplo, e aqui se corre o risco de abranger aspectos dos outros lados já abordados com a utilização do termo cultura.

⁹⁹ WEGNER, 1993, p. 7.

¹⁰⁰ ANDERSON; GORGULHO, 1984, p. 6.

¹⁰¹ LARA, 2009, p. 71.

¹⁰² GIDDENS, 2008, p. 45.

É por isso que considero importante colocar no lado social o que for pertinente à cultura, mas que não configure em nenhum dos outros lados como o econômico, político e ideológico.

1.2.4.5.3 Político

O aspecto político visa revelar o modo como uma sociedade organiza suas estruturas de poder. Nesse lado deve ser identificado que grupos ou instituições exercem poder e de que maneira esse poder é exercido. Os lados estão separados por uma questão didática, mas essa separação não é de todo sadia, pois, como dizia Weber, existe uma complexa rede de fatos numa sociedade que define suas relações. Um exemplo claro de como os lados estão associados é que uma estrutura de domínio pode exercer poder através do viés econômico (domínio dos modos de produção), ideológico (através da persuasão e consentimento), ou pela força cultural (das leis e dos costumes), pela coação moral ou religiosa ou, ainda, em última instância, como afirma Lara¹⁰³, pela força militar.

1.2.4.5.4 Ideológico

No lado ideológico¹⁰⁴ se procura identificar as ideologias, valores¹⁰⁵, normas¹⁰⁶ ou princípios predominantes em uma sociedade ou grupo social. Giddens¹⁰⁷ entende ideologia como a influência das ideias nas crenças e nos comportamentos das pessoas. Ou seja, é o “lado da sociedade que manifesta valores, cultura, conhecimento, hábitos, filosofias ou crenças religiosas dominantes e representativas dos interesses das classes sociais hegemônicas”¹⁰⁸. Com a análise

¹⁰³ LARA, 2009, p. 71.

¹⁰⁴ Para Karl Marx (apud LARA, 2009, p.63), ideologia é o conjunto de ideias, símbolos e representações da realidade presente na ciência, arte, filosofia ou religião que produz visão de mundo, valores, princípios e objetivos que governam atitudes e práticas humanas, de modo a produzir a ordem social vigente segundo a ótica daqueles que dominam e controlam a organização da sociedade.

¹⁰⁵ Para Giddens (2008, p. 22), valores são as ideias que definem o que é importante, útil ou desejável em uma cultura. Essas ideias abstratas, ou valores, atribuem significado e orientam os seres humanos na sua interação com o mundo social.

¹⁰⁶ Para Giddens (2008, p. 207), normas são regras adotadas que nós seguimos porque, em virtude da socialização, estamos acostumados a fazê-lo. As normas sociais são acompanhadas de sanções que promovem a conformidade e castigam a não conformidade.

¹⁰⁷ GIDDENS, 2008, p. 468.

¹⁰⁸ LARA, 2009, p. 71.

do aspecto ideológico, deve-se procurar no texto os valores de vida e de conduta que o texto defende, combate, sanciona ou relativiza¹⁰⁹.

1.2.4.6 Metodologia da leitura dos quatro lados

Wegner¹¹⁰ apresenta duas maneiras de se realizar a leitura bíblica dos quatro lados. Na primeira proposta são realizadas as seguintes etapas: classificação, avaliação, síntese e interconexão dos lados. A segunda forma é pela determinação do conflito como o eixo central do texto.

Na primeira forma Wegner¹¹¹ sugere quatro passos: 1) que primeiro se faça uma leitura para classificação dos elementos em relação aos quatro lados já apresentados. Para a identificação fluir, Wegner¹¹² propõe que se façam perguntas ao texto sobre os lados que se deseja identificar. Ainda nessa etapa de classificação sugere-se a identificação das palavras relacionadas com cada lado.

2) Depois da classificação vem a avaliação, que consiste em aprofundar o significado dos itens identificados (através de pesquisa em dicionários, comentários e literatura sobre o mundo contemporâneo) e identificar o grau de importância que o termo e o lado identificado desempenham no texto como um todo. Essa correlação da palavra com o restante do texto tenta evitar uma análise fragmentada que identifica palavras isoladas fora do sentido do texto.

3) Depois da classificação das palavras, é necessário fazer uma síntese que consiste em resumir as palavras de um determinado lado (econômico, social, político ou ideológico) e identificar o grau de importância do lado identificado dentro do texto. Para isso Wegner¹¹³ sugere perguntas como: “o lado em apreço tem autonomia no texto, ou seja, fornece por si só uma lógica ou coerência?”

4) Somente após isso, vem a interconexão dos lados. Ou seja, após a separação, por fins didáticos, é necessário que se una os lados e se encontre a relação entre eles. Essa tarefa não é fácil, mas na sociedade esses aspectos estão inter-relacionados. O problema é que nem sempre fica claro no texto a relação que cada lado tem com os demais, por isso a necessidade da pesquisa para chegar a

¹⁰⁹ WEGNER, 1993, p. 7.

¹¹⁰ WEGNER, 1993, p. 10.

¹¹¹ WEGNER, 1993, p. 7.

¹¹² WEGNER, 1993, p. 7.

¹¹³ WEGNER, 1993, p. 9.

essa conclusão. Nesse ponto é importante destacar ao leitor que não vale desmontar (separar os lados) se não souber montar (juntar) ou relacioná-los novamente.

A segunda metodologia proposta por Wegner¹¹⁴ também transcorre em quatro passos: 1) determinação do conflito como eixo central do texto. As perguntas a serem feitas são “qual é o conflito central que transparece no texto?” “Em torno de qual assunto principal gira o seu conteúdo?”¹¹⁵ 2) Depois de identificado o conflito se tem qual lado¹¹⁶ é determinante no texto. 3) Então vem a correlação do lado central com os demais. 4) Por fim, a identificação do sentido do texto a partir do conflito central e da correlação do lado principal com os demais¹¹⁷.

Nesse capítulo não serão apresentados mais detalhes do processo metodológico da leitura dos quatro lados, pois a proposta é demonstrar o método aplicado ao texto no terceiro capítulo após a exegese do texto de Lucas 10. 25-37. Como já foi abordado acima, o método sociológico tem um aspecto social, coletivo enquanto o método histórico-crítico, segundo Wegner¹¹⁸, possui uma abordagem mais individual. Esses métodos não se contrariam, mas se complementam, por isso é importante vê-los como ferramentas que podem juntamente contribuir para compreensão do texto. Então, no próximo capítulo, será feita uma análise exegética do texto escolhido para fins de uma leitura sociológica do texto, no capítulo posterior.

¹¹⁴ WEGNER, 1993, p. 10.

¹¹⁵ WEGNER, 1993, p. 10.

¹¹⁶ Se econômico, social, político ou religioso.

¹¹⁷ WEGNER, 1993, p. 10.

¹¹⁸ WEGNER, 1993, p. 20.

2 EXEGESE DE LUCAS 10. 25-37

O presente capítulo se dedicará à análise exegética da parábola do Bom Samaritano, que consta em Lc 10.30-35. Porém mostrar-se-á, na exegese que se segue, que a parábola faz parte de um diálogo, o qual aparece como uma moldura nos versículos 25-37. É essa unidade maior que será adotada como unidade para a presente leitura sociológica. Assim tanto a parábola, inserida em um diálogo, como sua moldura, juntos compõem a unidade discursiva.

2.1 O texto e a tradução

O texto apresentado abaixo está na língua em que foi originalmente escrito, o grego. E considerando que toda tradução, eventualmente, pode conter elementos interpretativos, considerou-se necessário realizar a própria tradução do texto da língua original, o grego, para se obter uma análise mais independente e livre de possível interpretação já feita em outras traduções.

Há algumas variantes no aparato crítico do *Novum Testamentum Graece*, mas não parecem ter muito peso ou diferença de significado para o texto como já apresentado. O que mais se destaca no aparato crítico é a omissão do versículo 32 (ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης [γεγόμενος] κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρήλθεν.¹¹⁹) que narra sobre o levita passando pelo mesmo caminho. A omissão é apresentada pelo manuscrito Sinaiticus (versão original) e por um manuscrito da versão boáirica. Porém, a omissão parece ter sido um erro denominado de *parablepse* (gr. olhar para o lado) e ocorria quando duas linhas consecutivas apresentavam palavras iguais ou semelhantes no início (gr. homoioachon) ou no final (homoioleuton)¹²⁰. Essa ideia fica ainda mais confirmada ao se notar que tanto o versículo 31 quanto o 32 terminam com a palavra ἀντιπαρήλθεν (antiparêlthen, lado oposto). Isso leva a deduzir que ao terminar de copiar a linha que conhecemos como versículo 31, o copista pensou ter terminado o versículo 32 e passou adiante para o que depois se numerou como 33.

¹¹⁹ Semelhantemente também um levita, chegando àquele lugar, vendo-o, passou pelo lado oposto.

¹²⁰ WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 6ª Ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 40.

Outro argumento que corrobora esse lapso é o fato de que nesses manuscritos o termo em negrito da frase a seguir (**τίς τούτων τῶν τριῶν** πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπειρόντος εἰς τοὺς ληστές;¹²¹) do versículo 36 não apresenta alternativas, como comprova o aparato crítico. E o versículo 36 tem o seguinte teor: qual destes **três**, a teu ver, parece ter sido o próximo do homem que caiu entre os ladrões? Ora, como seria possível o mesmo manuscrito que omitiu o versículo 32 que fala do levita, ao final do texto, no versículo 36, perguntar qual dos três, se não tivesse mesmo havido três personagens? Fica claro que o levita da história não é acréscimo de outros textos, mas omissão desses mencionados (Sinaíticus e versão boáirica). A ausência de problemas textuais nesse texto também foi percebida por Roger L. Omanson¹²² e Bruce Metzger¹²³, que nada comentaram em suas respectivas obras de variantes textuais do Novo Testamento.

2.1.1 O texto original em Lucas 10. 25-37¹²⁴

²⁵ Καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων· διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; ²⁶ ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις; ²⁷ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχυί σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. ²⁸ εἶπεν δὲ αὐτῷ· ὀρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ. ²⁹ ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτὸν εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν· καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον; ³⁰ Ὑπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱεριχὰ καὶ λησταῖς περιέπεσεν, οἱ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπήλθον ἀφέντες ἡμιθανή. ³¹ κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεὺς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρήλθεν. ³² ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης [γενόμενος] κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρήλθεν. ³³ Σαμαρίτης δὲ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη, ³⁴ καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτήνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. ³⁵ καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν ἔδωκεν δύο δηνάρια τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν· ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσης ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί

¹²¹ Qual destes três, a teu ver, parece ter sido o próximo do homem que caiu entre os ladrões?

¹²² OMANSON, Roger L.; SCHOLZ, Wilson. Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de 'O Novo Testamento Grego'. São Paulo, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

¹²³ METZGER, Bruce Manning. A Textual commentary on the Greek New Testament: A Companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (third ed.). New York: United Bible Societies, 1985.

¹²⁴ O texto utilizado foi extraído do *Novum Testamentum Graece*. Nestle-Aland, 27. ed., de Stuttgart, 2001.

με ἀποδώσω σοι. ³⁶ τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπροσθέντος εἰς τοὺς ληστάς; ³⁷ ὁ δὲ εἶπεν· ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ. εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως.

2.1.2 Tradução¹²⁵

Ilustração 1 - Tradução em estrutura literária

²⁵ E eis um doutor da lei se levantou, pondo ele (Jesus) à prova, dizendo:

– Mestre, o que devo fazer para herdar a vida eterna?

²⁶ Ele (Jesus)¹²⁶ respondeu a ele:

– o que está escrito na Lei?

– Como lês?

²⁷ E ele, lhe respondendo, disse:

– Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, com toda a tua alma, com toda a tua força e com toda a tua mente, e o teu próximo como a ti mesmo.

²⁸ E (Jesus) lhe disse:

–Respondeste corretamente. Faze isto e viverás.

²⁹ Mas ele, desejando se justificar, disse a Jesus:

– E quem é o meu próximo?

³⁰ E Jesus, continuando, disse:

– Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e
caiu nas mãos de bandidos,
os quais o despojaram e o espancaram, deixando-o quase morto.

³¹ Aconteceu que certo sacerdote descia naquele caminho e,
vendo-o, passou pelo lado oposto.

³² Semelhantemente também um levita, chegando àquele lugar,
vendo-o, passou pelo lado oposto.

³³ Mas um samaritano que estava em viagem veio até ele e,
vendo-o, compadeceu-se dele. ³⁴ E, aproximando-se,
atou-lhe os ferimentos, derramando neles azeite e vinho, e,
colocando-o sobre seu próprio animal, o conduziu para uma hospedaria
e cuidou dele.

¹²⁵ Tradução minha. A formatação e organização das frases na tradução têm um propósito estético para análise da estrutura.

¹²⁶ Os parêntesis e seus conteúdos na tradução não fazem parte do texto em grego. São referentes que foram inseridos na tradução para melhor entendimento.

³⁵ No dia seguinte, tirando dois denários, deu-os ao hospedeiro e disse:

Cuida dele, e, o que gastares a mais, eu te devolvarei quando voltar.

– ³⁶ Qual destes três, a teu ver, parece ter sido o próximo do homem que caiu entre os ladrões?

³⁷ Ele (doutor da lei) respondeu:

– o que exerceu misericórdia para com ele (samaritano).

Jesus lhe disse:

– Vai também tu, faze o mesmo.

2.2 O método de análise

A presente análise levará em consideração, nessa abordagem, uma concepção linguística, que vê a língua como dialógica. Nessa concepção, a fala não é puramente individual, cabendo ao falante a responsabilidade de criar suas abordagens enunciativas. Isso porque existem gêneros discursivos que são formas relativamente estáveis, às quais o falante da língua recorre para comunicação e alcance dos seus propósitos e finalidades.

Ainda, nessa concepção linguística, ganhou ênfase o estudo dos gêneros. Esses são compostos por enunciados histórica e socialmente situados, que servem a um propósito comunicativo e apresentam tema, estilo de linguagem e construção composicional. Tais características refletem as condições específicas e as finalidades para as quais foram produzidos.

A análise da parábola do Bom Samaritano, neste capítulo, seguirá essa abordagem. E, visto que os gêneros são histórica e socialmente situados, não se pode desconsiderar a análise histórica e social, por isso serão apresentados elementos históricos e sociais na análise desse texto. Tais elementos têm seu lugar e devem estar acompanhados de outros, como a estrutura literária e a forma do texto escolhido. Todos os elementos em conjunto serão estudados para identificação da finalidade do presente do texto.

A finalidade deverá emergir do estudo equilibrado de todos os elementos mencionados acima. Isso porque não se pretende identificar o propósito do autor fundamentado em um subjetivismo idealista, que é fruto de um psiquismo individual, pois, não temos mais a mente do autor, nem dos interlocutores, mas apenas o texto

que reflete, como já apresentado, não apenas a intenção, mas também, todos os elementos intrínseca e extrinsecamente ligados ao enunciado.

Quando se fala de texto refletindo as condições de enunciação, principalmente os que têm mais tipologias narrativas, há que se considerar que existem quatro níveis de condições de enunciação no texto escolhido. A primeira é a condição de enunciação da narrativa em si, ou seja, no presente texto (Lc 10. 25-37). Essa condição refere-se a Jesus, aos interlocutores, à situação histórica e social do contexto no qual surge o diálogo dele com o doutor da lei, o qual foi posteriormente narrado por Lucas. O segundo nível a ser abordado é o nível da parábola contada por Jesus e seu respectivo contexto e momento histórico social. A terceira condição enunciativa é a da comunidade que portou essa tradição. E a quarta é do autor do evangelho, bem como seus motivos e adaptações literárias para servir ao seu propósito. Isto é, as condições do autor e de seu público que o influenciaram na escrita.

2.3 Características literárias

A parábola do Bom Samaritano não pode ser analisada como unidade discursiva independente do diálogo em que ela aparece, uma vez que o fluxo composicional do enunciado apresenta a parábola como parte do diálogo entre Jesus e o Doutor da lei. A estrutura do texto apresenta falas do narrador e fala dos personagens e interlocutores do diálogo. E a parábola é, ao mesmo tempo, uma espécie de resposta e, também, a motivação para devolução de uma pergunta. Ambas (resposta e pergunta) fazem parte do diálogo.

Ao todo, são oito falas que se separam em dois momentos¹²⁷. O segundo momento não é independente nem distante do primeiro, mas faz parte do todo discursivo. Bovon¹²⁸ entende que a primeira fase do diálogo está simétrica e assimetricamente paralela à segunda fase. Simetricamente, porque, enquanto a primeira fase é marcada por uma pergunta (v. 25), uma pergunta devolvida (v.26), uma resposta do doutor da lei (v.27) e uma conclusão elogiosa e um convite a

¹²⁷ Bovon (2005), Bailey (1995) e Snodgrass (2011) concordam com a divisão em duas partes ou em dois momentos. Acredito que a expressão “divisão em duas partes”, ainda que não seja essa a intenção dos autores, pode não ser adequada por possibilitar um sentido de que as partes são unidades discursivas independentes.

¹²⁸ BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas*. Salamanca: Sígueme, 2005. Vol 2, p. 110.

praticar; também, na segunda fase, se encontra outra pergunta do doutor da lei (v.29), uma contra-pergunta de Jesus (v. 36) e uma resposta do doutor da lei (v. 37) seguida do convite à ação (v. 37).

Já a assimetria, segundo Bovon¹²⁹, se dá porque, na primeira fase, Jesus elogia a resposta do doutor da lei (v.28) e depois o instiga a praticá-la. Já na segunda fase, o elogio não aparece posterior à resposta do doutor da lei, mas apenas o desafio para por em prática o que o doutor demonstrou entender com sua resposta. Bovon¹³⁰ não explica, mas talvez o motivo de o doutor da lei ser elogiado (no primeiro momento do diálogo), ao passo que no segundo momento já não recebe o elogio, é proposital como será visto adiante. Cada momento tem duas perguntas e duas respostas que, segundo Bailey¹³¹, estão, também, relacionadas estruturalmente. Veja:

Ilustração 2 - Paralelismos do diálogo

Primeiro momento: Um doutor da lei levantou-se e, pondo ele à prova, disse:

- (a) Doutor: “O que devo **fazer** para herdar **a vida eterna**?”
- (b) Jesus: “O que está escrito na lei? Como você a lê?”
- (b) Doutor: “Amarás o Senhor [...] e o teu próximo [...]”.
- (a) Jesus: “Respondeste corretamente. **Faze** isto e **viverás**”.

Segundo momento: Mas ele (doutor da lei), desejando se justificar, disse:

- (c) Doutor: “E quem é o meu próximo?”
- (d) Jesus: “Certo homem descia de Jerusalém [...]” (parábola)
“qual destes três [...] parece ter sido o próximo [...]?”
- (d) Doutor: “o que exerceu misericórdia para com ele”
- (c) Jesus: “**Vai e faze** o mesmo.”

Além dos paralelismos de estrutura e de fluxo, há também paralelismo de tema. Pois, o desafio de Jesus ao final do primeiro momento, bem como ao final do

¹²⁹ BOVON, 2005, p. 111.

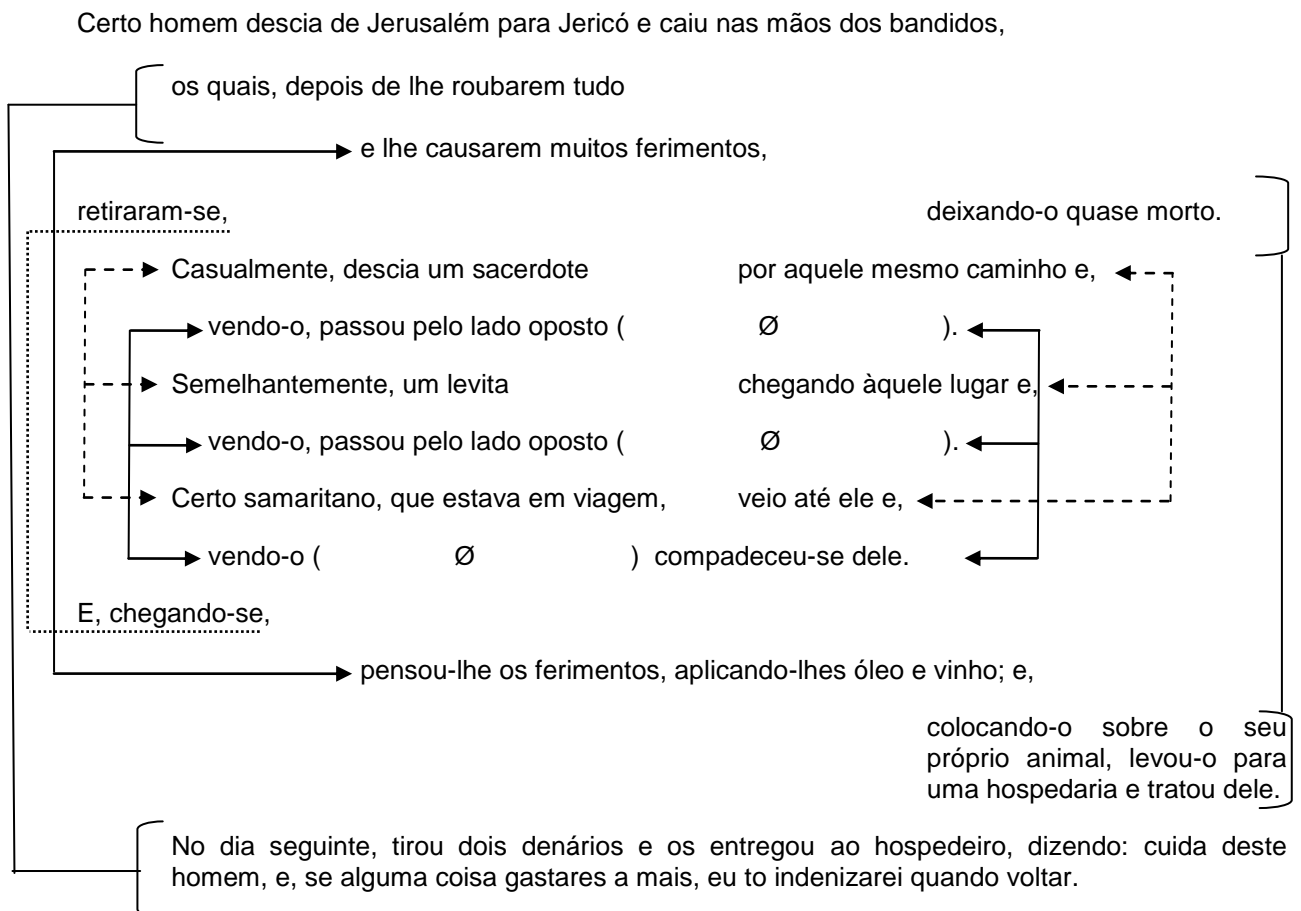
¹³⁰ BOVON, 2005, p. 111.

¹³¹ BAILEY, Kenneth. *As parábolas de Lucas*. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 76.

segundo reforça a prática (fazer e viver; ir e fazer) do conceito correto na resposta anterior. E todos os desafios têm apenas um tema em comum: responder sobre a questão da vida eterna. É perceptível que até o escritor procura organizar sua narração para se adequar aos paralelismos do texto. Veja que tanto no início do primeiro momento (v.25) quanto no início do segundo (v.29), o narrador apresenta a intenção do doutor da lei (no primeiro momento levantou-se para pôr Jesus à prova; no segundo, o objetivo era se justificar).

Na parábola, a qual faz parte da contra pergunta de Jesus no segundo momento, também há paralelismos que merecem atenção. Há vários dialogismos entre os elementos internos da parábola. Há dialogismo da parábola com o diálogo. Isso sem falar no dialogismo da parábola com elementos externos que serão destacados posteriormente¹³². Veja a tabela abaixo¹³³.

Ilustração 3 – Paralelismos na parábola



¹³² Cf. Item “1.1.3.1 Dialogismo intersubjetivo e interdiscursivo” no primeiro capítulo.

¹³³ O texto no gráfico apresenta mescla da tradução livre acima e da revista atualizada para os propósitos aqui estabelecidos em apresentar os paralelos no fluxo da parábola.

Ao observar a parábola, notam-se várias semelhanças e algumas estruturas em formato de paralelismo. Um dos paralelismos notados no texto é entre os três homens (sacerdote, levita e samaritano), pois os três estavam no mesmo caminho, porém há uma evolução de sentido em relação à movimentação dos três. O sacerdote passa pelo caminho, o levita chega ao lugar onde o homem ferido se encontra e o samaritano não apenas chega ao lugar, mas chega até ele (o ferido).

A atitude dos três também está mutuamente relacionada. Os três viram o homem. Mas o sacerdote, ao ver o homem ferido, passa pelo outro lado. O levita, ao chegar até o lugar onde está o homem ferido, passa pelo outro lado. E o samaritano, ao chegar até o ferido, vendo-o, se compadece dele. Acerca do sacerdote e do levita nada é dito sobre o que sentiram e sobre o que fizeram, pois foram omissos. É como se o sacerdote, ao ver o ferido, não sentisse nada (compaixão) e também não fizesse nada (omissão). O levita, de igual modo, chega mais perto, porém também não sente nada nem faz nada. O samaritano se compadece, não deixa o ferido ali, mas cuida dele, e depois pratica uma sequência de atos (ao contrário dos anteriores), e então leva o viajante ferido para uma hospedaria e paga para manter o cuidado dele. Além disso, o samaritano promete retornar e pagar tudo quanto fosse gasto a mais para os cuidados necessários que superassem o valor adiantado. Ou seja, no fluxo da parábola, o samaritano faz e continua fazendo. O sacerdote e o levita não fizeram e continuam sua viagem sem nada fazer pelo ferido.

Outra relação entre os três homens é a seguinte: o sacerdote e o levita retiraram-se e não fizeram nada. O samaritano não se retira e faz alguma coisa (se compadece dele). De alguma maneira, há, também, relação entre a atitude dos salteadores com a atitude do sacerdote e do levita em um aspecto. Os salteadores se retiraram, deixando o homem quase morto e o sacerdote e o levita também se retiram (e apesar de não terem causado os ferimentos, eram responsáveis pela manutenção deles), deixando-o quase morto.

Além da relação entre os três homens (sacerdote, levita e samaritano), é possível notar um dialogismo interno na relação entre as atitudes do samaritano em completa oposição à dos bandidos. Os bandidos, primeiro, lhe roubam os bens, depois, causam-lhe ferimentos e, ainda, o deixam quase morto. O samaritano, numa ordem inversa, não o deixa (mas se aproxima), depois cuida dos ferimentos e por último usa os seus bens para custear o cuidado do ferido. Os bandidos, não satisfeitos com os bens que haviam tomado, causaram-lhe ferimentos. O

samaritano, também em ordem inversa, não se satisfaz apenas em prestar os primeiros socorros, mas, mesmo depois de realizar um pagamento adiantado para manter o cuidado do ferido, se compromete a continuar gastando.

2.4 Análise redacional

2.4.1 *Autoria do Evangelho de Lucas*

A parábola acima mencionada só aparece no Evangelho de Lucas. Boa parte dos comentaristas e exegetas do Novo Testamento concorda que Lucas, o médico amado¹³⁴, teria sido o autor de Lucas e de Atos dos Apóstolos. Hendriksen¹³⁵ apresenta seis argumentos em favor da autoria lucana. Dentre os argumentos, ele menciona a linguagem de Lucas e Atos¹³⁶, o fato de Lucas ter sido companheiro de Paulo, o estilo de seu grego com sua possível linguagem médica e a semelhança¹³⁷ teológica entre seus textos e os de Paulo. Além desses argumentos existe a tradição dos pais da Igreja em favor da autoria de Lucas. Eusébio, historiador da Igreja, escreveu:

Lucas, por outro lado, oriundo de Antioquia por sua linhagem e médico de profissão, foi durante a maior parte do tempo companheiro de Paulo. Mas seu trato com os outros apóstolos também não foi superficial: deles adquiriu a terapêutica das almas, da qual nos deixou exemplos em dois livros divinamente inspirados: o *Evangelho*, que ele confessa ter composto segundo o que lhe transmitiram os que foram testemunhas oculares e se fizeram servidores da doutrina, dos quais ele diz que seguiu já desde o começo, e os Atos dos Apóstolos que compôs, já não com o que tinha ouvido, mas com o que viu com os próprios olhos¹³⁸.

Além de Eusébio, outros, como Irineu, Clemente de Alexandria, Orígenes e Jerônimo teriam sido a favor da autoria de Lucas nesse evangelho. Se Lucas for também o autor de Atos, conforme se pode deduzir das introduções das obras,

¹³⁴ Expressão usada em Cl 4.14. Outras vezes em que seu nome aparece no N.T. são em 2 Tm 4.11 e Fm 24.

¹³⁵ HENDRIKSEN, William. Comentário do Novo Testamento. Lucas. Volume 1. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 19.

¹³⁶ Hendriksen faz especial comparação entre Lc 1.1-4 e At 1.1,2.

¹³⁷ Tal semelhança, segundo se supõe, teria sido herança da companhia de Paulo. As semelhanças propostas por Hendriksen são o aspecto universal da salvação, ênfase sobre a fé e a oração, e a ênfase as doutrinas do Espírito Santo (2003).

¹³⁸ CESAREIA, Eusébio. *História Eclesiástica*. Tradução Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002. Livro III, capítulo IV [Sobre a primeira sucessão dos apóstolos].

então Lucas teria acompanhado Paulo em algumas viagens. Isso pode ser deduzido da primeira pessoa do plural (nós) em algumas seções da obra¹³⁹.

2.4.2 Provável data para composição do Evangelho de Lucas

Mas quando Lucas teria escrito sua obra? Uma das alternativas propostas para o período em que Lucas realizou as pesquisas que deram origem ao seu Evangelho é o período em que Paulo esteve preso em Jerusalém e em Cesareia. Alguns versículos bíblicos¹⁴⁰ mostram que Lucas foi com Paulo para Jerusalém (quando de sua prisão) e que voltou com Paulo para Roma após o apelo a César. Mas nesse intervalo, cerca de dois anos, o que Lucas teria feito? Hendriksen¹⁴¹ faz também essa e outras perguntas supondo que Lucas teria usado esse tempo para a sua obra de pesquisa conforme ele mesmo menciona no início do seu evangelho:

Visto que muitos houve que empreenderam uma narração coordenada dos fatos que entre nós se realizaram, conforme nos transmitiram os que desde o princípio foram deles testemunhas oculares e ministros da palavra, igualmente a mim me pareceu bem, depois **de acurada investigação** de tudo desde sua origem, dar-te por escrito, excelentíssimo Teófilo, uma exposição em ordem para que tenhas plena certeza das verdades em que foste instruído¹⁴².

Barclay¹⁴³ também escreve que Lucas teria realizado as pesquisas para o seu evangelho durante o período de prisão de Paulo em Cesareia. Segundo ele, durante esse período Lucas teria tido longos dias e muitas oportunidades para estudar e investigar. E ele deve ter aproveitado bem esse tempo para ouvir vários relatos das testemunhas oculares ou das comunidades cristãs. A investigação acurada feita de tudo desde a origem também informa algo sobre o perfil de Lucas. Era alguém culto, extremamente cuidadoso e de estilo requintado. Barclay¹⁴⁴ garante que apenas os quatros primeiros versículos do capítulo 1 de Lucas já mostram que seu texto tem o melhor grego do Novo Testamento. Já o seu cuidado com a ordem e precisão dos fatos podem ser vistos nesse texto:

¹³⁹ Atos 16.17; 20.6,13; 21.12; 21.17; 27.27.

¹⁴⁰ Atos 21.17; 27.27.

¹⁴¹ HENDRIKSEN, 2003, p. 34.

¹⁴² Lucas 1.1-4.

¹⁴³ BARCLAY, William. Lucas. *El Nuevo Testamento comentado 4*. Buenos Aires: La Aurora, 1972, p. 8.

¹⁴⁴ BARCLAY, 1972, p. 8.

No décimo quinto ano do reinado de Tibério César, sendo Pôncio Pilatos governador da Judeia, Herodes, tetrarca da Galileia, seu irmão Filipe, tetrarca da região da Ituréia e Traconites, e Lisânias, tetrarca de Abilene, sendo sumos sacerdotes Anás e Caifás, veio a palavra de Deus a João, filho de Zacarias, no deserto¹⁴⁵.

2.4.3 Propósito da composição do evangelho de Lucas

Então surge uma pergunta em torno do objetivo que Lucas teria para tamanha precisão com a veracidade dos eventos e preocupação com a ordem dos fatos. **Qual teria sido sua intenção ao escrever o Evangelho?** As opiniões geralmente se dividem em três respostas. Hendriksen¹⁴⁶ fala de três propósitos: imediato, intermediário e último.

Segundo ele, o propósito imediato era colocar nas mãos de uma pessoa estimada, Teófilo, um relato exato dos assuntos relacionados a Jesus. A intenção intermediária seria instruir o investigador sério e fortalecer a fé dos cristãos, especialmente os congregados no mundo romano de fala grega, os conversos do paganismo, dos quais Teófilo era considerado um representante.

Na perspectiva acima, o objetivo é de confirmação da fé. Barclay¹⁴⁷ ratifica essa visão dizendo que o objetivo de Lucas era oferecer uma garantia de que o ensino e a prática da Igreja estavam fundamentados no próprio tempo de Jesus. Ou seja, o evangelho de Lucas é uma obra de edificação.

Além disso, entre os que seriam beneficiados com a obra havia novos conversos e ainda não convertidos que precisavam de mais instrução sobre a história da redenção e a respeito da doutrina e éticas cristãs. Nesse aspecto o propósito do evangelho passa a ser instrutivo e doutrinário. Já o propósito final, segundo Hendriksen¹⁴⁸ era alcançar todas as nações, ou seja, finalidade evangelística.

Porém há uma finalidade não apresentada acima que tem sido defendida por alguns estudiosos, ou seja, a finalidade apologética. Existe a hipótese da apologia frente ao Império, ao gnosticismo e diante dos julgadores de Paulo. Hendriksen¹⁴⁹ cita a ideia que o Evangelho seria um tratado defensivo que o evangelista teria

¹⁴⁵ Lucas 3.1,2.

¹⁴⁶ HENDRIKSEN, 2003, p. 35.

¹⁴⁷ BARCLAY, 1972, p. 31.

¹⁴⁸ HENDRIKSEN, 2003, p. 37.

¹⁴⁹ HENDRIKSEN, 2003, p. 35.

escrito para provar que em sentido algum havia conflito entre a religião cristã e os interesses de Roma.

Nessa linha, Fitzmyer¹⁵⁰ afirma que Lucas teria desenvolvido seu argumento apresentando o Cristianismo como uma continuação perfeitamente lógica e legítima do judaísmo. Lucas teria feito isso apresentando a história de Cristo como cumprimento do Antigo Testamento, pois até o sinal da aliança, a circuncisão¹⁵¹, Cristo trazia em sua própria carne. Logo, o Cristianismo, como continuação da história bíblica e do judaísmo, tem todo direito de ser reconhecido como religião lícita nos domínios do Império Romano. Hendriksen¹⁵² menciona Sahlin¹⁵³ o qual sugere que o terceiro evangelho e Atos foram escritos para obtenção da absolvição e libertação de Paulo.

A outra finalidade citada por Fitzmyer¹⁵⁴ é de que Lucas teria tido a intenção de combater o gnosticismo. Fitzmyer apresenta como defensores dessa ideia G. Klein e E. Käsemann. Nessa perspectiva, enquanto João teria utilizado uma linguagem positiva para combater o gnosticismo, Lucas teria se valido de uma linguagem negativa para destruir os erros gnósticos. O próprio Fitzmyer pondera, razoavelmente, que a interpretação do silêncio de Lucas sobre a heresia na época apostólica (ou linguagem negativa) como um recurso para se defender contra os ataques gnósticos é, por demais, uma teoria extravagante e muito rebuscada. Assim é mais coerente ver o Evangelho com os propósitos de confirmação da fé, instrutivos e de assuntos doutrinários sobre vida, morte, ressurreição e ascensão de Jesus.

2.4.4 Contexto Integral, Maior e Menor

Para alcançar os objetivos mencionados acima, Lucas desenvolve seu relato como uma narrativa¹⁵⁵. Seu texto é mais que mera pesquisa biográfica, pois o material tem mensagem teológica a transmitir. Em todo o livro, o relato flui em três cenários predominantes: Galileia e adjacências (4.14–9.50), a viagem para

¹⁵⁰ FITZMYER, Joseph A. *El evangelio segun Lucas*. Madrid: Cristiandad, 1986. 4 v, p. 31.

¹⁵¹ Lucas 1.59.

¹⁵² HENDRIKSEN, 2003, p. 36.

¹⁵³ A obra que contém essa ideia é *Der Messias und das Gottesvolk*, Uppsala, 1945, p. 34.

¹⁵⁴ FITZMYER, 1986, p. 33.

¹⁵⁵ DOCKERY, David S. *Manual bíblico Vida Nova*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2001, p. 625.

Jerusalém (9.51–19.44¹⁵⁶) com relatos provavelmente ocorrendo na Judeia e Pereia e os da semana final em Jerusalém (19.45–24.53).

2.4.4.1 A narrativa da viagem

Nessa obra, a unidade de maior extensão é a unidade conhecida como “Narrativa da Viagem” ou “Documento de Jerusalém”¹⁵⁷. Dockery¹⁵⁸ prefere a primeira expressão. Esse trecho, apesar de não ser uma caminhada cronológica sequencial, é uma viagem pelo tempo, no contexto da necessidade da instauração do reino de Deus¹⁵⁹. Segundo essa proposta, Jesus teria percorrido o caminho da cruz rumo a Jerusalém. Essa viagem é marcada inicialmente pelo texto: “Aproximando-se o tempo em que seria elevado aos céus, Jesus **partiu resolutamente em direção a Jerusalém**”¹⁶⁰. Durante essa narrativa há várias menções à viagem¹⁶¹, porém parece que Lucas está mais preocupado em destacar o tema-enredo da viagem do que em apresentar locais exatos¹⁶².

O caminho percorrido e ensinado por Jesus é o caminho da cruz e não o caminho da liderança política de Israel. Durante esse trajeto, temas como missão, compromisso, amor a Deus, amor ao próximo, dedicação a Jesus e seu ensino, e oração são ensinados, além de outros.

O trecho central do evangelho, a “Narrativa da Viagem”, é peculiar no evangelho de Lucas. Lucas apresenta quase três quartos das parábolas sinóticas (29 dentre 40). Dessas 40 parábolas, 25 estão nessa “Narrativa da Viagem”. E dessas vinte e cinco, quinze são exclusivas de Lucas¹⁶³. Porém, quanto desse material recebeu reorganização editorial de Lucas? Bailey¹⁶⁴ argumenta que noventa por cento desse material tem um esboço invertido cuidadosamente construído.

¹⁵⁶ Não há unanimidade quanto ao término do relato da viagem. As opiniões mais conhecidas são o término em 19.27 ou 19.44 (DOCKERY, 2001) e ainda 19.48 (BAILEY, 1995).

¹⁵⁷ Esse título é preferido por Bailey (1995, p. 33), pois segundo ele não se faz nenhuma viagem e afirma que o título “Narrativa da Viagem” seria incorreto. Por isso prefere a designação Documento de Jerusalém. Mas parece haver evidências textuais de que há realmente uma viagem sendo enfatizada.

¹⁵⁸ DOCKERY, 2001, p. 625.

¹⁵⁹ DOCKERY, 2001, p. 633.

¹⁶⁰ Lucas 9.51, Nova Versão Internacional.

¹⁶¹ 9.51; 13.22; 17.11; 18.31; 19.28.

¹⁶² CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 124.

¹⁶³ GOURGUES, Michel. *As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 12,15.

¹⁶⁴ BAILEY, 1995, p. 29.

Bailey¹⁶⁵ dividiu essa unidade em dez seções que seguem um esboço invertido que tem semelhança com as dez inversões duplas encontradas em Atos 2.23-36 e Efésios 1.3-14. É curioso observar que essa semelhança foi encontrada justamente em Atos (texto escrito pelo mesmo autor do evangelho) e em Efésios (texto escrito por Paulo, o companheiro e provável tutor espiritual de Lucas). Veja abaixo um exemplo da semelhança encontrada por Bailey¹⁶⁶ em sua estrutura invertida:

Ilustração 4

3. Que farei para herdar a vida eterna? (10:25-41)

- (a) Diálogo acerca da lei (25-28)
- (b) Amor ao próximo – O Bom Samaritano (29-37)
- (c) Amor ao Senhor – a história de Maria e Marta (38-42).

3'. Que farei para herdar a vida eterna? (18:18-30)

- (a) Diálogo acerca da lei (18-21)
- (b) Amor ao próximo – “dá aos pobres” (22-28)
- (c) Amor ao Senhor – “deixamos as nossas casas e te seguimos” – (28-30)

Esses paralelismos apresentados acima não parecem ser meramente ocasionais, mas propositais e editoriais. O diálogo com o homem rico aparece nos evangelhos sinóticos dentro dos mesmos contextos. Nos três evangelhos ele é antecedido pela **Questão do divórcio** e do **Contato de Jesus com as Crianças** e é precedido pela **Nova predição da Ressurreição**. Mas já o diálogo com o doutor da lei não aparece no mesmo contexto nos Evangelhos e a parábola do Samaritano é exclusiva de Lucas.

2.4.4.2 O contexto imediato de Lucas 10.25-37

Michel Gourgues¹⁶⁷ acredita que o diálogo de Jesus com um legista é um episódio deslocado. Para ele, essa discussão de Jesus com o doutor da lei faz referência ao mesmo episódio sobre o mandamento mais importante narrado por Mateus (22.34-40) e Marcos (12.28-31) em Jerusalém, após a entrada triunfal, na última etapa da missão de Jesus. Segundo Gourgues¹⁶⁸, esse quadro original foi deslocado por Lucas para situá-lo numa fase anterior do ministério de Jesus, ou seja, no início da ida para Jerusalém. Além disso, Gourgues¹⁶⁹ argumenta que nem a controvérsia (10.25-28) nem a parábola (10.29-37) têm muita ligação com o

¹⁶⁵ BAILEY, 1995, p. 33.

¹⁶⁶ BAILEY, 1995, p. 30, 32.

¹⁶⁷ GOURGUES, 2005, p. 16.

¹⁶⁸ GOURGUES, 2005, p. 16.

¹⁶⁹ GOURGUES, 2005, p.16

contexto anterior de Lucas, que é a proclamação do privilégio dos discípulos (10.23-24) ou com o que segue, que é o episódio na casa de Maria e Marta (10.38-42).

O argumento apresentado acima é demonstrado na tabela abaixo e merece apreciação:

Ilustração 5 – A narrativa da paixão comparada

Mateus		Marcos		Lucas	
A Entrada Triunfal	21.1-11	A Entrada Triunfal	11.1-11	A Entrada Triunfal	19.28-40
A Purificação do Templo	21.12-17	A Purificação do Templo	11.12-19	A Purificação do Templo	19.45-48
A Figueira Seca	21.18-22	A Figueira Seca	11.20-26	∅	
A Autoridade de Jesus é questionada	21.23-27	A Autoridade de Jesus é questionada	11.27-33	A Autoridade de Jesus é questionada	20.1-8
A Parábola dos dois filhos na vinha	21.28-32	∅		∅	
A Parábola dos Lavradores	21.33-46	A Parábola dos Lavradores	12.1-12	A Parábola dos Lavradores	20.9-19
A Parábola do Banquete	22.1-14	∅		∅	
O pagamento do Imposto a Cesar	22.15-22	O pagamento do Imposto a Cesar	12.13-17	O pagamento do Imposto a Cesar	20.20-26
A realidade da Ressurreição	22.23-33	A realidade da Ressurreição	12.18-27	A realidade da Ressurreição	20.27-40
O maior mandamento	22.34-40	O maior mandamento	12.28-34	∅	
Cristo é o Senhor de Davi	22.41-46	Cristo é o Senhor de Davi	12.35-40	Cristo é o Senhor de Davi	20.41-47

∅ = Ausência de paralelo

Não seria o assunto sobre o maior mandamento o mesmo diálogo que Lucas aloca em outro contexto, em 10.25? Se Lucas utilizou o evangelho de Marcos para narrar a semana da paixão, o que é provável, então conhecia a sequência e sabia que depois do relato sobre “A realidade da ressurreição” viria o diálogo sobre o maior mandamento. Mas Lucas preferiu omitir e parece que fez isso conscientemente, mas por quê?

As propostas apresentadas por Michel Gourgues podem ser relacionadas com os argumentos de Fitzmyer¹⁷⁰. Primeiro, o texto do doutor da lei não está desconexo com o texto anterior em Lucas, como afirma Gourgues¹⁷¹. No retorno dos setenta e dois discípulos enviados, Jesus exulta no Espírito Santo e agradece dizendo: “Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste estas coisas dos sábios e cultos e as revelaste aos pequeninos”¹⁷². Nessa oração Jesus estabeleceu um contrataste entre as pessoas simples, os discípulos e os sábios e entendidos.

No prosseguimento da narrativa da viagem, Jesus apresenta um representante do último grupo, os sábios, o doutor da lei. Segundo Fitzmyer¹⁷³, Jesus acabara de pronunciar uma bem-aventurança para os discípulos (10.24) e agora tal bem-aventurança desemboca em um conselho parentético sobre a vida

¹⁷⁰ FITZMYER, 1986, p. 265

¹⁷¹ GOURGUES, 2005, p. 16.

¹⁷² Lucas 10.21, NVI.

¹⁷³ FITZMYER, 1986, p. 265.

eterna e sobre o caminho de trajetória para essa vida que já começa aqui: que é o amor a Deus e ao próximo.

2.4.4.3 O Evangelho Universal

Além dessa costura apresentada acima há outra possibilidade. Jesus enviou os doze discípulos para uma missão na Galileia¹⁷⁴ e depois enviou 70 ou 72¹⁷⁵ discípulos para uma missão mais geral, na Pereia. Ao entrar na Transjordânia, Jesus e esses missionários estavam entrando num mundo, em sua maioria, não-judaico. O povo desse tempo cria que o “o mundo” tinha 70 ou 72 nações¹⁷⁶. Dessa maneira Lucas provavelmente estaria ciente da analogia das 70 ou 72 nações e dos homens que Jesus enviou como propagadores do evangelho¹⁷⁷. Considerando esse aspecto, é provável que essa missão dos 72 tenha um aspecto mais gentílico, visto que o envio dos 12 já teve um foco judaico.

Essa abordagem está de acordo com um dos temas teológicos importantíssimos em Lucas, o Evangelho Universal. No começo do evangelho, Jesus é apresentado como enviado pelo Pai a todos os homens. Simeão apresenta Jesus como menino posto como “luz para iluminar as nações, e para glória de teu povo Israel”¹⁷⁸. Também na genealogia – que é diferente de Mateus, que reporta Jesus a Abraão, Lucas liga Jesus a Adão, o qual é “filho de Deus”¹⁷⁹.

Lucas realmente se preocupa com os gentios e apresenta Jesus fazendo menção ao evento em que o profeta Elias, em tempos de fome, não foi enviado a nenhuma viúva de Israel, mas a uma viúva de Sarepta, na região de Sidom¹⁸⁰. No mesmo contexto Jesus menciona Eliseu que em seu tempo não curou nenhum leproso de Israel, mas curou um leproso sírio, Naamã. Jesus apresentou todos esses exemplos para dizer que nenhum profeta é aceito em sua própria terra¹⁸¹. Nesse Evangelho, os samaritanos também ganham destaque¹⁸².

¹⁷⁴ Lc 9.1-9.

¹⁷⁵ Alguns manuscritos apresentam o número de 70 outros o número de 72. Lc 10.1-24.

¹⁷⁶ Veja o texto de Gênesis 10 que apresenta, segundo texto hebraico, 70 antepassados que deram origem às nações (ou 72 segundo texto da Septuaginta).

¹⁷⁷ HENDRIKSEN, 2003, vol 2, p. 61.

¹⁷⁸ Lc 2.32, ACF.

¹⁷⁹ Lc 3.38.

¹⁸⁰ Lc 4.24-29.

¹⁸¹ Lc 4.24. Isso também era uma verdade quanto ao seu evangelho que seria mais aceito por gentios. É o que se vê no ministério de Paulo, do qual Lucas é discípulo.

¹⁸² Lc 17.16-18.

E, por fim, ao final do Evangelho os discípulos de Jesus são apresentados como testemunhas dos fatos que ocorriam como cumprimento das Escrituras de que o arrependimento seria pregado para perdão de pecados a todas as nações¹⁸³.

É exatamente no contexto da missão dos 72 que surge em Lucas o diálogo de Jesus com o doutor da lei. Nesse diálogo aparece a parábola do Samaritano apresentando um padrão de amor que não foi apresentado pelo sacerdote, nem pelo levita e que também não estava sendo seguido pelo doutor da lei. Nesse aspecto é possível entender que talvez esse tenha sido a ligação intencional entre Lc 10. 1-24 e 25-27, ou seja, um samaritano é apresentado como exemplo para o que quer alcançar a vida eterna. Estaria Lucas mostrando que o evangelho não é somente para os judeus, mas a todo o que faz a vontade do Pai, mesmo que seja um samaritano? Ou estaria ele prenunciando a aceitação do evangelho pelos samaritanos, rejeitados e excluídos? Afinal, um samaritano é quem apresenta o modelo de postura cristã.

Quanto à proposta de Michel Gourgues de que esse diálogo com o doutor da lei (10.25-37) seja o mesmo sobre o maior mandamento, há que se notar que há várias diferenças. Primeiro, a pergunta efetuada no texto de Mateus é semelhante à de Marcos (*Mestre, qual é o mais importante de todos os mandamentos da Lei?*), mas diferente da pergunta de Lucas (*O que devo fazer para herdar a vida eterna?*). Segundo, tanto em Mateus como em Marcos Jesus responde à pergunta fazendo associação de dois mandamentos¹⁸⁴. Já em Lucas, Jesus devolve a pergunta e o doutor da lei responde fazendo associação de dois mandamentos. Terceira diferença, no relato de Marcos é o mestre da Lei que faz uma consideração elogiosa a Jesus após sua resposta. No texto de Lucas é Jesus quem elogia o doutor da lei após sua resposta, o que pode mostrar quão longe, esse doutor da lei, está do Reino de Deus. Ainda no texto de Marcos, após o mestre da lei fazer um comentário sobre os mandamentos mencionados por Jesus, Jesus o elogia novamente dizendo que ele não estava longe do Reino de Deus. No texto de Lucas, Jesus desafia o doutor da lei à prática do amor ao próximo semelhante à atitude do samaritano. Inúmeras outras diferenças e detalhes podem ser notados, mas essas são suficientes para mostrar que se trata de textos ou tradições diferentes.

¹⁸³ Lc 24.47-48.

¹⁸⁴ Dt 6.5 e Lv 19.18.

Mas, por qual motivo Lucas não apresentou o relato do diálogo sobre o maior mandamento em Jerusalém? Joachim Jeremias¹⁸⁵ afirma que nessa discussão é importante lembrar que o único ponto de contato entre os relatos é o duplo mandamento do amor, já o resto diverge totalmente. E é muito provável que Jesus tenha expressado mais vezes uma ideia tão central como esta, o duplo mandamento. Já Fitzmyer¹⁸⁶ responde que Lucas poderia estar evitando uma duplicação, pois é possível que esse seja um texto de duas tradições distintas.

Porém François Bovon¹⁸⁷ acredita que a qualidade estética e a variação temática do texto é indício de que o texto seja de fonte própria de Lucas, o que é mais plausível. Lucas dispunha de fontes escritas, de diversas matérias e inúmeras informações, e se apoia particularmente nas obras dos seus predecessores, mas ele as reelabora e incorpora à sua composição, de modo que elas não são mais reconhecidas como tal. Parece que é o que acontece aqui nesse texto.

Durante vários séculos na história da Igreja cristã, Lucas foi considerado como pintor e sua característica (como escritor) é apresentar os acontecimentos com aspecto concreto e visível¹⁸⁸. Para Bovon¹⁸⁹, Lucas não cita ideias abstratas sem aclará-las com o exemplo de uma parábola. Assim, comparando a narrativa da Paixão de Lucas com a de Mateus e Marcos¹⁹⁰, se percebe que Lucas omite conscientemente o diálogo de Jesus com um Mestre da Lei em Jerusalém e o coloca exatamente aqui, ilustrando-o com a parábola do Bom Samaritano e com a conversa de Jesus com Marta e Maria. Mas de onde Lucas teria obtido a Parábola do Bom Samaritano? Provavelmente essa parábola é de outra tradição ou comunidade cristã, o que será tratado no lugar vivencial, a seguir.

Além da identificação do contexto, é necessária a identificação do gênero e do lugar vivencial utilizado pelo autor. Essa análise será feita a seguir¹⁹¹.

2.5 Análise das formas

2.5.1 Lugar Vivencial ou *Sitz im Leben*

¹⁸⁵ JEREMIAS, Joachim. *As Parábolas de Jesus*. 10ª. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 201.

¹⁸⁶ FITZMYER, 1986, p. 266.

¹⁸⁷ BOVON, 2005, p. 113.

¹⁸⁸ BOVON, 2005, p. 32.

¹⁸⁹ BOVON, 2005, p. 32

¹⁹⁰ Lucas provavelmente fez uso da fonte de Marcos.

¹⁹¹ Para ver sobre os gêneros textuais, tipos textuais e domínios discursivos, conferir o Apêndice A deste trabalho: Gêneros, Tipologias textuais e domínios discursivos.

Os enunciados estão nos mais diversos campos da atividade humana. Esse lugar vivencial no qual se dá o enunciado é o que se chama de *Sitz im Leben* nos manuais de exegese bíblica. A expressão em alemão *Sitz im Leben* significa lugar na vida ou lugar vivencial. Alguns autores preferem chamar de “lugar de origem”, “situação geratriz”, “ambiente vital” ou ainda “contexto histórico”¹⁹².

Porém há que se acrescentar que para Wegner¹⁹³, para ser lugar vivencial é necessário que haja um mínimo de repetitividade. Wegner¹⁹⁴ adota o conceito de que “lugar vivencial” é usado no sentido de caracterizar a situação geratriz do texto que, pelas suas condições de repetitividade, imprimiu-lhe as suas formas características, enquadrando-o num certo gênero.

Aqui é importante destacar que, segundo a linguística moderna, gêneros são formas relativamente estáveis, pois não se pode engessar o gênero num único lugar vivencial nem dizer que em um lugar vivencial há apenas um tipo de gênero. Ou seja, um mesmo gênero, como a parábola, pode fazer parte de vários tipos de lugares vivenciais. E também um lugar vivencial específico, como catequese, por exemplo, pode ter vários gêneros como ditos, parábolas e outros. Assim sendo, é provável que a parábola e o texto, ora estudado, possam ter sido utilizados, a princípio, na catequese, mas não se limitou a esse lugar vivencial e pode também ter tido espaço em outros domínios discursivos na vida e práticas da igreja apostólica.

Nesse ponto, a partir do que já foi levantado acima, é coerente não adotar uma posição de que existam poucos lugares vivenciais. A opinião de Klaus Berger¹⁹⁵ parece estar mais de acordo com a tendência das teorias da Linguística moderna. Para ele,

há várias situações no cristianismo primitivo que favorecem a existência de várias “esferas típicas de interação” entre os cristãos e que são responsáveis pela existência de um número de lugares vivenciais bem maior do que o preconizado pelos primeiros analistas das formas¹⁹⁶.

¹⁹² WEGNER, 1998, p. 171.

¹⁹³ WEGNER, 1998, p. 173.

¹⁹⁴ WEGNER, 1998, p. 173.

¹⁹⁵ BERGER, apud WEGNER, 1998, p. 173.

¹⁹⁶ WEGNER, 1998, p. 173.

De acordo com Hermann Gunkel¹⁹⁷, existem quatro perguntas que devem ser norteadoras para determinação do lugar vivencial: quem é a pessoa que fala? Quem são os ouvintes? Que atmosfera é determinante na situação? E que reação é intencionada?

As perguntas acima fazem referência ao lugar de onde teria surgido o texto e não o lugar no qual se passou a narrativa. Nesse aspecto é importante lembrar que o próprio Lucas afirma ter feito uma pesquisa para escrever o seu Evangelho. Isso significa dizer que parte do que é narrado por Lucas é de fonte oral e outra parte é escrita¹⁹⁸. Os relatos de Jesus já faziam parte de uma tradição oral que circulava na Palestina e estava bem viva sendo utilizada pelas comunidades quando Lucas resolve realizar a sua pesquisa. Para Mesters e Orofino¹⁹⁹, a Bíblia que os discípulos tinham eram os livros do Antigo Testamento, mas onde as palavras da Escritura não eram suficientes, os cristãos começavam a lembrar das palavras e gestos do próprio Jesus, para que servissem de orientação e de animação na caminhada²⁰⁰ o que passa a ser o começo dos Evangelhos.

Como já mencionado, o texto em estudo é provavelmente de fonte própria de Lucas. Não foi possível comprovar que Lucas teria utilizado como fonte o Evangelho de Mateus, Marcos ou ainda a fonte Q²⁰¹ para a parábola do Bom Samaritano. Como evangelista, Lucas conhecia a tradição da igreja e a tradição missionária de Paulo, por sua vez, recebida de da igreja de Antioquia. Assim, muito do que temos em Lucas, e que não pertence aos evangelhos precedentes ou a fonte Q, estão registrados graças aos seus contatos pessoais e sábias investigações²⁰².

2.5.1.1 A comunidade cristã samaritana

¹⁹⁷ Citado por WEGNER, 1998, p. 174.

¹⁹⁸ O relato da paixão de Jesus é muito semelhante nos três evangelhos sinóticos. Boa parte desse material teve provavelmente a mesma fonte. Mas há partes específicas de Lucas que ele teria coletado provavelmente de tradições existentes nas comunidades.

¹⁹⁹ MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *As primeiras comunidades cristãs dentro da conjuntura da época: as etapas da história, do ano 30 ao ano 70*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Vol./No. 22, 1995, p. 36.

²⁰⁰ Atos 10.38; 11.16.

²⁰¹ A letra Q faz referência ao termo alemão *Quelle*, que significa Fonte. A teoria das fontes dos sinóticos descreve que Marcos, o primeiro evangelho a ser escrito, serviu de fonte literária para Mateus e Lucas. Além de Marcos, Mateus e Lucas teriam usado ainda uma segunda fonte comum na elaboração dos seus evangelhos, denominada "Fonte Q", ou "fonte dos ditos". Essa fonte era composta por 230 versículos comuns a Mt e Lc e que não se encontram em Mc, ou se encontram em Mc em formulação distinta. Essa fonte continha quase exclusivamente palavras de Jesus, razão pela qual teria sido usada especialmente na catequese (WEGNER, 1998, p. 108).

²⁰² BOVON, 2005, p. 38.

Porém a pergunta que se tenta responder nesse ponto é: qual comunidade cristã teria sido a fonte de Lucas para a parábola em que o samaritano figura como personagem de atitude exemplar? Aqui partimos do pressuposto que a comunidade que teria portado essa parábola teria sido no mínimo simpática aos samaritanos ou mesmo de uma comunidade cristã samaritana.

Já se identificou no surgimento das comunidades cristãs alguns grupos que se destacaram no cristianismo primitivo. O primeiro era o grupo simpático a Estevão, ligado aos judeus da diáspora e buscavam a propagação da mensagem ao mundo helenista. Era o grupo de tendência helênica que surge com a escolha dos diáconos para defesa da causa das viúvas gregas²⁰³. Esse grupo helênico fazia uma leitura diferente da Bíblia²⁰⁴ hebraica e tinham uma visão mais crítica em relação ao templo²⁰⁵.

Do lado oposto havia o grupo de judeus ligados aos escribas e fariseus de Jerusalém, que defendiam a fidelidade estrita à Lei de Moisés. E entre esses dois extremos havia outros grupos: comunidades na Galileia²⁰⁶, outros ligados a Tiago e aos irmãos de Jesus²⁰⁷ e ainda os samaritanos.²⁰⁸ A esse último grupo, o Evangelho de Lucas dá um tratamento diferenciado em seus dois volumes: Lucas e Atos.

Ao comparar Mateus, Marcos e Lucas percebe-se que Marcos não faz menção aos samaritanos. Mateus menciona esse grupo apenas uma vez, no contexto em que Jesus enviou os doze discípulos para uma missão, porém com a recomendação expressa de não entrarem em cidade samaritana²⁰⁹. Na mesma narrativa sobre o envio dos doze, Lucas e Marcos não mencionam essa proibição²¹⁰, que provavelmente foi acrescentada por Mateus.

Além disso, ao falar sobre a cura de dez leprosos que estavam entre a divisa da Samaria e Galileia, Lucas faz questão de enfatizar que o único que voltou para agradecer a Jesus era samaritano²¹¹. Não só esses relatos, mas também o da

²⁰³ MESTERS; OROFINO, 1995, p. 36.

²⁰⁴ At 7.1-53.

²⁰⁵ “Mas foi Salomão quem lhe edificou a casa. Entretanto, não habita o Altíssimo em casas feitas por mãos humanas” (At 7.47-48, RA)

²⁰⁶ Mc 16.7; 14.28.

²⁰⁷ Mc 3.31-34; Gl 1.19; 2.9; At 12.17; 21.28.

²⁰⁸ MESTERS; OROFINO, 1995, p. 36.

²⁰⁹ Mt 10.5.

²¹⁰ Lc 9.1-6; Mc 6.7-13.

²¹¹ Lc 17.16

parábola do Bom Samaritano e outras passagens de Atos revelam a simpatia de Lucas pelos samaritanos. Pois o evangelho, para Lucas, como já apresentado, tem um aspecto universal e deve ser pregado também em Samaria²¹².

Segundo Mesters e Orofino²¹³, a primeira fase das comunidades cristãs foi marcada por movimentos de renovação e contestação no interior do judaísmo. O crescimento das pequenas comunidades cristãs as obrigou a criar novas formas de organização com a escolha de novos animadores e missionários, chamados diáconos²¹⁴. Um desses diáconos foi Filipe, que anunciou a mensagem em Samaria após uma perseguição ter espalhado os cristãos de Jerusalém. Segundo Lucas, com a pregação desse diácono carismático houve muitos milagres e curas. Pedro e João vieram de Jerusalém para atestar o movimento e no retorno anunciaram o evangelho em muitos povoados da Samaria²¹⁵. Foi provavelmente aí, segundo o relato de Lucas, que houve o surgimento de uma comunidade cristã samaritana.

O que chama atenção é o fato de que o surgimento ou escolha dos diáconos, segundo Lucas, é em um contexto de conflito entre duas comunidades cristãs, os helenistas contra os hebreus²¹⁶. Depois surgiu um segundo conflito entre a sinagoga dos Libertos, dos Cireneus, dos Alexandrinos e dos da Cilícia e Ásia contra Estevão²¹⁷. Ele era um discípulo da comunidade helênica que havia sido constituído a favor da comunidade judaica de fala grega para auxiliar no primeiro conflito mencionado a favor das viúvas gregas²¹⁸ negligenciadas pelos hebreus²¹⁹.

O resultado desse segundo conflito foi a morte de Estevão e uma grande perseguição aos cristãos²²⁰ em Jerusalém. Lucas relata que a igreja foi dispersa com exceção dos apóstolos, os quais ficaram em Jerusalém. Paulo Nogueira²²¹ sugere que esse termo “igreja” nesse contexto faça referência aos cristãos helenistas que tinham uma afinidade com a visão de Estevão.

²¹² At 1.8; 8.1, 5, 14; 9.31; 15.3.

²¹³ MESTERS; OROFINO, 1995, p. 36.

²¹⁴ At 6.2-6.

²¹⁵ At 8.4-25.

²¹⁶ At 6.1, ARA. A NVI traduz por judeus de fala grega e judeus de fala hebraica.

²¹⁷ At 6.8.

²¹⁸ Paulo Nogueira sugere que esses diáconos ficaram responsáveis apenas pelas viúvas helenistas. Pois as viúvas dos hebreus já recebiam sua porção ou da sinagoga de Jerusalém ou do templo e também de suas comunidades (1995, p. 113).

²¹⁹ NOGUEIRA, Paulo. *A comunidade esquecida: um estudo sobre o grupo dos helenistas em Atos 6,1-8,3*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Vol./No. 22, 1995, p. 111, 115.

²²⁰ At 8.1.

²²¹ NOGUEIRA, 1995, p. 401.

Essa proposta surge da seguinte pergunta: por que os apóstolos não foram dispersos de Jerusalém? Paulo Nogueira²²² sugere que a posição dos apóstolos estava mais próxima do grupo de judeus cristãos ligados ao templo, pois reiteradamente Lucas apresenta os apóstolos associados ao templo²²³. Além disso, os apóstolos também são mencionados alcançando graça entre alguns sacerdotes. Lucas menciona que um grupo de sacerdotes obedecia a fé, os quais provavelmente pertenciam ao grupo de judeus mais ligados ao templo. O conflito entre esse último grupo e o grupo helênico teria chegado ao ápice quando houve o concílio de Jerusalém em Atos 15.

Como resultado da perseguição aos judeus de fala grega, os helênicos, em especial ao seu maior representante, Estevão, os diáconos helênicos²²⁴ parecem se dispersar. É nesse contexto de perseguição em Jerusalém que Filipe chega à Samaria. Os samaritanos sempre foram opostos ao templo em Jerusalém. E nesse momento parece que os cristãos helênicos com seu posicionamento acerca do templo alcançam o favor dos samaritanos, como fica claro na missão de Filipe²²⁵.

Já o Evangelho de João posiciona historicamente que a origem da crença em Jesus surgiu, em Samaria, no encontro dele com a mulher samaritana, a qual depois do encontro anunciou Jesus em sua cidade e muitos samaritanos creram em Jesus por causa do testemunho da mulher²²⁶. Oscar Cullmann²²⁷ defende uma ligação íntima, ou até uma identidade completa, entre os que se convertem em Samaria, segundo o Evangelho de João, e os helenistas descritos nos capítulos 6-8 de Atos. Raymond Brown concorda que

aqueles helenistas de Jerusalém (isto é, judeus que falavam somente o grego e se distinguiam dos hebreus ou judeus que falavam hebraico e aramaico) falavam severamente contra o templo (At 7.48-50); e quando foram expulsos de Jerusalém, pregaram Cristo aos samaritanos (...) A insistência dos Atos (8.1) que os líderes judaicos de Jerusalém eram particularmente hostis aos helenistas, enquanto toleravam os apóstolos, corresponde à minha reconstituição. Inevitavelmente a combinação de uma cristologia diferente, a oposição ao culto do Templo e os elementos samaritanos característicos ao segundo grupo que entrou fortemente na

²²² NOGUEIRA, 1995, p. 121.

²²³ At 2.46; 3.1; 3.3; 4.1; 5.20, 21; 5.42.

²²⁴ Paulo Nogueira (1995, p. 113) chama atenção para o fato de que todos estes diáconos têm nomes gregos, um deles é Nicolau, prosélito de Antioquia.

²²⁵ At 8.4-8.

²²⁶ Jo 4.28-41.

²²⁷ CULLMANN apud BROWN, Raymond Edward. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 39.

corrente do cristianismo (...) teriam tornado os joaninos crentes em Jesus (...) odiosos aos mais tradicionais judeus²²⁸.

É claro que Brown está falando de uma comunidade joanina e se sabe que a comunidade joanina está em período posterior ao texto de Lucas. Porém a lógica do seu pensamento vale também para o período anterior. O próprio Lucas, em Atos 11. 19-20 deixa claro que os primeiros cristãos a converter os gentios em grande número²²⁹ foram os helenistas dispersos da perseguição de Jerusalém. Ou seja, com a conversão de gentios e samaritanos é razoável aceitar que os judeus de fala hebraica e aramaica mais ligados ao templo e à circuncisão tenham se oposto à comunidade cristã samaritana e de Antioquia²³⁰. Assim, considerando que Lucas era companheiro de Paulo em suas viagens missionárias, sendo este enviado pela Igreja de Antioquia, fica mais fácil associar Lucas a uma comunidade antioquena²³¹ ou samaritana. Pois a comunidade samaritana tinha afinidades de algumas ideias com os cristãos de Antioquia, os helênicos.

Por fim, não se sabe, ao certo, qual a data exata do surgimento da comunidade samaritana, mas Lucas informa que à época da conversão de Saulo, a igreja em toda a Judeia, Galileia e Samaria desfrutava de paz, edificava-se, caminhava no temor do Senhor, no conforto do Espírito Santo e, também, crescia em número²³². Ou seja, há uma evidência clara da existência de uma comunidade cristã samaritana antes da conversão de Saulo e também antes de Lucas escrever seu evangelho. Dessa forma, a partir de todos os dados apresentados acima, apresenta-se a possibilidade de que Lucas tenha recebido a parábola do Bom Samaritano de uma comunidade samaritana, helênica ou antioquena.

Para uma análise mais completa neste tópico das formas que trata do lugar vivencial e do gênero, ainda é necessário realizar a pergunta sobre o estilo de linguagem utilizado. A identificação do gênero auxilia na determinação do lugar vivencial da comunidade que transmitiu o texto, o que será feito no tópico seguinte.

2.5.2 O Gênero Parábola

²²⁸ BROWN, 1984, p. 40.

²²⁹ BROWN, 1984, p. 58.

²³⁰ Essas afirmações são facilmente deduzidas de vários textos de Atos, cf. 11. 1-3; 15.1-2.

²³¹ O termo faz alusão à cidade de Antioquia da Síria, de onde Paulo fora inicialmente enviado pela igreja, conforme At 13.

²³² At 9.31.

O gênero estudado nesse trabalho é a parábola. Os gêneros são compostos por discursos produzidos nas mais diversas situações comunicativas da vida diária que apresentam padrões definidos por funções, propósitos, conteúdo (temático), ação, estilo de linguagem e construção composicional. Por isso nesse item é feito um estudo mais detalhado sobre a situação, funções, conteúdo e estilo do gênero parábola.

O termo grego *parabolē* (*παραβολή*) refere-se a metáforas, símiles, histórias parabólicas, histórias ilustrativas e alegorias. Etimologicamente o termo origina-se de uma preposição (*para*, que significa *ao lado*) e um verbo (*ballo*, que significa *lanço*). O termo é utilizado desde Platão e Isócrates com o sentido de “colocar ao lado com”, “comparação”. Nos estudos retóricos, em Aristóteles, esta palavra foi utilizada para se referir a uma forma específica da fala que se distinguia das demais.

Nessa abordagem retórica clássica, havia as seguintes figuras de linguagem: imagem (*εἰκῶν, eikōn*), metáfora (*μετάφορα, metaphora*), comparação (*ὁμοιωσις, homoiōsis*), parábola (*παραβολή, parabolē*), história ilustrativa (*παραδείγμα, paradeigma*), e alegoria (*ἀλληγορία, allēgoria*)²³³. Desde então, a parábola já estava dentro do estudo dos gêneros. Aristóteles, em *Retórica* 2.20.1-8, escreveu:

Resta-nos falar das provas comuns a todos os gêneros, uma vez que já nos referimos às próprias. Estas provas comuns são de dois tipos: o exemplo e o entinema [...]. Há duas espécies de exemplo: uma consiste em falar de fatos anteriores, e a outra em inventá-los o próprio orador. Nesta última, há que distinguir a parábola e as fábulas [...]. Para as parábolas, para as imaginar, só é preciso que alguém seja capaz de ver as semelhanças [...].

Na definição grega, fica claro que a parábola, no seu sentido amplo, se referia a uma analogia expandida. Essas analogias são comparações ou contrastes utilizados com o fim de explicar, ensinar ou convencer.

Aqui, portanto, se tomará bastante cuidado na definição para não tornar a parábola um gênero completamente livre que o autor dá características e formas completamente arbitrarias. Por outro lado, não se pode engessar o conceito e dar uma definição de parábola que esteja fundamentada apenas na forma, pois o gênero parábola tem suas formas relativamente estáveis, mas também tem dinamicidade.

²³³ PEISKER, Carl Heinz. *Parábola, Alegoria, Provérbio (d)*. In: BROWN, Colin & COENEN Lothar. (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. (2 vol) São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1566.

Quando se cria um conceito amplo e fechado, surgem alguns problemas. Visto que os gêneros têm certa dinamicidade, a generalização da definição pode ser imprecisa para alguma espécie de parábola. Já uma definição estrita pode não alcançar todas as parábolas.

A parábola, enquanto gênero literário, consiste em uma narrativa típica que contém elementos do cotidiano do ouvinte²³⁴. Porém, tais elementos são rearranjados de uma nova maneira para proporcionar uma nova visão sobre as coisas comuns, ou para ensinar de maneira diferente. Para Manson²³⁵, a parábola é um “quadro em palavras de trecho da experiência humana, concreto ou imaginado, mas, além disso, o quadro retrata ou um tipo ético (para a nossa admiração ou reprovação), ou algum princípio”.

As parábolas, em sua origem, são gêneros predominantemente orais. Posteriormente foram registrados na modalidade escrita. O local no qual a parábola, enquanto gênero oral, foi inserido, no registro escrito, pode ter adquirido novo contexto. Dessa forma, para Gottwald²³⁶, os gêneros orais que foram escritos, em novos contextos literários, adquiriram novas situações concretas de vida e tiveram os particulares de forma e conteúdo alterados.

Assim como os outros gêneros, as parábolas são enunciados concretos histórica, social e culturalmente situados. Elas têm uma estrutura e estão ligados com aspectos da vida cotidiana por meio do seu tema, estrutura e propósito. Não se pode encerrar a conceituação de um gênero apenas na forma. E, apesar de já se ter iniciado a conceituação, ela não está concluída. Pois o conceito e a compreensão do gênero parábola serão construídos à medida que outros elementos como finalidade, características, tema, contexto situacional e classificação forem abordados.

2.5.2.1 Classificação do gênero

O termo parábola pode ser compreendido em seu sentido *lato* e *stricto*. O significado abrangente do termo pode envolver qualquer ilustração ou analogia.

²³⁴ ZABATIERO, Júlio P.T. *Parábola, Alegoria, Provérbio (d)*. In: BROWN, Colin & COENEN Lothar. (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. (2 vol) São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1570.

²³⁵ MANSON, T. W. *O ensino de Jesus: pesquisa sobre sua forma e conteúdo*. São Paulo: Aste, 1965, p. 95.

²³⁶ GOTTWALD, Norman k. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. 3ª ed. Paulus: São Paulo, 2011, p. 103

Nesse sentido amplo, o termo “*parabolē*” é usado em algumas citações bíblicas. O termo é utilizado para se referir aos provérbios, metáforas, símiles, comparações curtas ou analogias, parábolas narrativas e outras. Snodgrass²³⁷ escreve que uma parábola é entendida no seu sentido amplo como ilustração. Mas, para o propósito desse estudo, o termo será utilizado em seu sentido estrito, dentro da abordagem dos gêneros. Abaixo são apresentadas algumas propostas de classificação da parábola e dos gêneros semelhantes.

Sobre o significado estrito do termo, pode-se recorrer a Adolf Jülicher²³⁸. Ele fez uma distinção restrita entre parábolas (*Gleichniserzählungen*²³⁹), similitudes (*Gleichnisse*), as narrativas de exemplo (*Beispiel Erzählungen*) e as alegorias (*Allegorien*). Nessa classificação, para Jülicher²⁴⁰ ficam no sentido estrito da palavra *parábola* apenas as parábolas narrativas. Ele considerou as alegorias, as similitudes (nesse termo deixou os ditos parábolas ou aforísticos²⁴¹) e as narrativas de exemplo como gêneros distintos da parábola narrativa. Para esse mesmo estudioso, as alegorias são, em essência, outro gênero composicional.

Joachim Jeremias²⁴², outro estudioso alemão das parábolas bíblicas, concordou com a tese de Adolf Jülicher e defendeu que as parábolas narrativas utilizadas por Jesus são parábolas de um único ponto de comparação e sem teor alegórico. Ele acredita que qualquer elemento alegórico presente nessas parábolas foi adicionado depois.

Klyne Snodgrass²⁴³ adotou uma classificação mais ampla para o gênero parábola. Em sua classificação considerou parábolas: ditos aforísticos, similitudes, parábolas interrogativas e parábolas narrativas. As parábolas narrativas foram subdivididas em três subgrupos: parábolas narrativas duplamente indiretas, parábolas jurídicas (um tipo específico de parábolas narrativas duplamente indiretas) e parábolas narrativas indiretas simples.

²³⁷ SNODGRASS, Klyne. *Compreendendo todas as Parábolas de Jesus*. Tradução de Marcelo S. Gonçalves. Rio de Janeiro: CPAD, 2011, p. 25.

²³⁸ Estudioso nascido na Alemanha que se deteve no estudo das parábolas bíblicas e que escreveu uma obra de dois volumes no final do século XIX. Essa obra com o título *Die Gleichnisreden Jesu* ainda não foi traduzida do alemão. Recebeu apenas uma reimpressão em volume único em 1963 (SNODGRASS, 2011).

²³⁹ Em alemão quer dizer parábola (vem dos termos *gleichnis* + *erzählungen* que são respectivamente, literalmente, parábola e narrativa ou parábola narrativa).

²⁴⁰ JÜLICHER apud SNODGRASS, 2011.

²⁴¹ Segundo dicionário Houaiss é “máxima ou sentença que, em poucas palavras, explicita regra ou princípio de alcance moral”.

²⁴² JEREMIAS, 2007, p. 7-15.

²⁴³ SNODGRASS, 2011, p. 23-53.

2.5.2.1.1 *Similitudes*

As similitudes são compostas de símiles (imagens) e é uma comparação explícita a qual é introduzida por termos como “como”, “qual”, “assim como”, “do mesmo modo” (ex.: eles são como ovelhas sem pastor). Para Snodgrass²⁴⁴, as similitudes, às vezes chamadas de parábolas de modo mais restrito, são tipicamente mais diretas, menos confrontadoras e menos desenvolvidas. Na classificação de Klyne Snodgrass, as parábolas interrogativas são introduzidas ou concluídas com uma pergunta e podem ou não ser narrativas. Mas, em geral, não apresentam o desenvolvimento de uma estruturação podendo ser também aquelas que são inteiramente apresentadas como perguntas.

2.5.2.1.2 *Parábolas narrativas*

Já as parábolas duplamente indiretas, as jurídicas e as indiretas simples, são caracterizadas, geralmente, pelas composições narrativas. Sendo que, para Klyne Snodgrass²⁴⁵, a distinção se dá pela maneira como o significado dessas narrativas se relaciona com o ouvinte. O termo “indireto”²⁴⁶ está se referindo ao tema e às personagens. Por isso, duplamente indiretas. Nelas a história é narrada indiretamente através de outros fatos do cotidiano para ao final se referir ao que se deseja.

A adjectivação *indireta* também se dá por causa dos personagens. Nessas narrativas, os personagens são outros, mas de alguma maneira fazem alusão a algum comportamento do público que ouve. Já as indiretas simples (em vez de duplas) tratam do assunto que se tem à mão e pretendem apresentar um exemplo positivo ou negativo que deve ou não ser seguido. Acerca da modalidade indireta simples, se tem falado como sendo histórias de exemplo.

²⁴⁴ SNODGRASS, 2011, p. 38.

²⁴⁵ SNODGRASS, 2011, p. 40.

²⁴⁶ O entendimento de que as parábolas são formas de comunicação indireta é herdado de Kierkegaard. E para ele algumas parábolas bíblicas apresentam um aspecto duplamente indireto. Essa distinção entre comunicação direta e indireta aponta para a seguinte distinção: a comunicação direta trata com o ouvinte do assunto que está a mão; a comunicação indireta utiliza outro assunto para ensinar outro, ou outra pessoa para se dirigir ao ouvinte. Por isso duplamente indireta, uma pelo tema e outra pelos personagens da história (Jornais e Escritos de Søren Kierkegaard, 1:273,282 apud SNODGRASS, 2011, p. 37).

Klyne Snodgrass²⁴⁷ coloca as parábolas jurídicas como uma espécie de parábolas duplamente indiretas, pois nelas se conta uma história que tem por objetivo a autocondenação do ouvinte com o auxílio de uma figura.

O ouvinte é forçado a julgar as circunstâncias da parábola para, depois da queda das escamas dos seus próprios olhos, perceber que ele julgou a si mesmo. Kierkegaard descreveu a comunicação indireta como “pensamentos que nos apunhalam pelas costas”. A parábola do Bom Samaritano é uma parábola indireta simples, mas está muito próxima de ser classificada como uma parábola jurídica. A pergunta de encerramento levantada por Jesus ao escriba exige uma resposta.²⁴⁸

Está claro que não há unanimidade nem critérios bem definidos para a classificação das parábolas. Algumas classificações se baseiam no formato estrutural, na forma, no tema e, outras, na função. Não haverá consenso se não há critérios bem estabelecidos. Existe alguma hierarquia nos critérios? O que predomina? É a forma ou a função?

Para Marcuschi²⁴⁹, a conceituação e os nomes dos gêneros são dados usando algum desses critérios: forma estrutural, propósito comunicativo, conteúdo, meio de transmissão, papéis dos interlocutores e contexto situacional. E, segundo ele, a função predomina sobre a forma. Dessa maneira, se conclui esse tópico apresentando que as classificações não são precisas porque não há critérios claros fundamentados na teoria dos gêneros já trabalhada pela linguística moderna.

Assim, mais importante que catalogar, classificar ou agrupar todos os gêneros textuais, é fazer um trabalho de compreensão de cada um deles. Nesse trabalho, portanto, se pretende fazer uma análise da parábola do bom samaritano e a partir do seu contexto, identificar a sua função, como é feito no tópico seguinte. Pois qualquer classificação que tomar os critérios de semelhança sem considerar cada contexto poderá falhar, visto que, como já foi dito, uma das características dos gêneros é a dinamicidade. Então, é possível ser impreciso ao determinar uma classificação por causa de uma característica, visto que, ao restringir, pode-se deixar de fora um texto que faça parte da classificação, mas que não contém aquela característica.

2.5.2.2 A finalidade social da Parábola

²⁴⁷ SNODGRASS, 2011, p. 40.

²⁴⁸ SNODGRASS, 2011, p. 41.

²⁴⁹ MARCUSCHI, 2008, p. 159.

Na consideração do gênero, entender a forma não é suficiente para um bom conceito. Afinal, no gênero há outro item de fundamental importância que é a finalidade, o objetivo. Assim, qual o objetivo da parábola?

Os autores divergem não apenas na definição e classificação das parábolas, como também na funcionalidade delas. Apesar disso, há pelo menos quatro palavras que descrevem de alguma maneira a finalidade do contador da parábola. O autor pode utilizar esse gênero com a finalidade de *explicar, ensinar, convencer* ou até, de certa forma, *suscitar uma resposta/ação do ouvinte*.

Aristóteles já falava da finalidade persuasiva e retórica da parábola. Os chineses, por sua vez, desde datas antigas, também as usavam com finalidade admoestativa e proverbial. E os rabinos judeus e, não raro, o profetismo judaico, também, fizeram uso dessa modalidade discursiva para confrontação e ensino. Além disso, é claro que algumas parábolas têm um caráter ilustrativo inegável, que pode ser bastante útil para o propósito didático. Snodgrass²⁵⁰ diz que, na maioria dos casos, a parábola é uma analogia ampliada utilizada para convencer e persuadir.

Para Søren Kierkegaard²⁵¹, a parábola tem uma força enorme de ensino e persuasão, que ocorre através da confrontação surpresa. Para ele, a comunicação direta é de grande importância para a propagação da informação. Porém, para o aprendizado ocorrer, deve haver mais que transmissão da informação, principalmente para pessoas que se consideram já portadoras dessa informação. Isto é, as pessoas levantam suas defesas contra a comunicação direta e aprendem a conformar suas mensagens aos canais da sua compreensão da realidade. Porém, a comunicação indireta ocorre pela janela dos fundos e confronta o ouvinte naquilo que ele entende por realidade. Para Kierkegaard, as parábolas são formas de comunicação indireta²⁵².

Já Joachim Jeremias²⁵³, bastante influenciado por Adolf Jülicher, destacou que a finalidade principal da parábola é, ao final, produzir resposta ou reação do ouvinte. Para ele, as parábolas no seu contexto original não deveriam ser interpretadas, pois, à primeira vista, constituía material sem problema, por conter elementos familiares ao mundo dos ouvintes. Tudo é tão simples e claro para o

²⁵⁰ SNODGRASS, 2011, p. 24.

²⁵¹ KIERKEGAARD apud SNODGRASS, 2011, p. 33.

²⁵² KIERKEGAARD apud SNODGRASS, 2011, p. 33

²⁵³ JEREMIAS, 2007, p. 15.

ouvinte, ao ponto de o ouvinte não poder dar nenhuma outra resposta senão: sim, de fato é assim. Ele ainda escreveu, referindo-se às parábolas de Jesus, que:

as parábolas [...] não são – em todo caso não primariamente – obras de arte, nem querem inculcar somente princípios gerais, mas cada uma delas foi pronunciada numa situação concreta da vida de Jesus, situação única e muitas vezes imprevista. Muitas vezes, e até mesmo no mais das vezes, trata-se aí, como veremos de situações de conflito, justificação, de defesa, de ataque e até mesmo de desafio: as parábolas são, não exclusivamente, mas em grande parte, armas de luta. Cada uma delas exige uma resposta concreta e imediata. [...] Cada uma das parábolas tem um lugar histórico determinado na vida.²⁵⁴

Na citação acima, Joachim Jeremias enfatiza o aspecto situacional e particular de cada parábola. Dessa forma ele reconhece o caráter único e individual do enunciado. Apesar de ele ter reconhecido um aspecto inerente ao enunciado, a sua singularidade e situação concreta, ele o fez a partir de duas generalizações que acabam por se confrontar com o princípio da unicidade e singularidade. Ele diz que as parábolas “não são obras de arte”, o que pode ser bastante questionável em alguns sentidos.

Mas o objetivo, de se destacar esses aspectos na citação acima, são afirmar que até o objetivo das parábolas não são iguais, são dinâmicos. Ora, como é possível aceitar que as parábolas de Jesus tenham tido objetivo iguais, se elas não são iguais e foram pronunciadas em situações diferentes? Como foi afirmado, os enunciados são individuais, singulares e irrepetíveis. Talvez o que se possa apresentar é um conjunto das funções mais conhecidas que as parábolas podem desempenhar. Mas negar uma função enquanto se afirma, generalizadamente, uma outra é um erro que desconsidera todo o estudo dos gêneros como tal. Talvez a melhor consideração é a de que a função da parábola deverá ser identificada no seu conjunto: tema, situação, contexto, estrutura, sua comunidade discursiva, seu domínio discursivo e seu público alvo.

2.5.2.3 O aspecto popular da parábola

A parábola era contextual e sua força estava relacionada também com a sua simplicidade e capacidade de alcançar a todos. É possível perceber a partir de alguns textos que a parábola desempenhava seu papel de acordo com o público que

²⁵⁴ JEREMIAS, 2007, p. 15.

a ouvia. A parábola era simples, mas profunda. Jesus as usou comumente para falar das coisas do Reino de Deus. Dessa forma ela continha elementos do cotidiano que eram populares aos mais simples, mas por outro lado esses elementos eram organizados de maneira completamente nova e profunda.

Pela simplicidade e popularidade dos elementos da parábola, que Jesus comparava ao Reino, toda a multidão conseguia compreender e ter acesso ao ensino do Reino. Porém a reorganização dos elementos na parábola tinha também um aspecto didático. O primeiro sentido era alcançado por todos, mas alguns elementos mais elaborados e profundos precisavam ser explicados às pessoas simples (seus discípulos).

Ou seja, enquanto as multidões eram levadas a tomar uma decisão pró ou contra Jesus, pró ou contra o Reino, os discípulos, que já tinham tomado suas decisões, eram desafiados e ensinados através das parábolas. O texto de Marcos afirma: “E com muitas parábolas semelhantes lhes expunha a palavra, conforme o **permitia a capacidade dos ouvintes**. E sem parábolas não lhes falava; tudo, porém, **explicava em particular aos seus próprios discípulos**”²⁵⁵.

Segundo Carlos Mester e Gilvander Moreira²⁵⁶, ensinar por parábolas era a marca popular do ensinamento de Jesus. Para eles, as vezes que Jesus não explicava a parábola, mas terminava dizendo “quem tem ouvidos para ouvir ouça”, mostra que Jesus acreditava na capacidade do povo descobrir o sentido das parábolas. “Por meio das parábolas, Jesus ajudava o povo a descobrir a presença do Reino na vida. Esta era a novidade da boa-nova trazida por Jesus, diferente do ensino dos doutores (Mc 1. 22, 27)”²⁵⁷. A frase de Robert H. Stein²⁵⁸ fala desse aspecto de maneira interessante: Parábolas são histórias terrenas que ilustram verdades celestiais (tradução minha)²⁵⁹.

Considero de grande propriedade o que Carlos Mesters e Gilvander Moreira²⁶⁰ dizem acerca do ensino parabólico de Jesus. Para eles Jesus revelava um novo rosto de Deus, no qual “o povo se *re-conhecia* e com o qual se

²⁵⁵ Mc 4.33,34, ARA, 1993.

²⁵⁶ MESTERS, Carlos; MOREIRA, Gilvander. *O Bom Samaritano: Ontem e Hoje*. São Leopoldo: CEBI – Centro de Estudos Bíblicos, 2012, p. 8.

²⁵⁷ MESTERS; MOREIRA, 2012, p. 9.

²⁵⁸ STEIN, Robert H. *An introduction to the parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster, 1981, p. 27.

²⁵⁹ Parables are earthly stories that illustrate heavenly truths.

²⁶⁰ MESTERS; MOREIRA, 2012, p. 10.

alegrava”²⁶¹. Ou seja, eram as características de Deus e do Reino ensinadas a partir da vida do povo. As imagens refletiam o trabalho agrícola e pastoril, a partir da vida dos camponeses da Galileia. Jesus falava a partir de um modo de produção tributário e escravagista, mas ficava do lado dos camponeses espoliados²⁶². Ou seja, para Ana Flora e Gilberto Gorgulho²⁶³, Jesus procurava mostrar que a vinda do Reino de Deus teria repercussões na economia, política, e, de modo especial na ideologia da lei. Jesus contava as parábolas a partir da realidade, mas não era uma mera reprodução, ele a transformava e as utilizava como elemento de transformação.

²⁶¹ MESTERS; MOREIRA, 2012, p. 10.

²⁶² ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. *As parábolas nasceram da terra e do trabalho da Galileia*. In: _____. *O Evangelho de Mateus*. Estudos Bíblicos, v.26. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 43.

²⁶³ ANDERSON; GORGULHO, 1990, p. 43.

3 A MENSAGEM DA PARÁBOLA

Além da análise da estrutura apresentada no capítulo anterior, é necessário compreender o tema dentro da unidade semântica e à luz do contexto histórico e social para identificar a finalidade da parábola do Bom Samaritano.

3.1 Lugar Social da Parábola

No capítulo anterior abordamos o lugar vivencial, mas é importante destacar que o lugar vivencial descrito acima é o da origem do texto enquanto oriundo de uma tradição. O lugar vivencial ou história das formas²⁶⁴, segundo Wegner²⁶⁵, é uma contribuição do método histórico-crítico, mas que deixa a desejar. Segundo Wegner²⁶⁶, a pesquisa do lugar vivencial procurava responder que atividades religiosas não individuais praticavam as comunidades primitivas, que deram origem aos gêneros e à forma dos relatos bíblicos. Ou seja, para Wegner²⁶⁷ o lugar social na história das formas é o lugar da comunidade religiosa reunida. Mas não é o lugar social dentro da economia e sociedade que ocupavam os cristãos e as pessoas em geral retratados no texto. Ou seja, de acordo com Wegner²⁶⁸, a história da forma ou lugar vivencial é para alguns pesquisadores a preocupação sociológica do método histórico-crítico.

Essa crítica é pertinente e não deixa de retratar uma preocupação importante. Pois saber sobre a comunidade que carregou e comunicou o texto não é mais importante que o contexto dos personagens do relato em si. Esse tópico adiante visa apresentar algumas informações sobre o aspecto econômico, social, político e ideológico do contexto do relato em si, o contexto de Jesus e de sua parábola. Essas informações serão apresentadas seguindo o método proposto no primeiro capítulo: a leitura bíblica dos quatro lados. Os lados trabalhados nessa leitura são: econômico, social, político e ideológico.

²⁶⁴ Oriundo do termo alemão *Formgeschichte*, que é literalmente história da forma (WEGNER, 1993, p. 21).

²⁶⁵ WEGNER, 1993, p. 22.

²⁶⁶ WEGNER, 1993, p. 22.

²⁶⁷ WEGNER, 1993, p. 22.

²⁶⁸ WEGNER, 1993, p. 22.

3.1.1 Econômico

A Palestina dos dias de Jesus era uma sociedade predominantemente agrária. Nela um grupo de aristocratas detinha o poder, determinava a distribuição dos bens sociais e recebia o excedente da produção²⁶⁹. Na sociedade agrária da Palestina, os agricultores cultivam a terra para fins de subsistência, ou seja, não entendem a terra como investimento, mas como estilo de vida. No grupo de agricultores estão proprietários, arrendatários, diaristas e escravos. O estilo de vida dos agricultores é em unidade familiar e todos trabalham para a subsistência. Porém o grande problema é que as sociedades agrícolas estão divididas em dois grupos: uma massa de agricultores e um pequeno grupo de aristocratas. Esses últimos exigem o excedente dos primeiros²⁷⁰. Esse é o cenário econômico do sistema de produção.

No relato da parábola do bom samaritano, Jesus descreve um homem descendo de Jerusalém. Jerusalém desempenhava uma função importante para todos os judeus, não só os da Judeia, em toda a Palestina e mesmo para a Procuradoria Romana²⁷¹ a partir de 6 d. C. Ou seja, Jerusalém desempenhava uma função religiosa, mas era um grande centro econômico²⁷². A base da produção de Jerusalém era bem diversificada. Havia produção agrícola, porém não era autossuficiente nesse aspecto por ser uma região montanhosa. Havia produção artesanal e comercial. Além disso, segundo Joachim Jeremias²⁷³, havia várias profissões²⁷⁴ em Jerusalém e toda a economia de Jerusalém era movimentada nas grandes festas de Jerusalém com a vinda de vários judeus de diversos lugares do mundo.

Os visitantes que vinham a Jerusalém gastavam em Jerusalém parte da renda anual. Trata-se do segundo dízimo, do gado e dos produtos das árvores e das

²⁶⁹ STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2012, p. 319.

²⁷⁰ FIENSY apud STEGEMANN, 2012, p. 319.

²⁷¹ A capital dessa procuradoria passou a ser Cesareia, não obstante Jerusalém continuou sendo centro econômico e religioso para os Judeus.

²⁷² VOLKMANN, Martin. *Jesus e o templo: uma Leitura Sociológica de Marcos 11.15-19*. São Leopoldo, 1989, p. 76.

²⁷³ JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 12.

²⁷⁴ Joachim Jeremias (1983, p. 12) fala de profissões ligadas à fabricação de artigos domésticos, profissões ligadas à alimentação e artigos de luxo e ligadas à construção.

vinhas dos quatro anos²⁷⁵. Segundo Jeremias²⁷⁶, existia uma diferença entre os produtos do solo e dos frutos destinados aos funcionários do culto que levou à interpretação e prescrição de dois dízimos: um de doação obrigatória, e outro, que deveria ser gasto em Jerusalém.

Além disso, havia grande circulação de renda em torno das atividades do templo que era considerado o Banco Central de Jerusalém e a aristocracia sacerdotal era gerente desse banco. Dessa fonte de renda se mantinham a nobreza sacerdotal e os funcionários do templo. O templo, por sua vez, estimulava a economia e beneficiava as profissões e o comércio da cidade, custeando as despesas do santuário e alguns serviços à cidade de Jerusalém, como manutenção de prédios, pavimentação de ruas, construção de aquedutos com recursos das arrecadações dos fiéis.

Mas Jerusalém não dava conta de tudo que precisava. Das cercanias da cidade vinham os legumes, figos, azeitonas, uvas; do resto da Judeia vinha azeitonas, óleo; do resto da Palestina vinha o trigo e o gado era oriundo da Transjordânia. Sobre a quantidade de animais necessários para os sacrifícios do templo, Flávio Josefo fala de um censo nos dias da páscoa, na época de Nero, no qual foram constatados 255.600 cordeiros aptos para o sacrifício em Jerusalém²⁷⁷.

Nessa estrutura do templo havia vários funcionários. Jeremias faz o cálculo²⁷⁸ das atividades e propõe que em Jerusalém havia 7.200 sacerdotes e 9.600 levitas, ambos divididos em 24 seções²⁷⁹, fora os outros funcionários. As atividades dos sacerdotes, no templo, eram praticamente limitadas a duas semanas por ano, e às três festividades anuais. Assim os sacerdotes viviam em suas casas de 10 a 11 meses por ano, tirando os dias de viagem, o que lhes permitia, às vezes, outra atividade nos outros meses²⁸⁰. Assim é plenamente possível que alguns sacerdotes morassem fora de Jerusalém, como é o caso dos sacerdotes que moravam em Jericó. No relato da parábola, o sacerdote e levita descem de Jerusalém para Jericó.

²⁷⁵ JEREMIAS, 1983, p. 189.

²⁷⁶ JEREMIAS, 1983, p. 190.

²⁷⁷ JOSEFO apud VOLKMANN, 1989, p. 91.

²⁷⁸ Ele toma como base para saber que seu número é razoável o texto de 1Cr 12.26,28 que fala de 3.700 sacerdotes e 4.600 levitas.

²⁷⁹ JEREMIAS, 1983, p. 279.

²⁸⁰ JEREMIAS, 1983, p. 282.

Ao contrário de Jerusalém, a geografia de Jericó a privilegia para a agricultura. Flávio Josefo²⁸¹ descreve Jericó como uma “região abundante em palmeiras e onde cresce o bálsamo, que é o mais precioso de todos os perfumes, destilado de arbustos que o produzem mediante incisões com pedras bem afiadas”. Sobre a paisagem de Jericó, Flávio Josefo²⁸² fala de suas fontes²⁸³ e belos jardins onde crescem palmeiras²⁸⁴ e onde há árvores de diversas espécies.

Entre essas duas cidades havia uma estrada perigosa, íngreme e desértica que as ligava. Entre essas cidades os ladrões aproveitavam-se da fragilidade dos viajantes para os ataques. O banditismo social na Palestina, segundo Horsley e Hanson²⁸⁵, surge em sociedades agrárias tradicionais, em que os camponeses são explorados pelos proprietários de terras e pelo governo, o que os deixa em situação de vulnerabilidade econômica diante de governos ineficientes. Em época de fome ou elevada tributação ou desintegração social, o banditismo tendia a aumentar. Nesse ponto já é possível perceber um conflito social que será visto no próximo aspecto, o social.

3.1.2 Social

A sociedade na Palestina era composta pela classe alta, classe média e baixa²⁸⁶. A classe alta era formada pela corte herodiana, aristocracia comercial e fundiária, aristocracia sacerdotal e o séquito²⁸⁷. A elite era muito pequena e sua

²⁸¹ JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. 8ª. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, Livro XIV, 576.

²⁸² JOSEFO, 2004, Livro IV, 338.

²⁸³ Cf. Anexo VIII e IX que apresentam imagens atuais de Jericó e suas fontes.

²⁸⁴ Cf. Anexo X para ver uma imagem da atual Jericó com suas palmeiras.

²⁸⁵ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 58.

²⁸⁶ Essa classificação é adotada por Joachim Jeremias (2010). Já Stegemann (2012, p. 320) adota a classificação de elite e não elite (que seria a grande massa da população). O critério usado por Stegemann é o do clássico modelo agrário. Ele descarta a classe média pelo critério do poder. O poder é determinante para separação da sociedade, ou seja, só existem os que detêm e o que não detêm o poder. Nessa classificação de Stegemann, os sacerdotes leigos são colocados na elite (por serem considerados detentores do poder). Já Joachim Jeremias distingue pelo critério do capital. Nem todos os sacerdotes tinham o mesmo status ou qualidade de vida. Alguns viviam pobremente, como confirma Joachim Jeremias (2010, p. 155). Assim, adota-se aqui a classificação de Joachim Jeremias por estar mais bem fundamentada documentalmente.

²⁸⁷ Era um grupo do estrato superior, também chamados de *retainers*. Para Stegemann (2012), era a elite funcional, pois a eles pertenciam pessoas com certas competências (escribas, administradores de finanças das casas reais ou cidades), cujos trabalhos eram indispensáveis para as elites; entretanto não possuíam o renome da elite. Porém ainda que tivessem bom status, nem sempre viviam tão dignamente. Joachim Jeremias (1983) fala de escribas que viviam pobremente.

participação na população é estimada entre 2% a 10% no máximo²⁸⁸. Na classe média estavam pessoas com suas profissões, pequenos comerciantes, pessoas que exploravam o serviço do turismo e prestavam serviço aos peregrinos (ramo hoteleiro, alimentício, artesanal), sacerdotes do segundo escalão, e alguns levitas.

Já a classe baixa, com a maior parte da população, se dividia entre os que podiam manter a subsistência com o trabalho²⁸⁹ e os que dependiam de amparo²⁹⁰ e auxílio público²⁹¹. Esses eram os que mais sofriam a discriminação que era, além de econômica e social, também religiosa, pois os impuros estavam em condição de pecado e a prosperidade era sinal da bênção de Deus. Já o oposto, sinal da sua desaprovação²⁹².

Há um nítido conflito social nesse texto entre as estruturas sociais. Há pelo menos três conflitos principais que estão no contexto do relato de Lucas 10. 25-37. O primeiro conflito é entre o movimento de Jesus e os intérpretes da lei, o segundo conflito é entre os estratos sociais e o terceiro conflito é entre judeus e samaritanos.

No texto bíblico se percebe o primeiro conflito quando o doutor da lei se levanta para testar Jesus. Para Stegemann²⁹³ o conflito de Jesus com os intérpretes da lei tem motivos e razões sociais. Em princípio os conflitos se encontram numa controvérsia entre judaítas – sobretudo com fariseus e escribas. A interpretação que Jesus fazia da lei era uma interpretação libertadora, pois libertava o povo da letra da lei e da interpretação opressora usada pelas autoridades religiosas. Jesus fazia uma interpretação do espírito da lei que se distinguia da literalidade dela.

Segundo Gunneweg²⁹⁴, enquanto para os escribas judaicos a interpretação do conteúdo é menos importante do que a autoridade formal do que está escrito, para Jesus foi o contrário. O que importa agora é fazer a vontade de Deus em termos de conteúdo e esta visa o ser humano como um todo, inclusive em seu contexto social.

²⁸⁸ STEGEMANN, 2012, p. 321.

²⁸⁹ Segundo Jeremias (1983, p. 159) eram os escravos e diaristas que eram mais numerosos que ganhavam em torno de 1 denário por dia com refeição, e os mais pobres ainda que viviam de caçar pombos e ganhavam o equivalente a ¼ de denário por dia.

²⁹⁰ Entre esses estavam os escriba (pois lhes era proibido receber remuneração por sua atividade), mendigos (muitos dos que mendigavam tinham alguma doença) (JEREMIAS, 1983, p. 159).

²⁹¹ JEREMIAS, 1983, p. 127-169.

²⁹² Para maiores detalhes veja o Apêndice C contendo a pirâmide das classes sociais da Palestina nos dias de Jesus.

²⁹³ STEGEMANN, 2012, p. 359.

²⁹⁴ GUNNEWEG, Antonius H. J. *Hermenêutica do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2003, p. 15.

A mensagem de Jesus despertava naquelas pessoas uma esperança libertadora no seu contexto de opressão espiritual, social, religiosa, política e ideológica.

Se a situação da Palestina nos dias de Jesus era tão confortável, por que então tantas pessoas, camponeses estavam dispostos a abandonar suas casas para seguir um profeta no deserto, levantar uma rebelião ou ainda fugir para as montanhas e se juntar a um bando de salteadores²⁹⁵? A verdade é que a maioria da população campesina vivia no limite entre assegurar a subsistência e passar fome. Isso era causado porque a área cultivável era pequena, pela alta carga tributária e pelo endividamento dos pequenos agricultores²⁹⁶.

A situação descrita acima é apenas um início de muitos fatores de opressão na Palestina dos dias de Jesus. Os vários problemas sociais foram gradativamente levando a sociedade da Palestina a uma crise social que culminou na Grande Revolta Judaica contra os Romanos em 66 d.C.

Esse conflito social é descrito no texto analisado quando Jesus descreve um viajante sendo atacado por bandidos no trajeto de Jerusalém a Jericó. O banditismo na Palestina na época de Jesus é uma forma de rebelião pré-política que posteriormente ganhou maior cunho político nas revoltas contra Roma nas décadas de 50 e 60.

O banditismo²⁹⁷ e o microbanditismo eram fenômenos bem difundidos com várias intensidades no Império Romano e em especial na Palestina do primeiro século. O termo “banditismo” se refere aos camponeses de sociedades agrárias que atuavam como reação à tradicional desestabilização, opressão e exploração social motivadas por pesadas cargas tributárias²⁹⁸, assim como por carestias e outras crises²⁹⁹. Parece que até a época da morte de Jesus não seja muito fácil distinguir os bandidos sociais dos salteadores comuns³⁰⁰, pois nenhum deles tinha consciência política tão organizada.

²⁹⁵ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 59.

²⁹⁶ STEGEMANN, 2012, p. 327.

²⁹⁷ Também chamados de foras-da-lei ou *outlaws* (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 203).

²⁹⁸ Além dos dízimos e outros impostos devidos ao templo e ao sacerdócio, os romanos sobrepuseram mais tributo e impostos. A dupla tributação ultrapassava 40% da produção. (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 63).

²⁹⁹ STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo, SP: Paulus, 2004, p. 203.

³⁰⁰ Ekkehard e Wolfgang Stegemann (2004, p. 203) distinguem o banditismo social dos salteadores comuns, mas concorda que ambos não tinham consciência política organizada. Porém tanto um

Antes da organização do banditismo em um movimento nacional consciente do anti-reinado, os bandidos estavam em conflito contra o estrato superior e os que detinham privilégios. Ou seja, por causa da dupla tributação, do templo e de Roma, além dos impostos eventuais para sanar necessidades da guerra civil romana, os explorados estavam em conflito econômico contra o templo e contra Roma. Nesse grupo se juntavam os proscritos, mendicantes, os agricultores miseráveis, os soldados deserdados e dispensados, os pastores³⁰¹ e os endividados³⁰² e faziam conflito e assaltos às classes mais ricas, aos viajantes peregrinos – por isso os peregrinos sempre viajavam em caravanas³⁰³ – e comerciantes.

Porém, posteriormente até a aristocracia sacerdotal – que também colaborava com o governo romano da Palestina, mas tinham suas receitas afetadas pela competição da taxa romana – ajudou a organizar protestos contra a tributação romana³⁰⁴ e usou a força do banditismo social para se unirem contra Roma. Porém, essa não parece ser a época da história de Jesus e de sua parábola.

Parece mais adequado entender que na época de Jesus o conflito não estava tão organizado politicamente contra Roma e por isso o conflito era, como dito acima, entre classes. Hobsbawn diz que há um fundo histórico atrás das lendas de que os salteadores fazem justiça. É que

entre os ricos dos quais o salteador rouba estão os inimigos dos pobres: ricos proprietários de terras e senhores, **prelados eclesiásticos e clérigos** que na ociosidade vivem do trabalho e dos dízimos dos camponeses, e **governantes estrangeiros** e outros que subvertem o padrão de vida tradicional.³⁰⁵

Por esse motivo, o sacerdote e levita no relato da parábola contada por Jesus não param para ajudar o homem ferido. Além de outros motivos, existe, sobretudo, o medo de que o ataque se repita, visto que também viajam sozinhos e por isso estão ainda mais sobressaltados. Mas o samaritano viajante não estava isento do risco de

como outro são frutos da crise social motivo pelo qual, se no princípio não há consciência política aprimorada não há porque distinguir os dois.

³⁰¹ STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 204.

³⁰² A associação dos endividados e dos que estão em aperto não surgiu pela primeira vez aqui na Palestina do primeiro século. O Antigo Testamento já relata o caso em que “homens que estavam em dificuldades, ou com dívidas, ou insatisfeitos também foram” (1 Sm 22:2, RA) se juntar a ele numa caverna perto da cidade de Adulã. Na época de Jesus os proscritos também se ajuntavam em covis ou cavernas próximos às estradas.

³⁰³ DANIEL-ROPS, Henri. *A vida diária nos tempos de Jesus*. 3. ed. São Paulo, SP: Vida Nova, 2008, p. 298.

³⁰⁴ HORSLEY; HANSON, 1995, p. 64.

³⁰⁵ HOBBSAWN Apud HORSLEY; HANSON, 1995, p. 74. Negrito meu.

ser assaltado ademais ele, provavelmente, era um comerciante, e estes eram bem cobiçados. Segundo Joachim Jeremias³⁰⁶, o samaritano, que andava no seu próprio animal, provavelmente levava a mercadoria em outro animal e o fato dele falar do retorno por aquele lugar indica que tivesse conhecimento do dono da pensão e que fosse um mercador.

Na Palestina dos dias de Jesus, além desse conflito entre classes motivado por questões econômicas e sociais, existia também o conflito entre judeus e samaritanos que parece transparecer na história narrada. A inimizade entre judeus e samaritanos tem vários motivos. A tradição samaritana atribui a divergência a um período mais remoto em que o lugar de adoração foi substituído de Siquém por Siló³⁰⁷. Outro motivo, segundo alguns, foi a miscigenação de colonos mesopotâmicos com samaritanos, quando aqueles foram trazidos pelos Assírios para habitar em Samaria em lugar dos samaritanos deportados após a queda do reino do Norte e tomada de Samaria em 721 a.C.

Porém, depois disso, Judá também foi para o exílio e no retorno, na época de Zorobabel e de Neemias, os judeus resolveram reconstruir o templo e as muralhas, mas não aceitaram a ajuda dos samaritanos por considerá-los impuros. Por isso, segundo Josefo, os samaritanos resolveram construir o seu templo sobre o monte Garizim³⁰⁸. Esse conflito continuou por muito tempo e estava bem aflorado na época de Jesus por vários motivos e fatos históricos que se sucederam aos anteriores já mencionados.

Na época de Jesus, os samaritanos se consideravam como herdeiros da tribo do norte e fiéis a Moisés, não aceitando a autoridade do templo de Jerusalém, o que pode tê-los aproximado dos essênios e de certas correntes do cristianismo primitivo que também rejeitavam o templo³⁰⁹. Um exemplo disso é demonstrado em Atos dos Apóstolos, quando o grupo de diáconos helênicos, com seu representante Estevão, foram perseguidos por sua postura de rejeição em relação ao Templo de Jerusalém³¹⁰. Esses diáconos foram dispersos por uma perseguição dos líderes

³⁰⁶ JEREMIAS, 2007, p. 203.

³⁰⁷ A favor de Siquém cf. Gn 12.6-7, Gn 33.19-20, Js 24.25-26; sobre Siló cf. Js 19.51.

³⁰⁸ SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. *A Palestina no tempo de Jesus*. 8ª ed. São Paulo: Paulus, 2010, p. 84.

³⁰⁹ SAULNIER; ROLLAND, 2010, p. 85.

³¹⁰ At 7.48.

religiosos de Jerusalém e um deles, Filipe, chegou a Samaria e teve grande êxito³¹¹ em sua missão³¹².

3.1.3 Político

Já foi informado que a Palestina era considerada uma sociedade agrária. Ou seja, a espinha dorsal de sua economia era a agricultura, pois mais de 90% das pessoas vivia no campo ou da produção dele³¹³. Para Wolfgang Stegemann³¹⁴, as cidades influenciavam social e politicamente o caráter das sociedades agrárias pelo fato de nelas morarem as elites e os detentores de propriedades, do poder e do controle social, os quais dominavam sobre o campo e a cidade. Assim a produção agrária estava sujeita a um sistema de domínio político e social que concentrava a riqueza social nas mãos de uma elite pequena. Nessa sociedade, a elite domina os meios de produção e surge a desigualdade social na distribuição dos bens sociais que está sujeita ao controle da elite aristocrata.

Para Stegemann³¹⁵, existiam três elementos que determinavam o sistema social de distribuição: poder, privilégios e prestígio. Dentre elas a mais destacada é o poder. Ele determina como o excedente é distribuído. No modelo de sociedade agrária do tempo de Jesus, os que detinham o poder tinham os privilégios. Eles eram reconhecidos por possuírem controle de uma parte do excedente produzido pela sociedade. E por último vinha o prestígio como resultado do poder e dos privilégios.

Os que detinham o poder na Palestina dos dias de Jesus eram os que pertenciam ao estrato superior: a corte herodiana, a aristocracia comercial, a aristocracia fundiária e a aristocracia sacerdotal. Todo esse grupo exercia o poder através de força militar, recursos econômicos e opressão ideológica através da religião.

É nesse contexto de domínio opressor que surge a pregação e a práxis de Jesus, no pano de fundo de um conflito social entre a elite urbana opressora de

³¹¹ Cf. At 8.1; 8.4-8.

³¹² Para mais detalhes sobre essa proposta ver o item 2.5.1.1 A comunidade cristã samaritana.

³¹³ STEGEMANN, 2012, p. 317.

³¹⁴ STEGEMANN, 2012, p. 319.

³¹⁵ STEGEMANN, 2012, p. 320.

patronos e a massa da população campesina oprimida³¹⁶. No texto de Lucas 10.25-37 tanto Jerusalém, como o doutor da lei, o sacerdote e o levita são representantes desse domínio ideológico de opressão reforçado pela religião e interpretação da lei.

3.1.4 Ideológico

Depois dos contextos sociais apresentados acima ainda é necessário ouvir as vozes sociais ou ideologias que transparecem no texto escolhido (Lc 10.25-37). Nesse texto as estruturas e ofícios que mais transparecem são as religiosas³¹⁷. Dessa maneira se questionará sobre as ideologias religiosas que permeiam as estruturas mencionadas.

No versículo inicial o doutor da lei é apresentado fazendo uma pergunta sobre o que fazer para herdar a vida eterna. Na literalidade da pergunta do doutor há uma incoerência. Em condições normais ninguém faz nada para herdar algo. Herdamos pelo que somos e não pelo que fazemos. Mas qual o pensamento por trás dessa pergunta do doutor da lei? A concepção judaica da vida eterna é diferente da concepção grega. Para os gregos, o conceito de vida eterna era permeado pela doutrina da imortalidade da alma, já para os judeus a vida – concebida como um todo integrado, harmônico – era dádiva de Deus, pois é Ele quem ressuscita³¹⁸ os mortos.³¹⁹

O termo grego utilizado no Novo Testamento para “vida eterna”³²⁰ deve ser visto à luz do seu equivalente na teologia do Antigo Testamento³²¹. No Antigo Testamento há uma visão holística do ser humano, ou seja, sua função como corpo, mente e espírito é um todo unificado do qual se fala em termos bem concretos, a experiência de vida. E enquanto que em ideias mesopotâmicas o ser humano foi

³¹⁶ STEGEMANN, 2012, p. 316.

³¹⁷ Doutor da lei, sacerdote, levita.

³¹⁸ Mt 22.31-3; Mc 12.36-27; Lc 20.36-37.

³¹⁹ LINK, Hans-Georg. Vida. In: BROWN, Colin & COENEN Lothar. (orgs.). BROWN, Colin & COENEN Lothar. (orgs.); trad. Gordon Chown. 2a ed. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. (2 vol) São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2648-2649.

³²⁰ ζῶην αἰώνιον (zōēn aiōnion)

³²¹ O termo hebraico utilizado no Antigo Testamento é חַיֵּי עוֹלָם (ḥayyê ʿôlām) utilizado em Dt 32.40 e Dn 12.2 (nesse último texto o termo aparece ligado ao conceito de ressurreição) que segundo Hans-Georg Link (2000, p. 2647) é um conceito que surge apenas no período macabeu por influência grega. Porém em Dt 32.40 o termo já era utilizado em relação a Deus. Já Elmer B. Smick (1998, p. 454-457) defende com bons argumentos que ḥayyîm tem seu paralelo no ugarítico ḥym já com a ideia de vida eterna antes da influência grega.

criado para ser mortal, no Antigo Testamento ele foi criado para a vida imortal, não como espírito, mas como homem total, corpo e alma.

Mais ainda, em contraste com o antigo Oriente Médio, onde as pessoas se ligavam às forças da vida por meio de récitas de mito acompanhadas de rituais mágicos, no Antigo Testamento a vida é decidida por uma relação com os padrões justos da Palavra de Deus, a Torah³²². Moisés colocou o povo para decidir entre a vida e morte, colocando diante dele a Palavra de Deus. Também nos Escritos e Profetas é “apegando-se a Deus, que os justos têm vida”³²³. Por isso o doutor da lei pergunta: o que farei para herdar a vida eterna?

E é exatamente a partir dessa visão holística do ser humano que Jesus entende a relação do ser humano com Deus. Ou seja, o ser humano como um todo precisa estar envolvido com a palavra de Deus. Esse comprometimento deve se revelar no relacionamento com Deus o qual reflete no relacionamento com os homens. Para Luise Schottroff³²⁴, tanto o intérprete da Lei como Jesus concordam que a Torá contém a resposta para a pergunta realizada (o que farei para herdar a vida eterna?). Na tradição judaica, a misericórdia ativa é vista como expressão do amor de Deus. Uma está ligada com a outra e a prática da justiça aqui na terra tem influência no porvir. A pergunta que se fazia ao aprender com a Torá era “o que significa, aqui e agora, a prática esperada por Deus?”, pois a Torá não estava direcionada para uma doutrina de ética supratemporal, mas para a vida concreta de quem questiona³²⁵.

A resposta estava no *Shemá Israel* em Deuteronômio (6.5) e em sua interpretação por Levítico (19.18) no qual consta o mandamento do amor ao próximo. No *Shemá Israel*, Israel recebe a ordem de amar *Yahweh* (Deus) de todo o coração, alma e mente como resposta ao amor terno, imerecido e decidido amor de *Yahweh*. Segundo Paul R. House³²⁶, esse amor exige volição emocional (coração)³²⁷, personalidade espiritual (alma) e vigor mental e físico (força), ou seja,

³²² תּוֹרָה, tōrāh, Lei.

³²³ SMICK (1998, p. 455). Dt 30.15-20; Pv 2.19; 5.6; 6.23; 10.17; 15.24; Hc 2.4; Am 5.4,14; Jr 38.20.

³²⁴ SCHOTTROFF, Luise. *As parábolas de Jesus: uma nova hermenêutica*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 159.

³²⁵ Para Luise Schottroff (2007, p. 160) a pergunta do doutor da lei deve ser vista em analogia com Lc 3.10,12,14: “Que devemos fazer?”.

³²⁶ HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Vida, 2005, p. 225.

³²⁷ O coração (לִבָּי, ləḇāḇkā em Dt 6.5 oriundo de לֵב, ləḇab) era considerado a sede da mente e da vontade bem como de uma gama de emoções. O termo alma (נֶפֶשׁ, nēpeš) parece se referir à fonte de

todo espectro da essência humana. Nenhuma compartimentalização da vida, lealdade ou da personalidade deve haver nesse amor. Para Thompson, a ordem do amor não podia ser interpretada como prova de que amor não deva ser espontâneo. Pelo contrário, mas como prova de que apenas um amor não dividido pode ser chamado amor no sentido verdadeiro³²⁸.

Depois de fazer a citação de parte do *Shemá Israel*, o doutor da lei ainda pergunta o que isso quer realmente dizer a ele, ou seja, quem era o seu próximo?³²⁹ Segundo Luise Schottroff³³⁰, já na tradição do Antigo Testamento, é óbvio que o amor a Deus se torna concreto no amor aos outros seres humanos, motivo pelo qual o doutor da lei aclara a interpretação do *Shemá Israel* com Levítico 19.18. Está claro, na leitura do doutor da lei, que a vontade de Deus está na prática do amor a Ele e se concretiza no amor ao próximo. A ênfase do *Shemá Israel* é **ouve e pratica, atenta e realiza** e aqui, na passagem de Lucas 10.25-37, é **olha e pratica**.

Dessa maneira, o doutor da lei errava naquilo que já sabia. O comportamento censurado por Jesus é a negligência naquilo em que a confissão está certa. O que o doutor da lei, o sacerdote e o levita estavam fazendo era: desviando o olhar e, conseqüentemente, deixando de praticar. Jesus disse: faze e viverás; vá e faze o mesmo. Para Luise Schottroff³³¹, o sacerdote e levita desviaram o olhar no relato bíblico porque seus olhares já estavam desviados antes. Para ela, seus olhares e a prática deles na Lei não fora desviada naquele momento, mas já estavam desviados antes, motivo pelo qual apenas demonstraram em seu comportamento como amavam a Deus e ao próximo.

3.2 O tema do diálogo no primeiro momento: a questão da vida eterna

Depois da apresentação das informações referentes aos quatro lados – econômico, social, político e ideológico – voltamos a olhar para a unidade semântica, a parábola dentro do diálogo para uma compreensão do todo. A parábola faz parte de um diálogo maior entre Jesus e o doutor da lei. Assim, o tema central do

vida e vitalidade ou do próprio ser (THOMPSON, J. A. *Deuteronômio*. Introdução e comentário. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 1982, p. 118).

³²⁸ THOMPSON, 1982, p. 119.

³²⁹ SCHOTTROFF, 2007, p. 159-160.

³³⁰ SCHOTTROFF, 2007, p. 163.

³³¹ SCHOTTROFF, 2007, p. 165.

diálogo deve ser identificado para compreensão da parábola que Lucas insere na conversa.

O diálogo que surge a partir do versículo 25 não se inicia por curiosidade, nem por falta de conhecimento. Na verdade, o próprio texto revela o *télos* (do grego, propósito, fim) do doutor da lei ao iniciar o diálogo. Ele levantou-se para testá-lo e o assunto que ele escolheu foi a herança da vida eterna. O questionamento do doutor da lei (grego *nomikós*) se resumia sobre o que era necessário *fazer* para alcançar essa herança.

É sensato dizer que todo o diálogo que se seguirá (nos dois momentos) será um desenvolvimento dessa temática em pauta. A primeira pergunta que se levanta é por qual motivo o doutor da lei, ao testar Jesus, resolve fazê-lo com esse assunto? Será que era um assunto sobre o qual não havia dissensão, ou era o contrário? O método maiêutico de diálogo logo é identificado quando Jesus devolve a pergunta ao doutor da lei. O assunto ainda é o mesmo e agora Jesus pergunta ao doutor da lei sobre o que estava escrito e como ele lia (entendia)³³² a lei acerca daquele assunto.

Ao que tudo indica, no texto, a fonte de credibilidade máxima entre eles para tratar do assunto é a lei, motivo pelo qual Jesus o dirige à lei para encontrar a resposta sobre como *fazer* para herdar a vida eterna. Além do que, não era a lei com a qual o intérprete da lei constantemente dialogizava (se relacionava)? A resposta do doutor da lei é pronta e composta. Composta porque é extraída de duas passagens distintas da lei³³³. A resposta é: “Amarás ao Senhor [...] e ao teu próximo [...]”. A primeira atitude (amar a Deus) é extraída de Deuteronômio 6.5 e a segunda (amar o próximo) de Levítico 19.5. É claro que tanto Mateus³³⁴ como Marcos³³⁵ atribuem essa combinação (amarás ao Senhor teu Deus [...] e ao teu próximo como a ti mesmo) a Jesus. Mas é provável que haja nessa resposta um teor dialógico maior do que o que se pensa.

³³² Bailey (1995) acredita que esse termo “lê” pode ser entendido como “recitar” e, assim a pergunta seria “como você recita a lei (na adoração)? Motivo pelo qual o doutor da lei passa a recitar o credo.

³³³ A palavra lei (*torá*, no hebraico, significa ensino ou instrução) mas é geralmente usada para os cinco primeiros livros da Bíblia (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio). A “*torá*” mais os “profetas” designavam a totalidade do Antigo Testamento, incluindo os “escritos”. Veja a utilização em Mateus 5.17-18: Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas; não vim para revogar, vim para cumprir.

³³⁴ Mateus 22.37

³³⁵ Marcos 12.30

Segundo Flusser³³⁶, essa declaração conjugada é encontrada dessa forma no *Livro dos Jubileus*, o documento mais antigo da justaposição sob a forma de *midrash*³³⁷ dos dois mandamentos da *torá* que começam pela palavra *We'ahavta* (hebraico, tú amarás). Já Bailey³³⁸ cita ocorrências desse mandamento com essa combinação no *Testamento dos Doze Patriarcas* e conclui que essa combinação pode ter sido comum na época de Jesus. E tanto Jesus como o doutor da lei, pelo que demonstra o texto, fizeram dessas combinações as suas palavras. Aqui já se percebe um dialogismo das palavras do doutor da lei com os textos já citados.

Mas parece que não há discordância entre a citação do credo do doutor da lei e a convicção de Jesus, até o momento. E, visto que Jesus considera que o problema do doutor da lei não é com o credo (nem com a sua teologia confessional), mas sim com a sua práxis, então, desafia o doutor da lei a praticar esse credo tão fielmente citado. Ele diz: “Respondeste corretamente. Faze isto, e viverás” (v.28). Ao que tudo indica, o primeiro momento terminou e, se o objetivo do doutor da lei era pôr Jesus à prova, parece que não houve êxito pela ausência de discordância.

Jesus teria passado no teste proposto pelo doutor da lei? Talvez sim. Mas o contrário não é verdade. O doutor da lei não havia sido irrepreensível em tudo. Ganhou elogio em uma questão, mas parece ter sido reprovado em outra. Quanto à recitação normativa, ele ganha elogio. Mas faltava-lhe a *práxis* (o fazer). Esse elogio não se repetirá no segundo momento do diálogo.

O segundo momento do diálogo parece estar relacionado com a forma de interpretar e praticar o que foi recitado. No primeiro momento, o intérprete da lei é elogiado porque recitou corretamente. Mas no segundo momento, não é elogiado (pelo que se pode entender da unidade textual), porque ele não interpretava nem praticava corretamente o que recitava, motivo pelo qual não é elogiado, mas apenas ordenado e desafiado.

O pensamento do doutor da lei expressa uma salvação pelas obras em vez de ser por graça divina. A resposta de Jesus mostra que o doutor da lei sabe a resposta da própria pergunta. Aqui há uma evidência de como o interlocutor

³³⁶ FLUSSER, David. *Judaísmo e as origens do cristianismo*. Volume 3. Rio de Janeiro: Imago, 2002, p. 15.

³³⁷ *Midrash* é um termo hebraico que significa “estudo”. Trata-se de um método homilético da exegese bíblica judaica. O termo também se refere à compilação integral dos ensinamentos homiléticos sobre a Bíblia. O *Midrash* também é uma maneira de interpretar histórias bíblicas com preenchimento de informações sobre personagens bíblicos que não constam nas narrativas bíblicas.

³³⁸ BAILEY, 1995, p. 80.

influencia o nosso discurso. Sabendo que seu interlocutor era um doutor da lei, Jesus não emite uma resposta pronta, mas permite que o próprio doutor apresente (ou construa) o seu conceito. Qual era o intuito do intérprete da lei? Seria testar Jesus para aprová-lo ou testar para reprová-lo?

Ao final do primeiro momento do diálogo, Jesus é quem avalia a resposta do homem e o aprova em seu conhecimento técnico da lei, mas parece lhe reprovar quanto à prática. Agora, desafiado, o perito da lei deseja se justificar, como diz o texto. Estaria, porém, o perito surpreendido ou satisfeito pelo rumo do diálogo, o qual partia do tema geral para o específico, sobre o que é consenso para o que é polêmico? Se ele não conseguiu seu objetivo com a primeira pergunta, ele tentaria novamente com a segunda?

3.3 O tema do diálogo no segundo momento: a questão do próximo

O segundo momento começa com a pergunta do doutor da lei acerca de quem é o *próximo*. E, não obstante não houvesse muita discussão divergente sobre o amor a Deus e ao *próximo*, no caso da definição de próximo havia opiniões diversas. Talvez estivesse nessa pergunta a maior aposta do intérprete da lei no objetivo de testar Jesus. Com ela, ele não somente se justificaria (v. 29), como também poderia retomar o primeiro objetivo de testar Jesus (v. 25). Acerca do objetivo de justificar-se Ibn al-Tayyib escreve:

A pergunta feita a Cristo: “Quem é o meu próximo?” é feita a fim de que ele responda: “os seus parentes e amigos.” Então o doutor da lei responderá: “Tenho amado plenamente a essas pessoas.” E então Jesus o louvará e lhe dirá: “verdadeiramente cumpriste a lei.” O doutor da lei então irá embora, pavoneando-se diante do povo no louvor das suas obras, e gozando de uma nova honra e confiança, conseguidas com base nesse louvor³³⁹.

A opinião de al-Tayyib é coerente, apesar de ser restrita ao abranger apenas os “pais e parentes” como *próximos*. Além disso, o texto acima considera apenas o objetivo de justificar-se, mas não se pode esquecer que, além de querer se justificar, o objetivo do doutor da lei era testar Jesus, afinal ele tinha doutorado na lei, por isso, talvez imaginasse não haver dificuldade em conseguir seu objetivo (de pôr Jesus à prova ou reprová-lo). Essa era a sua área de formação e na qual ele tinha

³³⁹ AL-TAYYIB apud BAILEY, 1995, p. 82

experiência. Existe um texto chamado Sirácida³⁴⁰ que pode lançar luz sobre uma das opiniões que se tinha acerca do *próximo*. Esse texto se tornou um dos documentos preferidos do judaísmo. Por ser uma obra muito influente na época de Jesus, Sirácida é, provavelmente, um dos textos com o qual a teologia da época dialogava. Veja:

*Ao fazeres o bem, sabe a quem o fazes e te agradecerão por teus benefícios. Faze o bem ao homem piedoso, e encontrarás tua recompensa:/senão junto dele, certamente junto do altíssimo. Não há felicidade para quem persevera no mal, e para quem se recusa a dar esmola. Dá ao homem piedoso, mas jamais prestes ajuda ao pecador. Faze o bem ao humilde, mas nada concedas ao ímpio; /recusa-lhe seu pão e não lhe dê, / a fim de que não tenha nisso poder sobre ti. /Pois tu serias retribuído com males em dobro / por cada um dos benefícios que lhe concedesses. Pois o Altíssimo detesta os pecadores / e inflige aos ímpios o castigo que merecem. Dá, pois, ao homem bom, mas não prestes jamais ajuda ao pecador.*³⁴¹

*Dá do teu pão a quem tem fome e da tua roupa aos que estão nus. Com tudo o que te sobra dá esmola. Não haja pesar em teu olhar quando dás esmolos. Prodigaliza o teu pão sobre a sepultura dos justos, mas não o dê a pecadores.*³⁴²

Percebe-se grande ênfase, no texto mencionado, que o *próximo* a quem se devia fazer o bem é justamente o homem piedoso, mas jamais um pecador. E, ao fazer o bem, deveria saber a quem se fazia, se era piedoso ou não, pois, segundo o texto, Deus detesta os pecadores. Então, ajudá-los seria como ajudar os inimigos de Deus, visto que segundo essa visão os pecadores merecem apenas o castigo de Deus.

Há outra obra, *Livro dos Jubileus*³⁴³, que contém menção importante acerca do *próximo*. Veja algumas porções do texto:

³⁴⁰ Essa obra é de autoria de Jesus filho de Sirac e a data que ele viveu em Jerusalém e sua obra data de aproximadamente 180 ou 200 a.C. O período em que o livro foi escrito foi um período de transição entre uma ocupação estrangeira bastante liberal e a luta violenta que culminou com a insurreição dos Macabeus em 167 a.C. O helenismo imperava no mundo como nova forma de civilização. E essa liberalidade vinha com fusão de culturas, sincretismos religiosos e fronteiras entre raça e religião. Diante dessa ameaça ao judaísmo, Ben Sirac está consciente do mal que algumas coisas podem causar ao judaísmo e, por isso, escreve para defender o patrimônio religioso do mesmo e sua concepção de Deus. Assim ele escreve essa obra num estilo que mescla sabedoria comum e religião tradicional (lei). Ou seja, ele escreveu a todo aquele que pretendia se comportar como um judeu no mundo que mudou. (Introdução ao Livro Sirácida na Bíblia TEB, 1995).

³⁴¹ Sirácida, 12.1-7, TEB, 1995, itálicos meus.

³⁴² Tobit 4.16-17, TEB, 1995, itálicos meus.

³⁴³ Esse é um livro apocalíptico que se encontra entre os pseudoepígrafos do Antigo Testamento. É conhecido como o *Pequeno Gênesis*, ou Apocalipse de Moisés. Foi produzido por um grupo ou seita desconhecida por volta do século III antes de Cristo, mas teria sido ajustado à cronologia dos anos dos Jubileus em 100 a.C. (CHAMPLIN, Russel Normam. Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia. HAGNOS: São Paulo, 7ª Ed. 2004, vol. 3, p. 609).

E lhes ordenou que guardassem o caminho do Senhor para que pudessem fazer justiça e para que cada um *pudesse amar o seu próximo* [...] Exorto-vos, meus filhos, amai o Deus dos céus e sigam todos os seus mandamentos. [...] *amai todos os vossos irmãos* como um homem ama a si mesmo [...] e amai-vos uns aos outros como a vós mesmos.³⁴⁴

Na citação acima, o próximo assume um significado também restrito. A menção é a irmãos. Seja um significado amplo ou mais restrito, talvez em qualquer uma das posições acima, o intérprete da Lei conseguiria se justificar. É sabido que Jesus, por vezes³⁴⁵, foi censurado de comer com os pecadores. O texto de Mateus demonstra isso:

Ora, estando à mesa em sua casa, sucedeu que muitos coletores de impostos e pecadores tinham tomado lugar com Jesus e seus discípulos. Ao verem isto, os fariseus diziam a seus discípulos: “Por que é que o vosso mestre come com coletores de impostos e pecadores?” Mas Jesus, que os ouvira, disse: “Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas os doentes”. “Ide pois aprender o que significa: É a misericórdia que quero, não o sacrifício”.³⁴⁶

Esse texto acima aponta para um provável acontecimento de conhecimento público que devia ser conhecido pelo doutor da lei. Se Jesus comia com pecadores e estava próximo deles, sua concepção de *próximo* era diferente do que previam alguns textos normativos (como o texto de Sirácida, já apresentado). Talvez fosse por causa do conhecimento desses fatos e também do conhecimento dos textos implícitos, mas não mencionados, que o doutor da lei, ao entrar na discussão do próximo, imaginava que poderia reprovar Jesus e ainda se justificar, pois na citação acima de Sirácida, o bem deveria ser feito somente aos piedosos. Esse é um exemplo claro de dialogismo e de como o nosso discurso contém um teor de alteridade. Também exemplifica como formatamos o nosso discurso de acordo com o propósito, situação e o público a quem nos direcionamos.

Não seria, talvez, essa dialogização que o intérprete da Lei fazia (da Lei com Sirácida) com textos anteriores (não mencionados, mas conhecidos), a fim de se justificar e, também, pôr em prova (ou reprovar) Jesus?

³⁴⁴ Jubileus 20.2,7; 36.4-8 apud SNODGRASS, 2011, p. 479, Itálicos meus.

³⁴⁵ Veja acerca desse fato as diversas referências: Mateus 9.10, Mateus 11.19, Marcos 2.15, Lucas 5.32, Lucas 7.34, Lucas 15.2.

³⁴⁶ Mt 9.10-13, TEB, 1995.

Afinal, Jesus havia feito duas perguntas (v. 26): “o que está escrito na Lei? Como você a lê?” A pergunta é dupla. A primeira pressupõe uma citação e a segunda provavelmente a compreensão (interpretação). Seria mais ou menos assim: o que está escrito na lei e como você entende o que nela está escrito? No primeiro momento, o intérprete da Lei apenas recita e não interpreta. Provavelmente, o intérprete da Lei agora deseja manifestar a sua interpretação ou sua compreensão acerca do próximo para justificar-se (e provavelmente reprovar Jesus).

3.3.1 A intertextualidade da parábola do bom samaritano

À pergunta do doutor da lei (quem é o meu próximo?), Jesus devolveu outra. Mas dessa feita, não antes de contar uma parábola. O tema dessa parábola é familiar e comum. Não há estranheza nos acontecimentos temáticos apresentados na narrativa, como já foi evidenciado sobre a temática das parábolas no capítulo passado. Ter viajantes em um trajeto que ligava duas cidades importantes não era incomum. A distinção entre histórias comuns e narrativas parabólicas não estava no tema nem nos elementos, mas na relação criativa que esses elementos assumiam, em algum momento, na parábola.

Todos os elementos da parábola, enquanto ia sendo narrada, pareciam ser familiares ao ouvinte da época. É claro que existem alguns elementos históricos, sociais e até geográficos que precisam ser compreendidos pelo leitor moderno, dada a distância cultural, mas que não eram de difícil compreensão pelos ouvintes da época.

Já ficou claro que Jesus não foi o primeiro a utilizar o gênero parábola. Os elementos por ele organizados no discurso também não são novos. Apenas sua forma de rearranjar os elementos conhecidos é completamente nova e criativa. Essa relação temática ou de forma com outros textos é, na linguística moderna, chamada de intertextualidade. Para Barthes “todo texto é um intertexto; outros textos estão presentes nele, em níveis variáveis, sob formas mais ou menos conhecidas”³⁴⁷.

Segundo Koch, a intertextualidade é uma “condição de existência do próprio discurso”³⁴⁸. Um discurso se relaciona com outro e tudo se dá como se o que se tem

³⁴⁷ BARTHES apud MARCUSCHI, 2008, p. 131.

³⁴⁸ KOCH apud MARCUSCHI, 2008, p. 131.

a dizer trouxesse pelo menos em parte um já dito³⁴⁹. Mais ainda, “qualquer texto se constrói como um mosaico de citações e é a absorção e a transformação de um outro texto”³⁵⁰. Marcuschi cita de Koch alguns tipos de intertextualidade: de forma e conteúdo, explícita e intertextualidade com textos próprios, alheios ou genéricos, porém há também outras categorias.

Snodgrass³⁵¹ não detalha, mas cita resumidamente que a parábola fora influenciada pelo texto de 2 Crônicas 28.8-15. Ao comparar esses dois textos é possível encontrar realmente vários elementos que marcam uma intertextualidade, como se pode ver a seguir:

⁸Os filhos de Israel **levaram presos de Judá**, seu povo irmão, duzentos mil: mulheres, filhos e filhas; e **saquearam deles grande despojo** e o trouxeram **para Samaria**. ⁹Mas estava ali um profeta do Senhor, cujo nome era Odede, o qual saiu ao encontro do exército que vinha para **Samaria** e lhe disse: Eis que, irando-se o Senhor, Deus de vossos pais, contra Judá, os entregou nas vossas mãos, **e vós os matastes com tamanha raiva**, que chegou até aos céus. ¹⁰Agora, cuidais em sujeitar os filhos de Judá e Jerusalém, para vos serem escravos e escravas; acaso, não sois vós mesmos culpados contra o Senhor, vosso Deus? ¹¹Agora, pois, atendei-me e fazei voltar os presos que trouxestes cativos de vossos irmãos, porque o brasume da ira do Senhor está sobre vós. ¹²Então, se levantaram alguns homens dentre os cabeças dos filhos de Efraim, a saber, Azarias, filho de Joanã, Berequias, filho de Mesilemote, Jeizquias, filho de Salum, e Amasa, filho de Hadlai, contra os que voltavam da batalha ¹³e lhes disseram: Não fareis entrar aqui esses cativos, porque intentais acrescentar aos nossos pecados e à nossa culpa diante do Senhor ainda outros; a nossa culpa já é grande, e o brasume da ira do Senhor está sobre nós. ¹⁴Então, **os homens armados deixaram os presos e o despojo** diante dos príncipes e de toda a congregação. ¹⁵**Homens foram designados** nominalmente, os quais se levantaram, e **tomaram os cativos, e do despojo vestiram a todos os que estavam nus; vestiram-nos, e calçaram-nos**, e lhes **deram de comer e de beber, e os ungiram**; a todos os que, **por fracos, não podiam andar, levaram sobre jumentos a Jericó, cidade das Palmeiras**, a seus irmãos. Então, voltaram para Samaria (2 Cr 28.8-15, ARA).

O texto acima contém vários elementos de intertextualidade. O texto é de formação pós-exílica e reflete vários elementos judaicos. Trata-se de um relato que apresenta um conflito armado entre Israel e Judá no qual Israel saiu vencedor. Apesar de o texto mostrar que Deus estava irado com Judá (v.9 por isso Judá foi entregue nas mãos dos israelitas), dá grande destaque à crueldade dos filhos de Israel, os samaritanos. Existe a ênfase na quantidade de judeus tanto homens como

³⁴⁹ MARCUSCHI, 2008, p. 131.

³⁵⁰ MARCUSCHI, 2008, p. 131.

³⁵¹ SNODGRASS, 2011, p. 486. Klyne Snodgrass (2011, p. 992) também cita em nota que F. Scott Spencer apresenta essa tese na obra “2 Chronicles 28. 5-15 and the Parable of the Good Samaritan” de F. Scott Spencer.

mulheres e crianças (duzentos mil) além da grande quantidade de despojos tomados. Os israelitas, especificamente os samaritanos, mataram seus irmãos com muita raiva (v.9) e fizeram o que era proibido por Deus: tornaram seus irmãos judeus escravos e escravas (v.10). Contra essa atitude se levantou um profeta do Senhor protestando contra os soldados de Israel. Segundo o profeta, por causa dessa atitude, Deus não está meramente irado, como esteve para com Judá, mas está **ardendo em ira** para com os israelitas. O autor enfatiza que deixar esses cativos judeus entrar em Samaria é aumentar a culpa, que já é grande, dos israelitas e repete que Deus está ardendo em ira contra eles (v.13).

Os judeus feitos escravos foram então **libertos, vestidos, calçados, alimentados, ungidos** e os que **não podiam andar**, por estarem tão fracos, foram **colocados sobre jumentos** e levados para Jericó, a cidade das palmeiras. Essa última parte contém vários elementos de semelhança com a parábola em análise. Há um ponto de contato que é a cidade de Samaria e os seus habitantes. Há também outros elementos. Os judeus maltratados, despojados, feridos e desidratados recebem cuidados como o homem (provavelmente judeu) da parábola de Jesus.

Enquanto que na parábola um homem é ferido e um homem samaritano o ajuda, no relato do cronista um povo é ferido e despojado ao passo que também são vários homens de Samaria que são designados para ajudar os feridos e os levarem para Jericó. Outro elemento de semelhança é que os homens feridos do relato do cronista colocam os homens sobre jumentos e os levam para a cidade das palmeiras. A cidade de Jericó também aparece no relato como aparece na parábola de Jesus. Por fim o texto chama os judeus de irmãos.

Está nítido o destaque que se dá no texto à maldade dos israelitas, em especial aos da cidade de Samaria. Porém nesse contexto o que é feito de benevolência pelos homens de Efraim não é mais que obrigação, pois sua nação é responsável por todo o mal e crueldade causados. Mas não é esse o caso no relato de Jesus, pois os elementos foram arranjados de outra maneira.

Não se pode afirmar que Jesus teria tirado desse texto o seu relato, por outro lado também não se pode afirmar que Jesus não conhecia esse texto. Tanto Jesus como o doutor da lei ou até o povo que ouvia a lei na sinagoga, provavelmente, conheciam esse relato. Porém o samaritano que aparece no relato de Jesus não tem

nenhuma obrigação maior que o sacerdote e o levita para parar e ajudar, porém faz muito mais que eles.

Ele interrompeu a sua viagem e parou para cuidar, lavar, ungir, vestir e depois colocou o homem ferido sobre seu jumento o levou para a hospedaria. Na parábola de Jesus não há informação sobre os que despojaram o homem nem se fala sobre a nacionalidade da vítima, porém por estar em terras judaicas se pressupõe que tanto os bandidos que o despojaram e o feriram bem como o homem atacado são judeus.

Todavia se não podemos afirmar que Jesus teria tirado sua parábola do texto de Crônicas, por outro lado é necessário reconhecer que há fortes pontos de intertextualidade entre os dois textos e que Jesus estava utilizando os mesmos elementos narrativos, provavelmente conhecidos, e contando uma história com os elementos rearranjados de uma nova maneira. Os papéis também são invertidos. No relato de Judá, os samaritanos são apresentados no texto como cruéis, já na parábola de Jesus o samaritano é apresentado como bondoso e, em vez de despojar o judeu, ele próprio se despoja de seus bens, de seu tempo e de seu jumento para ajudar o caído, o necessitado judeu.

3.3.2 O viajante e o assalto sofrido

A narrativa começa com um viajante indo (descendo) de Jerusalém para Jericó. Segundo Marshall³⁵², a falta de descrição do homem na narrativa para um público judaico pressupõe que o viajante era judeu. O historiador Flávio Josefo menciona que a distância entre as duas cidades era de cerca de uns cento e cinquenta estádios – aproximadamente 28 quilômetros³⁵³ – por locais íngremes³⁵⁴, desertos³⁵⁵ e pedregosos³⁵⁶, e o declive era enorme³⁵⁷. Jerusalém fica a aproximadamente 820 metros acima do nível do mar, enquanto que Jericó fica a 240 metros abaixo do nível do mar, isto é, cerca de 40 metros de declive a cada quilômetro³⁵⁸.

³⁵² MARSHALL, I. Howard. *The Gospel of Luke: a commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, p. 447.

³⁵³ Cf. Anexo I com imagem de satélite que demonstra a distância entre as duas cidades.

³⁵⁴ Cf. Anexo VII para ver quão perigoso e íngreme era o trajeto.

³⁵⁵ Cf. Anexo IV para ver a imagem do deserto que fica entre Jerusalém e Jericó.

³⁵⁶ JOSEFO apud FITZMYER, 1986, p. 285.

³⁵⁷ Cf. Anexo II que apresenta em imagem via satélite o declive entre as duas cidades.

³⁵⁸ SNODGRASS, 2011, p. 486.

É nesse caminho³⁵⁹, com várias possibilidades de esconderijos de bandoleiros³⁶⁰, que o viajante faz sua viagem. O homem foi assaltado, o que era muito comum acontecer naquele percurso³⁶¹. O termo grego utilizado é literalmente cair entre ou no meio de bandidos³⁶². O que provavelmente sugere que os assaltantes o cercaram e, segundo o texto, o roubaram e lhe feriram, deixando-o quase morto.

Os bandidos, segundo o texto bíblico, o despojaram e espancando-o se retiraram. O termo grego utilizado significa despir³⁶³, remover a roupa, o que indica que os ladrões, provavelmente, levaram sua capa e/ou sua túnica. Na Palestina, os homens usavam um pano de saco que era tanga feita de linho que funcionava como a roupa de baixo. Por cima vinha a túnica que era comprida e descia até abaixo dos joelhos e sobre a túnica era colocada a capa que funcionava como o nosso sobretudo³⁶⁴.

A capa era uma peça de importante valor social e econômico, visto que podia ser dada como garantia ao credor, mas deveria ser devolvida ao cair da tarde³⁶⁵, mesmo que a dívida não tivesse sido paga, pois era com ela que judeu se cobria a noite. A capa podia ser usada como colchão se a pessoa dormia ao relento ou até mesmo como teliz ou como tapete para dar boas-vindas³⁶⁶. Assim o homem assaltado teve suas roupas tiradas e depois foi ferido. A capa e a túnica foram tiradas e o homem ficou despido e ensanguentado à beira da estrada. Os seus ferimentos estavam em contato direto com o chão.

3.3.3 O sacerdote

A próxima cena é a de um sacerdote que passava pelo caminho na mesma direção. A evidência de que o sentido é o mesmo está na palavra “descia”. Mas ao

³⁵⁹ Cf. Anexo III com imagem de um caminho entre Jerusalém e Jericó.

³⁶⁰ Cf. Anexo V e VI com imagens de cavernas entre o percurso das duas cidades.

³⁶¹ BAILEY, 1995, p. 85.

³⁶² περιέπεσεν, períepesen.

³⁶³ O termo usado é ἐκδύσαστες – ekdusantes – (de ἐκδύω [ekdúō] que significa despir, o contrário de ἐνδύω [endúō] que é vestir) é também utilizado acerca de Jesus: “tiraram a roupa dele e o vestiram com um manto de escarlate” (Mt 27.28) (LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Trad. Vilson Scholz. Sociedade Bíblica do Brasil: Barueri – SP, 2013, p. 469.)

³⁶⁴ DANIEL-ROPS, 2008, p. 245.

³⁶⁵ Ex 22.26; Dt 24.12.

³⁶⁶ DANIEL-ROPS, 2008, p. 245.

ver o homem, ele foi para o outro lado e continuou a viagem. Que o sacerdote ia para Jericó e vinha de Jerusalém também não é estranho, pois em Jerusalém ficava o templo, local de exercício da sua atividade sacerdotal. E, segundo Flávio Josefo³⁶⁷, metade das 24 ordens sacerdotais mencionadas em 1 Crônicas 24.1-9 morava em Jericó. Esse, portanto, era um provável lugar de morada do sacerdote viajante, visto que não precisava trabalhar todos os dias no templo, pois havia organizações em turnos. E, apesar de ser completamente razoável que o sacerdote viajasse em um animal³⁶⁸, dada a sua condição financeira, por ocupar socialmente o maior cargo no templo em Jerusalém, podia, assim, dar socorro ao homem, levando-o para algum lugar; não o fez, mas continua a viagem deixando o homem quase morto.

A atitude da maior autoridade religiosa em Israel, provavelmente, encontrava-se estritamente atrelada às regras de purificação da lei³⁶⁹. Veja:

Dirige-te aos sacerdotes, filhos de Arão; tu lhes dirás: Que um sacerdote não se torne impuro por um defunto na sua parentela, exceto por um próximo, da mesma carne que ele: sua mãe, seu pai, seu filho, sua filha, seu irmão [...]. (Levítico 21. 1,2, TEB).

Se o homem estivesse morto, o sacerdote ficaria impuro caso tocasse nele. *Teria sido a correlação das regras com a situação que não o deixaram parar para ajudar o quase morto?* Além do que, segundo o texto de Sirácida (texto que era provavelmente conhecido por ele), era necessário saber quem estava sendo ajudado. Não se podia correr o risco de ajudar um ímpio.

Bailey³⁷⁰ fala da dificuldade que se teria para identificar se esse viajante era mesmo um próximo, um judeu ou não. Afinal, não podia falar (por estar quase morto) para que se identificasse se era mesmo um próximo ou não. Além disso, suas roupas, que também poderiam identificá-lo, tinham sido roubadas. Ele fora despojado. Mas essa omissão da nacionalidade do viajante ferido parece ser mesmo intencional.

Todos os outros personagens da parábola são identificados, menos esse. O que leva a supor, pelo contexto da parábola, que essa omissão tenha sido proposital para indicar que não importava quem precisava de ajuda. Parece que saber se ele era judeu ou não, não deveria ser critério preliminar para ajudá-lo ou não. A

³⁶⁷ JOSEFO apud SNODGRASS, 2011, p. 486.

³⁶⁸ BAILEY, 1995, p. 86.

³⁶⁹ Lv 21.1,2.

³⁷⁰ BAILEY, 1995, p. 88.

nacionalidade do viajante não foi identificada. Ele também não tinha roupas³⁷¹ que pudesse ajudar na identificação, pois havia sido despojado, mas o que é importante é o fato de que ele precisa de ajuda.

Nesse ponto há outro dialogismo. O sacerdote da parábola conhecia a lei que o impedia de tocar em mortos e sabia que precisava primeiramente saber se o necessitado era um *próximo* ou não, justo ou ímpio, antes de ajudá-lo. Esses textos também não são mencionados na parábola. Mas o sacerdote os conhecia, pois faziam parte da sua Bíblia, e estava dialogando com eles no momento em que passava pelo ferido na estrada. Aqui existe uma demonstração de como os outros discursos não apenas interferem no nosso discurso, mas interferem também em nossa conduta. Além dessa hipótese, é também provável que o sacerdote estivesse com medo e não quisesse arriscar sua segurança e integridade.

3.3.4 O levita

Semelhantemente, também, um levita³⁷² vinha na mesma direção do sacerdote. E, enquanto passava, ao ver o homem, chegou mais próximo que o sacerdote, porém não fez mais que seu antecessor. Chegou ao lugar onde ele estava e, ao vê-lo, também foi para o outro lado. Se o sacerdote está limitado por suas leis de purificação e pela recomendação de não ajudar um ímpio, já o levita tinha mais liberdade de ação. Ao levita era exigida observação da pureza ritual apenas no curso das suas atividades litúrgicas³⁷³.

O fato de seu superior, o sacerdote, haver passado e também não ter feito nada não pode ter sido motivo para que o levita se escusasse? A isso, Bailey³⁷⁴ acrescenta que, por ser de classe social mais baixa que a de seu superior, o levita podia estar a pé. Se isso é verdade, ele poderia ter ajudado e prestado pelo menos os primeiros socorros, ainda que não pudesse carregar o ferido em seus ombros.

Como dito no capítulo anterior, sobre os gêneros do discurso, quando se inicia um gênero as pessoas automaticamente identificam-no e começam a criar

³⁷¹ Pois pela roupa poderia se identificar a origem.

³⁷² O termo levita era inicialmente utilizado para se referir aos descendentes de Levi, um dos descendentes de Jacó (Gn 29.34). Posteriormente os levitas foram encarregados de certas funcionalidades do culto e com o serviço ritual e administrativo do templo em auxílio aos sacerdotes (Nm 1.50).

³⁷³ JEREMIAS apud BAILEY, p. 90.

³⁷⁴ BAILEY, 1995, p. 90.

expectativas em relação a ele. Em relação à parábola, e sabendo que esse gênero tem, geralmente, uma narrativa progressiva com elementos cotidianos até um determinado clímax, no qual ocorre uma virada, o ouvinte poderia logicamente deduzir qual seria o próximo personagem da sequência.

Para Jeremias³⁷⁵, de acordo com a divisão em três pontos da “narrativa popular, os ouvintes agora esperariam que a sequência continuasse (sacerdote, levita, e agora um leigo judeu)”. Se assim fosse, a parábola teria um clímax anticlerical, pois os líderes religiosos de Judá não fizeram nada, mas um simples religioso judeu fez. Mas não é esse o clímax e a parábola tem seu clímax mais inesperado ainda. Esse clímax é muito comum nas parábolas, mas não se pode dizer que toda parábola o conterá. Trata-se de uma das características relativamente estáveis, como apresentado no capítulo anterior.

Para aumentar a surpresa, enfatizar o poder de persuasão e forçar a reação do ouvinte, Jesus quebra a sequência lógica provavelmente esperada. Ao colocar um samaritano na sequência, Jesus quebra a estrutura lógica de raciocínio e de expectativa do doutor para reforçar o ensinamento.

3.3.5 O samaritano e a misericórdia praticada

Ao passo que o levita chegou mais próximo que o sacerdote, mas não lhe ultrapassou em ação, o samaritano que estava em viagem chegou mais próximo que os dois anteriores e lhes ultrapassou no exercício da misericórdia. A parábola informa que, ao vê-lo, se compadeceu, então aproxima-se e inicia uma série de ações (atou-lhe os ferimentos, derramando neles azeite e vinho e, colocando-o sobre seu próprio animal, conduziu-o para uma hospedaria e cuidou dele). Além disso, desfez-se de dois denários³⁷⁶ e pagou ao hospedeiro prometendo retornar e pagar o acréscimo, caso houvesse.

Numa relação inversa a todos os outros personagens anteriores, o samaritano fez tudo o que os outros (sacerdote e levita) **poderiam ter feito**, mas não fizeram (ajudar, socorrer). E, fez o oposto ao que os ladrões **não poderiam ter feito**, mas

³⁷⁵ JEREMIAS, 2007, p. 203.

³⁷⁶ Segundo Jeremias (2007, p 203) o sustento alimentar de um dia correspondia a uma duodécima parte de um denário. Ou seja, em se tratando apenas da alimentação, esse valor teria coberto 12 dias de alimentação, porém se considerarmos as despesas da hospedagem talvez essa quantidade de dias diminuísse.

fizeram (roubar e ferir). Para compreensão completa desse clímax, é importante lembrar que os gêneros são histórica e socialmente situados.

A parábola, geralmente, contém elementos cotidianos conhecidos dos seus ouvintes, mas esses elementos são organizados de tal forma a proporcionar um clímax e uma virada surpresa. Para isso, se faz necessário tentar ouvir a parábola como os ouvintes a ouviram. Aqui há um elemento que pode aproximar o ouvinte moderno do ouvinte original. É a situação extremamente complicada de relacionamento entre judeus e samaritanos.

Os problemas entre os judeus e os samaritanos estão largamente situados historicamente. O historiador Flávio Josefo³⁷⁷ cita vários exemplos que mostram a hostilidade que esses irmãos foram desenvolvendo. A hostilidade entre samaritanos e judeus era marcada por algumas situações.

Primeira, quando os judeus voltaram do exílio babilônico³⁷⁸ e começaram a reconstrução do templo, os samaritanos tentaram ajudar os judeus na reconstrução³⁷⁹, mas os judeus não aceitaram a ajuda, pois consideravam os samaritanos impuros. Assim, segundo o relato judaico, os samaritanos se opuseram várias vezes e de várias maneiras à reconstrução³⁸⁰.

Além disso, Josefo³⁸¹ cita que, na época de Alexandre, o Grande, os judeus e os samaritanos entraram em disputa a respeito do local para onde os sacrifícios deveriam ser enviados: o monte Gerizim³⁸² ou o templo de Jerusalém. Na época de Antíoco Epifânio, quando os judeus se opuseram a ele, os samaritanos, por sua vez, negaram ter boas relações com os judeus e reconsagraram o seu templo a Zeus, o que os judeus repudiaram³⁸³.

Também se menciona que no segundo século antes de Cristo, João Hircano sitiou Samaria e destruiu completamente sua cidade, pois os judeus os odiavam. A situação entre eles piorou nos anos 6 e 7 d.C., segundo Jeremias³⁸⁴, quando em uma festa da Páscoa, pela meia noite, os samaritanos tornaram a praça do templo impura, esparramando ossos humanos, pois o ódio deles era irreconciliável.

³⁷⁷ JOSEFO, 2004, Livro XI, capítulo 2.

³⁷⁸ Em provavelmente 539 a.C.

³⁷⁹ Ed 4.1-5

³⁸⁰ Ne 2.10,19; 4.1-2, 7-9.

³⁸¹ JOSEFO, 2004, Livro XI, capítulo 8.

³⁸² Pois, visto que, os judeus não permitiram aos samaritanos adorar junto com eles, os samaritanos providenciaram outro local de realização de sacrifícios, em Gerizim.

³⁸³ JOSEFO, 2004, Livro XI, capítulo 8.

³⁸⁴ JEREMIAS, 2007, p.203.

Bailey³⁸⁵ acredita que seria mais fácil para os ouvintes da parábola se um judeu agisse com misericórdia para com um samaritano. Porém, mesmo isso seria inimaginável visto que, em alguns textos (como já citado), era proibido ajudar um ímpio (e era assim que os samaritanos eram considerados pelos judeus). Veja um trecho do texto Sirácida³⁸⁶, o qual foi produzido por um judeu³⁸⁷: “Há duas nações que a minha alma detesta, e a *terceira nem é nação*: os que se estabelecem na montanha de Seir, os filisteus, e o povo tolo *que habita em Siquém*”³⁸⁸.³⁸⁹ Lembremos que a terceira nação, a mais detestada (o povo que habita em Siquém) é a dos samaritanos. De qualquer forma, mais difícil ainda é saber que, nessa parábola, o herói que exerce misericórdia para um provável judeu é um samaritano.

Ao término da história, depois de contar como o samaritano não apenas cuidou do homem, mas também despojou-se de seus bens para manter o cuidado do ferido, Jesus devolve a pergunta: “Qual destes três, a teu ver, parece ter sido o próximo do homem que caiu entre os ladrões?”. O doutor da lei nem mesmo pronunciou o nome “samaritano”, mas não podia negar que tivera sido ele o mais próximo, então disse: “o que exerceu misericórdia para com ele”. Por isso foi novamente desafiado tal como no final do primeiro diálogo: “vai e faz o mesmo”.

No primeiro momento do diálogo, Jesus havia dito “faze isto e viverás”. O primeiro verbo (fazer) está no presente do imperativo ativo, indicando que essa ação deveria ser contínua³⁹⁰ e o segundo está no indicativo que denota uma ação contínua. Já ao final do segundo diálogo, aparecem dois verbos no presente do imperativo. O primeiro verbo, provavelmente, encerra o diálogo (vai, ou começa indo [com ideia progressiva ou contínua]) e o segundo, “faze” o mesmo, propõe um desafio que também é contínuo. Ou seja, o diálogo deve ser encerrado, o intérprete deve começar a ir e a exercer a misericórdia com os oprimidos, feridos, aflitos e necessitados, independente de raça, cor, gênero, religião ou posição social.

³⁸⁵ BAILEY, 1995, p. 92.

³⁸⁶ Também chamado de Eclesiástico.

³⁸⁷ Por Jesus, filho de Sirac, filho de Eleazar, de Jerusalém (Sirácida 50.27). Não confundir com Jesus dos evangelhos.

³⁸⁸ Localizada na região de Samaria.

³⁸⁹ Sirácida 50.25-26, TEB, 1995, itálicos meus.

³⁹⁰ O imperativo grego com o presente enfatiza que se trata de um “comando de uma ação como um processo contínuo” (WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: Uma Sintaxe Exegética do Novo Testamento*. 1ª. Ed. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009, p. 485).

4 SÍNTESE DA MENSAGEM SOCIOLÓGICA

A mensagem sociológica que foi extraída desse texto exige uma atualização para alcançar seu objetivo principal. O próprio método sociológico de leitura da Bíblia ultrapassa a análise sociológica meramente histórica dos fatos já ocorridos como um fim em si mesmo. O último passo de qualquer metodologia de estudo bíblico deve ser a atualização da mensagem. Com o método sociológico de leitura da Bíblia não é diferente, pois seu principal objetivo é transformar a realidade atual.

A parábola do Bom Samaritano terá nesse ponto atualização em temáticas. O *primeiro* tema será sobre a pergunta do doutor da lei sobre a vida eterna. O *segundo* trata da resposta dada por Jesus sobre a práxis cristã. O *terceiro* tema é a situação social que gera injustiça social e reflete numa luta de classes na qual os que têm menos querem tomar (assaltar) dos que tem mais. No *quarto* aspecto tratar-se-á da posição religiosa, eclesiástica em relação à situação social. O quinto tema apresenta as barreiras que se impõem como limites para a prática da compaixão. Esse item mostram as fronteiras que serviram de impedimento para o sacerdote e o levita exercerem o amor. Esse tema já remete ao *sexto* assunto, que é atitude exemplar do samaritano como modelo para a prática cristã do amor que ultrapassa todas as fronteiras no exercício da compaixão. O *sétimo* aspecto que merece atenção é sobre a prática cristã da solidariedade a partir do modelo de cuidado praticado pelo samaritano. O *oitavo* tema trata da responsabilidade dos discípulos de Jesus na cura das feridas humanas. O *nono* tópico trata da parceria cristã para a prática da solidariedade fundamentada na parceria que o samaritano fez com o dono da hospedaria. E, por último é apresentado o desafio de Jesus para que sejamos o próximo em vez de gastar tempo procurando nosso próximo.

4.1 A busca da vida eterna

A busca da vida eterna seria realmente legítima se realmente fosse essa a intenção do doutor da lei. Mas Lucas deixa claro que o doutor da lei se levantou para testar Jesus. Segundo D. A. Carson³⁹¹, o evangelista Lucas também apresentou um

³⁹¹ CARSON, D. A. *O Bom Samaritano – Lc 10.25-37*. 25ª Conferência para Pastores e Líderes. Justificação pela Fé. São Paulo, Editora Fiel, Outubro de 2009. Palestra ministrada aos participantes da conferência.

erro contido na pergunta realizada pelo doutor da lei: o que farei para herdar? Segundo Carson³⁹², não se herda nada por meio do fazer e sim por meio do ser. É necessário ser parte da família para herdar algo da família, pois a herança não é pagamento por algum serviço prestado. Ele acrescenta que sempre que, nos evangelhos, alguma pergunta é feita com pressupostos errados, Jesus devolve a pergunta. Isso parece ser o que acontece aqui, pois Jesus não formula uma resposta, mas devolve a pergunta para o doutor da lei demonstrar sua confissão de fé e a sua interpretação dela.

A confissão de fé do doutor da lei demonstra que segundo sua teologia o homem realmente consegue cumprir toda a lei para alcançar a vida eterna. A pergunta a ser feita nesse ponto é se realmente Jesus concorda com essa forma de crer quando responde: *Respondeste corretamente. Faze isto e viverás.*

4.1.1 A Justiça do homem e a Justiça de Deus

Se Jesus concordou com o doutor da lei não estaria ele ensinando uma justiça através das obras? Estaria Jesus concordando que o doutor da lei podia herdar a vida eterna através da prática da lei? Ademais além de Lucas mostrar que o intuito do homem era testar Jesus na primeira pergunta, também mostrou que ele queria se auto justificar quando efetua a segunda pergunta (quem é o meu próximo?).

Enquanto no Antigo Testamento o herdar está vinculado à questão da terra, no Novo Testamento ele aparece associado ao Reino de Deus, o qual abrange tudo: a vida eterna³⁹³, a salvação³⁹⁴, a ordem imperecível, uma herança imperecível, a bênção, as promessas³⁹⁵. O verbo *herdar*³⁹⁶ utilizado no texto em análise significa “receber algo de grande valor, que não se faz por merecer – receber, ganhar a posse de”³⁹⁷ ou “receber de presente um benefício que era de uma pessoa que já morreu, geralmente pai ou mãe”³⁹⁸. Esse verbo é utilizado no Novo Testamento no

³⁹² CARSON, 2009.

³⁹³ Mt 19. 29; Lc 18.18; Tt 3.7.

³⁹⁴ Hb 1.14.

³⁹⁵ EICHLER, J. *Herança, Sorte, Porção (a)*. In: BROWN, Colin & COENEN Lothar. (orgs.). Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. (1 vol) São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 960.

³⁹⁶ κληρονομέω, *klēronomeō*

³⁹⁷ LOUW, 2013, p. 510.

³⁹⁸ LOUW; NIDA, 2013, p. 511.

sermão da montanha acerca dos humildes, pois “eles herdarão a terra”³⁹⁹. Também é utilizado em Tiago 2.5: “Ouvi, meus amados irmãos. Não escolheu Deus os que para o mundo são pobres, para serem ricos em fé e herdeiros do reino que ele prometeu aos que o amam?”

Porém uma das passagens mais reveladoras sobre o herdar da vida eterna no Reino de Deus é o seguinte texto de Paulo:

Quando, porém, se manifestou a benignidade de Deus, nosso Salvador, e o seu amor para com todos, **não por obras de justiça praticadas por nós**, mas **segundo sua misericórdia**, ele nos salvou mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo, que ele derramou sobre nós ricamente, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador, **a fim de que, justificados por graça**, nos tornemos **seus herdeiros**, segundo a esperança **da vida eterna**⁴⁰⁰.

O texto acima é revelador, pois mostra um reflexo da Teologia do Novo Testamento quanto à herança da vida eterna. Ela é alcançada pela manifestação da bondade e justiça de Deus, não por obras de justiça praticadas por nós. Nesse aspecto não se anula a práxis cristã, mas apenas revela que ela deve ser praticada não para alcançar a herança do Reino de Deus, mas porque já se alcançou essa herança e a sua prática testifica acerca de quem realmente faz parte da família do Reino.

Nesse aspecto, se a pergunta do doutor da lei começou com uma ironia, pois ele se levantou⁴⁰¹ para testar Jesus, então Jesus provavelmente devolve no mesmo tom de ironia conforme paráfrase a seguir: bem, se tu acreditas que pode guardar toda a lei, “amar a Deus de todo o coração, de toda a sua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento e ao teu próximo como a ti mesmo”, então continue tentando, faze isso e viverás. Ademais num certo sentido, se realmente alcançares esse padrão de salvação tu alcançarás a vida eterna.

Será que era mesmo esse o meio de salvação planejado por Deus no Antigo Testamento? Alcançar a vida eterna através da prática da Lei? Era esse o real propósito da lei? Ou será que seu objetivo era mostrar ao homem, como por um espelho, a grandeza da sua imperfeição para que através dessa triste imagem o homem se humilhasse e pudesse alcançar a justiça de Deus mediante a fé? Essa

³⁹⁹ Mt 5.5.

⁴⁰⁰ Tt 3. 4-7, ARA, negrito meu.

⁴⁰¹ Segundo D. A Carson (2009), isso foi uma tentativa de mascarar a sua hipocrisia.

última pergunta parece ser a opção que mais se adapta à Teologia do Novo Testamento.

Assim, talvez a leitura do doutor da lei estivesse correta, mas sua interpretação estava duplamente errada. Primeiro porque acreditava no propósito literal da lei e não no seu espírito. Pensava que podia cumprir literal e integralmente a lei e herdar a vida eterna. Segundo, porque, mesmo acreditando assim, estava convicto de que ele estava completamente justificado e íntegro em sua conduta, por isso ele “querendo justificar a si mesmo” inicia a segunda pergunta “quem é o meu próximo?”. Pelo que Jesus trata de lhe mostrar no segundo momento do diálogo o quanto ele estava enganado e, conseqüentemente, muito longe do Reino de Deus, pois sua autojustiça era trapa de imundície.

A citação que o doutor da lei fez da lei está realmente correta. Amar a Deus e ao próximo são os dois fundamentos sobre os quais repousam toda a lei. O que está errado não é a citação, mas provavelmente o seu “pensar,” a sua interpretação e sua “atitude” com relação à lei. A lei deveria ser para o doutor da lei um parâmetro da vontade de Deus. Um alvo a ser alcançado, mas ao mesmo tempo deveria ser encarado como um parâmetro altíssimo rumo ao qual o homem deveria sempre andar buscando agradar a Deus.

Essa meta inalcançável de perfeição ou de justiça completa deveria tornar o ser humano humilde o bastante para que ele dependesse da graça divina e pudesse alcançar a justiça de Deus por meio da fé. Não é, porém, dessa forma que o ser humano encara o cumprimento da lei. Ele estava convicto de que cumpria toda a lei e essa convicção o tornava ainda mais orgulhoso e distante da justiça de Deus. Afinal, o primeiro passo para alcançar a justiça de Deus é o reconhecimento da falta de merecimento do ser humano.

4.2 Por uma teologia prática

Como já foi explanado, a teologia da época discutia amplamente vários assuntos, em especial a questão do próximo. Mas, especialmente no caso do doutor da lei, parece que essa discussão sobre o próximo sempre chegava à conclusão que justificava suas práticas e seus interesses. Era conveniente pensar no próximo apenas como um familiar ou compatriota. Além disso, parece que discutiam muito sobre a teoria e as interpretações dos textos e, talvez, pouco sobre a prática.

Enquanto esgotavam as forças discutindo sobre o próximo, deixavam de ser o próximo.

Os teólogos hodiernos (que na época de Jesus eram chamados de doutores da lei), algumas vezes, parecem gastar forças discutindo questões triviais enquanto existe uma questão fundamental. Enquanto se gasta esforços discutindo sobre quem é o próximo se perde energia para “o fazer” e para “ser” o próximo de alguém. Não se pretende desmerecer o pensar ou o discutir teológico, mas é que as perguntas devem se preocupar, primordialmente com a questão principal, especialmente no fazer teológico.

Segundo Joachim Jeremias⁴⁰², Jesus inverteu a pergunta do doutor da lei, o qual se preocupava com o objeto do amor (quem deveria tratar como o próximo?) para destacar o sujeito do amor (quem agiu como o próximo?). E, enquanto o doutor da lei tentava identificar o limite do seu amor, Jesus o fez repensar teológica e praticamente para perceber, através da parábola, que não deve haver barreiras nem limites para o amor, para o fazer-cristão.

Isso vale para a teologia e seu processo educacional. Mas é que, segundo Paulo Freire, “pensar certo é fazer certo”⁴⁰³. Um não deve ser separado do outro. “Quem pensa certo está cansado de saber que as palavras a que falta corporeidade do exemplo pouco ou quase nada valem”⁴⁰⁴. Paulo Freire⁴⁰⁵, pensando sobre a reformulação do educador, fala de uma nova atitude quanto ao que ensina e acredita. Para ele “o momento fundamental é o da reflexão crítica sobre a prática”⁴⁰⁶.

Não foi o que Jesus fez ao ensinar (dialogando com o doutor da lei) por meio de uma confrontação crítica da prática da lei quanto à questão do amor a Deus e ao próximo? Freire diz⁴⁰⁷ que é só pensando criticamente a prática de hoje que é possível melhorar a prática de amanhã. E até o “discurso teórico, que é necessário à reflexão crítica, tem de ser de tal modo tão concreto que quase se confunda com a prática”⁴⁰⁸. Parece que para Jesus não existe o “quase se confunda com a prática”, mas o discurso teórico tem de realmente se materializar na prática.

⁴⁰² JEREMIAS, 2007, p. 203.

⁴⁰³ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 31. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005, p. 16.

⁴⁰⁴ FREIRE, 2005, p. 16.

⁴⁰⁵ FREIRE, 2005, p. 16.

⁴⁰⁶ FREIRE, 2005, p. 18.

⁴⁰⁷ FREIRE, 2005, p. 18.

⁴⁰⁸ FREIRE, 2005, p. 18.

De acordo com J. C. Ryle⁴⁰⁹, a lição da parábola do bom samaritano é clara e inconfundível. Para ele, o amor cristão não pode ser apenas em palavras e lábios, em atos e em verdade. Seu amor deve ser prático, um amor que envolve renúncia e sacrifício, tanto em dinheiro quanto em tempo e atividades árduas. Essa não é uma prática reconhecida pela lógica do mundo. Porém demonstrar esse amor significa seguir os passos de Cristo e transformar em prática o ensino da parábola.

Ao final da primeira pergunta e resposta do doutor da lei, Jesus o desafiou para a prática do amor a Deus e ao próximo. Nesse ponto está um aspecto importantíssimo enfatizado por Jesus que é a práxis cristã. A teologia do doutor da lei precisava se concretizar. A confissão era ortodoxa, ou seja, estava correta, mas precisava se transformar em ortopraxia. O reformador Lutero “não poupou críticas à teologia especulativa de Aristóteles e de Tomás de Aquino”. Ele disse que “Teologia como ciência especulativa é simplesmente vã”. E acrescentou: “a verdadeira teologia é prática”. Lothar Carlos Hoch escreve que toda a teologia que tem Jesus como centro deve ser obrigatoriamente prática, por resultar do seguimento da cruz⁴¹⁰. Ele acrescenta que:

A fé cristã não se limita à contemplação ou ato de assentir a um sistema de verdades (...), mas consiste em se envolver com Jesus, sua palavra e ação e em segui-lo em sua trajetória de cruz e sofrimento. Toda teologia é essencialmente teologia da cruz. E como tal só pode ser teologia prática.⁴¹¹

Nesse aspecto entende-se que toda a prática de Jesus refletia sua teologia, ao passo que toda a sua teologia era eminentemente prática. A teologia do doutor da lei estava distante da vida comum do povo, motivo pelo qual Jesus o desafia a amar o próximo como a ele mesmo (na prática). O exemplo do sacerdote e do levita mostrava como a teologia e os teólogos (sistema religioso em geral) da época de Cristo estavam dissociados da prática. O local que Lucas escolheu para colocar essa parábola em seu livro foi exatamente no percurso que Jesus fazia para Jerusalém, rumo a cruz. É, pois, no caminho da cruz que a teologia se torna prática, eficaz. Assim toda a teologia cristã sem a centralidade da cruz e do exemplo de Cristo é árida e, portanto inútil e ineficaz.

⁴⁰⁹ RYLE, 2002, p. 182.

⁴¹⁰ HOCH, Lothar Carlos. *O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica*. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.); HOCH, Lothar Carlos; VOLKMANN, Martin; KIRST, Nelson; ROSE, Michael; ZWETSCH, Roberto E.; WACHS, Manfredo Carlos. *Teologia prática no contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo, SP: ASTE, 2005, p. 24.

⁴¹¹ HOCH, 2005, p. 24.

Por isso, a igreja deve ter uma teologia comprometida com a prática. E segundo Lothar Carlos Hoch⁴¹², a teologia prática só cumpre seu papel se estiver sintonizada com as necessidades e os anseios do mundo de hoje. A teologia que não se destina à transformação do mundo e da própria igreja perde sua vinculação com o evangelho transformador e questionador de Jesus Cristo. **Pois é do lado de fora dos muros do templo, nas ruas e nas estradas que o doutor da lei, o sacerdote, o levita e a igreja atual devem provar a eficácia da sua teologia.**

4.3 Os assaltantes da estrada

Enquanto na sociedade da Palestina havia um nítido conflito social causado entre a elite dominante e o povo oprimido, na sociedade moderna, especialmente na América Latina se vê várias semelhanças. É claro que hoje temos outro sistema econômico, o capitalismo em muitas partes, mas não menos cruel que o da época de Jesus. Não era somente a paz que o sistema de opressão romana tirava dos camponeses da Palestina, mas era principalmente a terra, o pão e a dignidade.

Os trabalhadores do campo tinham que produzir o excedente para pagar as pesadas cargas tributárias. Se não fizessem isso perdiam suas posses, sua terra, e se ainda não conseguissem sanar a dívida, a esposa e os filhos seriam dados como escravos e, por último, até o próprio camponês era submetido ao trabalho escravo. Roma produzia os seus próprios bandidos sociais.

Com essa expressão não se pretende dizer que Roma implantava o mal no coração de alguém. Afinal teologicamente isso não é correto. Mas socialmente ela produzia a situação na qual os seus oprimidos e excluídos acabavam na miséria. E os que não queriam se submeter à escravidão se juntavam aos bandidos sociais nas estradas.

Essa descrição acima se parece com realidade atual na América Latina, especialmente no Brasil, apesar de ser uma descrição da Palestina de 2000 anos atrás. Resulta para os miseráveis, pobres e classe média a maior parte da dívida e despesa pública do País. O pobre não paga o tributo sobre o alimento proporcionalmente ao seu salário. Mas o que o pobre paga de tributação na compra

⁴¹² HOCH, 2005, p. 33.

dos elementos de subsistência é a mesma soma tributária paga pelo rico na compra dos mesmos elementos.

Num certo aspecto, é possível afirmar que o Estado produz os seus assaltantes para depois puni-los. Não se pretende com isso justificar os que se escondem nos becos, ruas e estradas para assaltar, mas apenas mostrar que o princípio de opressão social é também responsável pelo que dele resulta.

É nesse cenário de muito banditismo social que apareceu Jesus com sua mensagem de esperança. Afinal foi entre dois bandidos que Jesus foi também crucificado. E mesmo ali, crucificado, Jesus não deixou de inspirar esperança ao bandido que aceitou e acreditou na mensagem que escreveram acima de sua cabeça (Este é Jesus, O Rei dos Judeus). Um dos bandidos acreditou que se ele era Rei, então tinha um reino. E pediu: Jesus, lembra-te de mim quando vieres no teu reino⁴¹³. Jesus não perdeu tempo para anunciar esperança e disse: Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso⁴¹⁴.

Esse é o modelo para o papel da igreja. Enquanto Jesus andou aqui não cessou de anunciar a mensagem de esperança nas estradas. Até no seu grupo, tentou até o fim, ganhar um ladrão para o Reino⁴¹⁵. A mensagem cristã é a mensagem da cruz, e dessa cruz emana uma mensagem de esperança para os que estão morrendo ao seu lado. A mensagem da cruz rompe com a aspiração social que deseja exclusão e morte para o assaltante, ela lhe apregoa possibilidade de mudança.

4.4 Os assaltantes do templo

Mas não era apenas Roma a responsável pelo sistema de opressão. Imagine quanto custaria hoje a folha de pagamento de uma empresa privada ou de um órgão público (um banco) com no mínimo 16.800 funcionários. Além da dívida com a folha de pagamento imagine todas as despesas fixas e eventuais desse órgão. Toda essa despesa era paga pelos judeus, especialmente os pobres da Palestina. As obrigações com o templo juntamente com tributação romana eram responsáveis por levar, às vezes, mais de 40 por cento da renda do camponês.

⁴¹³ Lc 23. 42, RA.

⁴¹⁴ Lc 23. 43, RA.

⁴¹⁵ Jo 12. 6. João informa que Judas, o discípulo era ladrão. Mas Jesus amou a todos até o fim.

As doações eram tantas que além de sustentar toda a máquina religiosa, ainda sobrava para realizar investimentos de infraestrutura urbana em Jerusalém. Esse lucro deveria ser revertido em auxílio para os pobres, miseráveis, enfim os necessitados. Mas não era assim que funcionava. No relato da parábola do bom samaritano o sacerdote não usou seu tempo nem seus bens para o cuidado do ferido na estrada. Era, talvez, alguém que tivesse ido a Jerusalém e que, como judeu, segundo se supõe, em algum momento também tivesse ajudado a bancar a máquina religiosa com seus sacerdotes e levitas.

Porém na situação de necessidade do viajante nem o sacerdote nem o levita ajudam. Mas só um samaritano, alguém de fora do sistema religioso, é que doa a si e o que possui, o seu vinho, o seu óleo, a sua capa, o seu animal e ainda paga os seus cuidados por um bom tempo. A má fama do templo e do sistema sacerdotal não era apenas da época de Jesus, mas datava de tempos antes. Veja o que o Senhor disse ao profeta Jeremias:

Palavra que da parte do Senhor foi dita a Jeremias: Põe-te à porta da Casa do Senhor, e proclama ali esta palavra, e dize: Ouvi a palavra do Senhor, todos de Judá, vós, os que entrais por estas portas, para adorardes ao Senhor (...) Emendai os vossos caminhos (...) Mas, se deveras emendardes os vossos caminhos e as vossas obras, se deveras praticardes a justiça, cada um com o seu próximo; se não oprimirdes o estrangeiro, e o órfão, e a viúva, eu vos farei habitar neste lugar (...) Eis que vós confiais em palavras falsas, que para nada vos aproveitam. Que é isso? Furtais e matais, cometeis adultério e jurais falsamente, queimais incenso a Baal e andais após outros deuses que não conheceis, e depois vindes, e vos pondeis diante de mim nesta casa que se chama pelo meu nome, e dizeis: Estamos salvos; **Será esta casa que se chama pelo meu nome um covil de salteadores aos vossos olhos?**⁴¹⁶

Era nas estradas de Israel, especialmente dos desertos de Judá, que havia covil para esconderijo dos ladrões. Mas foi em Jerusalém, no templo, que Jesus entrou e disse “Está escrito: A minha casa será casa de oração. **Mas vós a transformastes em covil de salteadores**”⁴¹⁷. Não era nas covas naturais nas entranhas das montanhas que estavam os piores salteadores, era no interior do templo luxuoso, cheio de ouro e pedras de mármore, o qual fora construído com recurso e exploração do povo, que estavam os salteadores mais abastados.

⁴¹⁶ Jr 7.1-11, RA, negrito meu.

⁴¹⁷ Lc 19.46, RA, negrito meu.

O profeta Ezequiel usando uma linguagem pastoril para falar dos líderes de Israel escreveu a seguinte palavra do Senhor:

Assim diz o Senhor Deus: Ai dos pastores de Israel que se apascentam a si mesmos! Não apascentarão os pastores as ovelhas? **Comeis a gordura, vestis-vos da lã e degolais o cevado; mas não apascentais as ovelhas. A fraca não fortaleceste, a doente não curastes, a quebrada não ligastes, a desgarrada não tornastes a trazer e a perdida não buscastes; mas dominais sobre elas com rigor e dureza** (...) As minhas ovelhas andam desgarradas por todos os montes e por todo elevado outeiro; as minhas ovelhas andam espalhadas por toda a terra, sem haver quem as procure ou quem as busque⁴¹⁸.

Apesar de ser um texto de época anterior à de Jesus, ele reflete com propriedade a situação do sistema sacerdotal e religioso em geral da época de Jesus e da nossa época. Os líderes foram capazes de comer da gordura das ovelhas (a sua produção, economia, dízimos, ofertas) e de se vestir da lã dessas ovelhas, mas quando encontrou uma delas caída, doente, quebrada, desgarrada, não tiveram vontade, nem paixão, nem coragem para curá-la.

O samaritano era um exemplo, na história de Jesus, para o seu tempo e é também um exemplo para a modernidade. Enquanto o sistema religioso se junta ao sistema político de seu tempo para oprimir, extorquir e depois abandonar a ovelha ferida nas montanhas – nas estradas, nas cidades, nas ruas, nos becos, nas favelas –, Jesus apresenta um exemplo que deve ser seguido. O padrão de Jesus rompe com o preconceito e o paradigma do sistema social de opressão para apresentar a mensagem libertadora do evangelho da cruz.

4.5 As fronteiras que limitam a prática do amor

Mas o que de fato impediu os religiosos (sacerdote e levita) de praticarem o amor altruísta como foi realizado pelo samaritano? Certamente o sacerdote e o levita estavam fundamentados em motivos que tanto os impedia de ajudar como, também, os convenciam de sua religiosidade fazendo-os descerem para suas casas sentindo-se justificados.

⁴¹⁸ Ez 34.2-6.

4.5.1 A fronteira do egoísmo

Já foi apresentado (item 3.3.3) que segundo Flávio Josefo⁴¹⁹ muitos sacerdotes moravam em Jericó e só iam a Jerusalém para suas atividades sacerdotais que duravam, por causa das escalas das ordens sacerdotais, cerca de duas semanas. Partindo da hipótese de que o sacerdote da parábola voltava da sua atividade sacerdotal no templo de Jerusalém e que ele estava longe de seu conforto em Jericó há pelo menos duas semanas, é razoável supor que o sacerdote estava ansioso por chegar à sua casa. A viagem entre Jerusalém e Jericó durava cerca de um dia⁴²⁰. Logo, se o sacerdote tivesse que parar por um bom tempo, se atrasaria e não chegaria no mesmo dia em sua casa, visto que quando a noite chegasse ele não poderia mais continuar e teria que se hospedar em uma pousada (como o fez o samaritano) em vez de ter que dormir em sua casa. Afinal, sua família já o aguardava e, atrasar pelo menos um dia, seria algo que, provavelmente, o sacerdote não desejaria.

Está claro que se houve esse pensamento, o que não é improvável, houve também uma expressa violação do princípio de *amar ao próximo como a si mesmo*. O amor ao próximo como a ele mesmo significava ter de admitir que o outro tinha tanta prioridade quanto ele. O que deveria definir tudo seriam a situação e necessidade de cada um para avaliação das prioridades. Deveria ser feita a pergunta: o que é mais urgente? O conforto de estar em casa no mesmo dia ou a vida daquele homem ferido? Estar com família naquele dia ou deixar o homem morrer? Claro que, se não existe amor ao próximo, a pergunta se torna retórica e a resposta é óbvia: “e vendo-o passou pelo outro lado”⁴²¹ e seguiu caminho.

O amor exclusivo a si mesmo foi o princípio que fez com que o sacerdote não agisse em favor do próximo. Mas é claro que ninguém responderia que não ajudou ao outro porque ama somente a si mesmo, pois isso equivale a admitir o pecado e violação à lei de Deus. Então se diz isso de outra maneira, com algo que justifique a omissão. No caso desse sacerdote, essa justificativa pode ter sido em diversas áreas como a religião, a teologia, a tradição, a ideologia, o bom senso dentre outras.

Então ele poderia dizer justificadamente (diante do ser humano, mas não

⁴¹⁹ SNODGRASS, 2011, p. 486.

⁴²⁰ FITZMYER, 1986, p. 285.

⁴²¹ Lc 10.31, tradução minha.

diante de Deus): não parei por que minha religião não permite, minha teologia não aceita, ou ainda, isso é perigoso (posso ser assaltado), o bom senso diz que não devo fazer isso (a tradição) ou, também, estou muito ocupado.

O egoísmo é a principal característica de grande parte da humanidade. Os atos de bondade que não ultrapassem uma mera esmola são comuns. Mas o amor sacrificial de coração, que enfrenta todos os perigos para ajudar o próximo, é raro⁴²².

4.5.2 A fronteira religiosa

Uma possível justificativa na qual se apoiou o sacerdote para não ajudar o ferido pode ter sido a religiosa. Que paradoxo! O sacerdote e o levita puderam ter encontrado na Bíblia motivo para não ajudar o próximo? Mais que isso há quem faça uma leitura da *letra da lei* e justifique seus motivos para matar o próximo. Sempre que, na Bíblia, a letra e não o espírito da lei for lido corre-se o risco de ser ortodoxo e ainda um inimigo de Deus e do próximo.

Segundo Levítico⁴²³, o sacerdote não podia tocar em um morto exceto se fosse sua mãe, seu pai, seu filho, sua filha ou seu irmão. O problema é que o homem estava “quase morto” que significa literalmente estar entre a vida e a morte⁴²⁴. Então como identificar se o homem estava realmente vivo?

O método natural para identificar se um desfalecido está vivo é chegar perto e sentir a pulsação ou identificar os batimentos cardíacos. Esse era o único método a ser adotado naquela história, visto que ele não responde a nenhuma palavra (não pode falar). Logo, é necessário descer do animal, chegar até ele e identificar algum sinal de vida, o que também era um risco.

O homem ferido podia estar morto e então o sacerdote estaria impuro e teria que voltar para Jerusalém a fim de se purificar. Mas, voltar para o templo em Jerusalém e ter que se submeter a isso diante de todos seria vergonhoso demais, além de atrapalhar toda a sua programação.

Então, pensando por esse lado, ele não ajudará o caído, não correrá esse risco. Ou seja, encontrou na Bíblia, na religião motivo para não ajudar o próximo. Afinal, se a Bíblia for manipulada para atender aos objetivos pessoais, ela se torna

⁴²² RYLE, J. C. *Meditações no Evangelho de Lucas*. São Paulo: Editora Fiel, 2002, p. 180.

⁴²³ Lv 21.1,2

⁴²⁴ LOUW; NIDA, 2013, p. 240.

arma de tentação, de destruição, de escravidão e de morte. Não foi, pois com a Bíblia⁴²⁵ (ou com a letra da lei⁴²⁶) que Satanás tentou Jesus para sair do caminho da cruz e seguir o caminho da glória? Jesus respondeu ao tentador com a Bíblia (com o espírito da lei) em todas as tentações. Jesus não desconfiaria na palavra do Pai transformando a pedra em pão e deixou claro que não usaria seu poder para facilitar sua própria humanidade, mas o usaria apenas em benefício do próximo, dos doentes, dos necessitados.

Dessa forma, a religiosidade serviu de justificativa para deixar o próximo morrer. Os critérios da pureza ritual e moral pesaram mais que o valor da vida. Afinal, “o que vão pensar de mim?”, pode ter pensado assim, o sacerdote. Tal situação deve servir de exemplo para a prática da fé na modernidade. Na modernidade o ser humano (com o humanismo e outras tendências) passou a amar mais a si mesmo e corre o mesmo risco que o sacerdote: de encontrar, na sua religiosidade ou no zelo por sua pureza ritual e moral, ou na sua própria imagem, justificativa para negligenciar o amor a Deus que se reflete no amor ao próximo.

4.5.3 A fronteira teológica

Além de provavelmente está fundamentado na lei, na sua religião, o sacerdote e o levita tinham subsídios teológicos nos quais podiam se apoiar. Estava registrada, na tradição dos anciãos, a interpretação de que o “próximo” era, no máximo, um compatriota ou um familiar. Isso já foi demonstrado no item 3.3, o qual apresentam textos que comprovam essa tendência hermenêutica na teologia judaica. No livro de Sirácida⁴²⁷, a orientação era para não ajudar o pecador e o ímpio, pois fazer isso significava ajudar um inimigo de Deus. Dar pão a um necessitado faminto, se este fosse pecador, poderia, segundo o trecho citado de Sirácida, resultar em punição dobrada.

⁴²⁵ Lc 4.10

⁴²⁶ Segundo Lucas (4.10) Satanás citou fielmente, letra por letra, o texto de Sl 91.11,12: “Porque a seus anjos ele dará ordens a seu respeito, para que o protejam em todos os seus caminhos; com as mãos eles o segurarão, para que você não tropece em alguma pedra”, NVI. Mas Jesus já estava vacinado contra o método de interpretação da letra e estava preparado para a interpretação do espírito da Bíblia pelo que interpreta a Bíblia com a Bíblia e o responde com Dt 6.16: “Não ponha à prova o Senhor, o seu Deus”, NVI.

⁴²⁷ Sirácida 12.1-7, TEB.

Essa mesma ideia é reforçada em Tobias⁴²⁸ que exorta o justo a prodigalizar seu pão, suas vestes, ou até mesmo “os bens que lhes sobrassem” sobre a os justos, mas jamais qualquer uma dessas coisas deveria ser dada a pecadores. O Livro dos Jubileus (20.2,7) acrescentava a interpretação de que o próximo era o irmão. A esse irmão o ser humano deveria amar como a si mesmo. E isso deveria ser recíproco, pois o texto dizia: “amai-vos uns aos outros”. Está implícita, na expressão citada, a ideia da reciprocidade com que o judeu seria agraciado ao amar o próximo.

Esse era um entendimento corrente na teologia da época. Isso fica evidente quando o doutor da lei tentando se auto-justificar pergunta a Jesus quem é o próximo. Pois ele sentiria justificado, de verdade, quando Jesus confirmasse o entendimento da teologia vigente, afinal, ele amava, provavelmente, os seus familiares e seus compatriotas. Mas Jesus o surpreendeu apresentando um inimigo dos judeus sendo o próximo do ferido. Por essa interpretação, ele não esperava. Isso beirava a heresia e sentar-se com publicanos, pecadores e prostitutas para comer era realmente algo que a ortodoxia e que sua teologia não aceitavam?

A disputa teológica era acalorada na Palestina da época de Jesus. Os saduceus não se davam com os fariseus. Os fariseus se consideravam mais puros, mais fiéis, pois não se misturavam nem barganhavam com o sistema político corrupto de Roma. Já os saduceus, apesar de se entenderem com os romanos, não aceitavam como livros inspirados os que fossem oriundos de uma tradição posterior a de Moisés⁴²⁹. Em geral aceitavam apenas o que conhecemos como Pentateuco e por isso se consideravam mais fieis à escritura, à Bíblia do tempo de Jesus.

Os essênios, por sua vez, com alguns vivendo uma vida monástica, repudiavam toda a prática religiosa fora de sua comunidade. Rejeitavam o sistema sacerdotal atuava no templo e o considerava corrupto e ilegítimo. E, quanto aos ritos de purificação, ao lavar de mãos e outras coisas, eram muito mais rigorosos que os fariseus e saduceus, pois adotavam vários banhos rituais durante o dia.

Essas informações mostram como a teologia, como um fim em si mesmo, pode esquecer-se de Deus e do próximo (a imagem visível de Deus), para quem deveria estar voltada. Ou seja, sempre que a teologia (disciplina sobre Deus) tornar-

⁴²⁸ Tobias 4.16-17, TEB.

⁴²⁹ JOSEFO apud REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.*. Santo André (SP): Academia Cristã/ Paulus, 2012, p. 165.

se um impedimento para ajudar o ser humano (a semelhança e a imagem de Deus) deve ser questionada, pois perdeu o foco.

Jesus deve ser a chave hermenêutica para leitura da Bíblia. Jesus é a encarnação de Deus, é o Deus todo poderoso vivendo humildemente entre os homens, tabernaculando⁴³⁰ entre eles. Logo, qualquer conceito sobre Deus, no Antigo ou Novo Testamento, deve ser testado pelo por essa chave hermenêutica, Jesus. O que não passar no teste é conceito de “tradição dos anciãos” e, conseqüentemente, espúrio.

O ensinamento, a vida e o ministério de Jesus foram exemplos para a teologia do seu tempo como o são também hoje. Enquanto a teologia servir ao espírito do império, espalhando uma doutrina de opressão, dominação e manipulação, sempre terá discussões sobre questões periféricas a fim de tirar a atenção das pessoas para a questão crucial. E quando a teologia esquece-se de seu foco e imerge em puro academicismo, criando barreiras para a prática do amor ao próximo, continuam surgindo muitos feridos na estrada à espera da verdadeira imagem de Deus que aja como Cristo ou como o bom samaritano.

4.5.4 A fronteira social

Na Palestina, um dos fatores de exclusão social era a estratificação das das pessoas em classes sociais. E, fundamentada em uma ideologia de domínio e de opressão, a teologia argumentava que os marginalizados carregavam em seus corpos o estigma de pecado. Se não fosse uma punição por seu próprio pecado, seria por um pecado de um antepassado⁴³¹. Os marginalizados sempre foram alvos da exclusão e preconceito social, religioso, econômico e ideológico.

Por serem considerados culpados de estarem na situação de doença ou de miséria, os marginalizados tinham que se conformar com o sistema de opressão. Afinal, a religião judaica prestava um grande serviço ao império enquanto convencia

⁴³⁰ Ao falar da encarnação, o evangelista João usa a linguagem do tabernáculo. Ele diz que o verbo se fez carne e habitou (literalmente **tabernaculou**) entre nós (Jo 1.14). O termo grego utilizado por João é ἐσκήνωσεν (skēnōsen) vem do grego σκηνώω (skēnōō) que significa viver, ou morar. E o termo ἐσκηνή (skēnē) é tabernáculo. Ou seja, Jesus armou seu tabernáculo entre nós. GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. Léxico do Novo Testamento Grego/Português. São Paulo, SP: Vida Nova, p. 189.

⁴³¹ Essa compreensão teológica pode ter surgido de uma leitura literal (da letra da lei) de Dt 5.9: “porque eu, o Senhor teu Deus, sou Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração”, RC.

os marginalizados de que seus males eram frutos dos seus próprios pecados. Essa ideia era uma estratégia ideológica à serviço do templo e do império. Pois nessa concepção teológica não eram a injustiça social e a opressão do templo e de Roma as responsáveis pela miséria, mas sim pecados das próprias pessoas.

O templo servia aos interesses do império com uma doutrina porque dependia dele para sua estabilidade. O sumo sacerdote dependia de indicação e apoio de Roma para convencer ideologicamente o povo. Então é compreensível por que os saduceus intervinham contra todo levante popular que ameaçasse o poder de César e da aristocracia sacerdotal⁴³², por isso se opuseram rapidamente contra Jesus o qual minava toda a ideologia de manipulação, domínio, exclusão, opressão oriunda do espírito do templo e do império.

O sacerdote e o levita que, na parábola, passaram na estrada, viram um pobre caído no chão. Mas ele podia está ferido daquela maneira por causa dos seus pecados. Ele podia ser um ímpio, motivo pelo qual recebeu justa retribuição e o sacerdote não podia ir contra Deus ajudando um pecador, como já foi visto no item anterior.

Mas quem eram os marginalizados alvos da ira de Deus, segundo a teologia da época? Eram os pobres⁴³³, os famintos⁴³⁴, os aflitos, os cegos, os coxos. Estes dois últimos grupos viviam fora dos povoados e à beira do caminho mendigando⁴³⁵. Isso porque, a doença física os impedia de ter acesso ao templo, então quando eles eram curados um dos lugares a procurarem era aquele que ao longo da vida nunca puderam acessar, o templo⁴³⁶.

De acordo com uma leitura da letra da lei, literalista, de Deuteronômio 28, a cegueira, bem como as úlceras, tumores ou doenças de pele, estavam entre a longa lista de maldição que viriam sobre o povo no caso de descumprimento da lei⁴³⁷. Assim era com os leprosos, surdos e mudos. Eles eram parte dos excluídos e marginalizados sociais do tempo de Jesus. Os leprosos eram os mais alvejados pelo preconceito social e religioso. Segundo Levítico 13⁴³⁸, a morada deles era fora da cidade e deveria usar roupas rasgadas e cabelos despenteados e, cobrindo a parte

⁴³² JOSEFO apud REICKE, 2012, p. 166.

⁴³³ Lc 6.20; 4.18; Mt 11.5.

⁴³⁴ Lc 6.21; Mc 8.23

⁴³⁵ Mc 10.46; Mt 20.30; Lc 18. 35-43.

⁴³⁶ At 3.8. O coxo descrito nessa passagem depois de curado entrou imediatamente no templo.

⁴³⁷ Dt 28. 27-29.

⁴³⁸ Lv 13. 45-46.

inferior do rosto, os leprosos deveriam gritar alto “impuro”, “impuro” a todo o que chegasse perto dele.

Os mudos e os surdos também podiam estar sob a influência de demônio. Todos os pecados cometidos por essas pessoas, segundo o pensamento de opressão da época, eram responsáveis pela miséria e por colocar essas pessoas fora da cidade, fora da sinagoga e fora do templo. Uma vez fora da cidade, estavam fora do templo; e por estarem fora do templo, estavam também à margem da lei e distante de Deus⁴³⁹. Eram considerados impuros, e essa condição de impureza só podia ser resolvida se tivessem condições financeiras (sociais e econômicas) para ir ao templo e custear o sacrifício de purificação.

Ou seja, a condição social e econômica eram barreiras que separavam os necessitados da religião do templo e do sacerdócio. A ausência de condição financeira para bancar a indulgência do templo era o muro que fazia separação os estratos sociais e entre os puros e impuros, salvos e não salvos. Nas classes de marginalizados sociais também estavam os publicanos, as mulheres, as prostitutas e as crianças⁴⁴⁰.

As mulheres, mesmo que não fossem escravas, tinham uma condição muito difícil e isso também se refletia no templo. Elas não tinham os mesmos privilégios que os homens. No templo havia um pátio reservado para elas, por isso não podiam se misturar com os homens na adoração, nem acessar o pátio deles.

Foi protestando contra o sistema do templo, o qual escolhia os fieis de classes sociais mais privilegiadas para vender suas indulgências, que João Batista foi para o deserto da Judéia batizar no rio Jordão⁴⁴¹. Jesus, porém não implantou seu ministério em Jerusalém, nem no templo, nem no deserto, mas nas aldeias dos pobres e marginalizados. É curioso que ele não tenha escolhido as cidades mais importantes da Galileia, mas sim as mais desprezíveis como Nazaré e Cafarnaum para centralizar seu ministério.

Os ricos podiam comprar suas bênçãos (sua salvação), mas os pobres, os cegos, os coxos, os leprosos, os surdos, os mudos, os publicanos eram rejeitados e morreriam nessa condição. Não havia “deus”, nem religião, nem templo para os marginalizados do tempo de Jesus. Os rejeitados não tinham acesso templo de

⁴³⁹ NEUTZLING, Inácio. Jesus e os marginalizados do seu tempo. Uma meditação bíblica. In:_____. *Categorias de marginalidade na Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 50-51.

⁴⁴⁰ NEUTZLING, 1989, p. 49-52.

⁴⁴¹ VALDES, Ariel Álvarez. *Enigmas da vida de João Batista*. São Leopoldo: Sinodal, 2013, p.23.

Herodes, por isso Deus armou o seu próprio tabernáculo⁴⁴² (templo) entre eles. João informa que Jesus falava acerca de si mesmo como o templo ou o tabernáculo de Deus. Ele disse certa vez: “derribai este santuário, e em três dias eu o levantarei”. Os judeus replicaram: “em quarenta e seis anos foi edificado este santuário, e tu o levantarás em três dias? **Mas ele falava do santuário do seu corpo**”⁴⁴³. O tabernáculo de Jesus era o templo que os marginalizados tinham acesso.

Nesse templo de barro, o corpo de Jesus, todos tinham acesso. O leproso era tocado e ficava limpo; a mulher com fluxo de sangue tocava e não era apedrejada; e outra mulher, a que fora apanhada em adultério encontrou nele refúgio e amor. Nesse templo, o verdadeiro tabernáculo de Deus, quem não tinha dinheiro podia ofertar o que tinha como lágrimas (água para lavar os pés de Jesus), beijo e até unguento. Não havia regras para o tipo de oferta.

No templo de Jerusalém, o judeu, antes de sacrificar, trocava seu dinheiro pagão por um “santo” nas barracas de câmbio no pátio do templo, depois comprava, ali mesmo, um animal para ofertar, e depois, no sacrifício, dava parte desse animal para o sacerdote comer. Era lucro triplo e toda oferta seguia uma rígida estipulação de acordo com sua gravidade⁴⁴⁴.

Mas em Jesus a única regra era sinceridade de coração. Nele as crianças podiam receber o carinho do seu colo, e até os publicanos podiam participar da comunhão nesse tabernáculo⁴⁴⁵.

É claro que os responsáveis ou donos do templo de pedras destruíram o tabernáculo, o templo feito de barro (Jesus). Afinal, o templo concorrente precisava ser destruído. Nesse templo de barro todos tinham acesso a Deus sem pagar nada. Mais do que isso, os adoradores “pegavam em Deus”, recebiam o toque de Deus através de Jesus sem ter de ofertar nada além de um coração sincero e sua própria necessidade.

O acesso a Deus independente do templo, pregado por Jesus, afetava a popularidade e os cofres do templo de pedras. Por isso, no conflito entre o tabernáculo de carne e o templo de pedras, pareceu, momentaneamente, que as pedras prevaleceram. Mas não. A pedra parece ser mais forte que o corpo, mas

⁴⁴² Ver nota 429.

⁴⁴³ Jo 2.19-21, RC.

⁴⁴⁴ WOLFF, Günter. A chave de leitura do Novo Testamento. Uma meditação bíblica. In:_____. *Categorias de marginalidade na Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 36.

⁴⁴⁵ Lc 19. 1-10. A Bíblia fala que Jesus levou esse tabernáculo para dentro da casa de um publicano.

pedra não ressuscita. E depois de caída só pode levantar se alguém o levantar, pois não tem vida em si. Mas Jesus não permaneceu morto. Ele ressuscitou, conforme atestam os evangelistas, levantou-se dentre os mortos, pois é a própria vida. Em três dias o tabernáculo de Jesus levantado para nunca mais cair, e o templo de pedras foi, posteriormente, derrubado para nunca mais prosperar.

Assim, enquanto o templo exigia que o homem se declarasse pecador e que tivesse dinheiro para expiar a culpa, seguindo assim o espírito do império, Jesus exigia apenas que o pecador (necessitado) e reconhecesse sua necessidade (estivesse arrependido). Por esse motivo, em Jesus a condição financeira não ajudava, mas podia atrapalhar. Com essa atitude ele protestava contra o império afastando sua influência da verdadeira religião.

O império romano reinava com a espada (poder militar) e com o dinheiro (sistema financeiro), e o templo fornecia uma religião que se entranhava nessas duas coisas (dinheiro e poder), especialmente no dinheiro. Mas no reino de Deus nenhuma dessas duas coisas importava, por isso disse: “dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”⁴⁴⁶. E, outra vez, disse a um discípulo que tentou usar a força da espada, tal como os guardas do templo as usavam: “embainha a tua espada; pois todos os que lançam mão da espada à espada perecerão”⁴⁴⁷.

No reino de Deus, a condição social não era critério para recebimento de graça, de cura e de ajuda. E o espírito do reino de Deus estava presente em toda a vida de Jesus, em toda sua prática onde quer que estivesse. De igual modo, o espírito do império, que também estava presente no templo, acompanhava os sacerdotes, levitas e todos os seus adeptos. Onde estivessem, a regra que valia era a mesma do templo, ou seja, o que determinava era a condição financeira e o poder. Então, quem tiver os dois tem honra e merece ajuda.

Mas o caído na estrada está desprovido de tudo o que o império e o templo apreciam, por isso continuará caído se depender do templo ou do império. Aliás, se ali está o sacerdote e o levita o espírito do templo está presente com eles. Mas o espírito do império, ou a lógica do império e do templo, vai com o sacerdote e com o levita quando eles vão embora até que chegue o samaritano com outra lei.

⁴⁴⁶ Lc 22.2, ARA.

⁴⁴⁷ Mt 26.52, ARA.

O samaritano não se pauta pelo sistema do templo, afinal, por ser um samaritano, ele não tem direito a acessar o templo, muito menos ao sacerdócio. Ele se pauta por outra lei, a lei do amor instaurada com a chegada do Reino de Deus, que contém diretrizes que ultrapassam todas as barreiras e a lógica do império.

4.5.5 A fronteira étnica

Além da barreira social havia também a fronteira étnica. Na época de Jesus, os grupos podiam ter seu estrato social e, especialmente, sua etnia identificados por dois critérios. O primeiro era a forma de vestir e o segundo era a língua ou a fala em geral⁴⁴⁸. Isso é válido também hoje. De acordo com o sotaque, a língua ou o dialeto e, ainda, da forma de vestir pode-se identificar a etnia ou classe social de alguém.

Nos dias de Cristo, segundo Rops⁴⁴⁹, os ricos podiam usar uma camisa de linho fino com roupa de baixo e, nas festividades de gala, era comum seguir o costume romano e usar uma camisa ou peça enfeitada, adornada ou bordada por cima. Somente os mais ricos usavam estas últimas. Os viajantes usavam casacos de lã que podiam ser de pêlo de camelo ou cabra. E as mais caras eram importadas da Anatólia ou Cilícia. Essas peças eram usadas como capa e custavam caro. Enfim, isso é um exemplo de como a maneira de se vestir podia identificar, como é feito hoje, o estrato social ou a etnia de alguém. Mas o ferido na estrada estava sem roupas e não podia ser identificado.

Já no que concerne à língua, D. A. Carson⁴⁵⁰ defende que os sacerdotes conseguiam falar hebraico e o aramaico. Os camponeses falavam o aramaico. Já na costa do mar mediterrâneo alguns conseguiam falar o fenício. Na Galileia, a maior parte das pessoas falava siríaco ou grego e os oficiais romanos falavam em latim. Mas o ferido na estrada não está vestido e nem pode falar. Ele fora despojado das vestes e ferido o que impossibilitava a identificação étnica através das roupas ou da fala.

É importante destacar que no diálogo entre Jesus e o doutor da lei todos os personagens são identificados. Sabe-se que o doutor da lei é judeu e Jesus também o é. Também na parábola os personagens principais recebem identificação. O

⁴⁴⁸ CARSON, 2009.

⁴⁴⁹ DANIEL-ROPS, 2008, p. 247.

⁴⁵⁰ CARSON, 2009.

sacerdote e o levita são judeus. O terceiro viajante é samaritano. Mas não foi dada nenhuma pista sobre a origem dos bandidos e nem acerca do homem que é assaltado, em torno do qual gira a história.

A omissão é proposital e o doutor da lei podia, talvez, estar esperando informações na história que pudessem identificar o viajante assaltado. Mas Jesus não informou a sua origem porque essa era uma informação que não deveria servir de critério para ajudar um necessitado. Não importava se ele era judeu, samaritano, romano, sírio, fenício, sírio, babilônio ou árabe. Marshall⁴⁵¹ presume que o viajante era um judeu, mas isso é apenas hipótese. O certo é que não se sabe qual a etnia do viajante. A única coisa que importava saber sobre ele é que se tratava de uma alguém que precisava de socorro. Qualquer outra coisa, além disso, são barreiras que deveriam ser superadas em prol do bem mais valioso que qualquer princípio, ideologia, classe, ou mesmo etnia que é a vida.

O modelo de vida de Jesus e de sua mensagem do Reino ilustra isso. Ele foi capaz de doar a sua vida em prol de muitas vidas. Entre vida e princípio, vale mais a vida. Entre vida e ideologia, prevalece a vida e assim por diante. E entre a sua vida e muitas vidas, Jesus deu prioridade às muitas vidas abrindo mão da sua.

4.5.6 A barreira do medo

O sacerdote e o levita sabiam que estavam andando por uma estrada altamente perigosa. O perigo das estradas os fazia, às vezes, preferir pela viagem em grupo. É provável que tanto o sacerdote como o levita estivessem tomados pelo medo, por isso, talvez, não pararam para ajudar o ferido. Parar ali era colocar em risco integridade física deles e em risco os seus pertences. Os assaltantes ainda poderiam estar por perto e aquele homem ferido podia também ser uma espécie de isca para atacar outros viajantes, eles podiam pensar.

A atitude de parar para ajudar o ferido teria que ser ultrapassar a barreira do medo e correr os riscos inerentes àquele ato. Foi isso que o samaritano fez ao parar. Ele estava colocando em risco a sua integridade e os seus bens. Esse estava seguindo também o exemplo de Jesus. Jesus contou essa parábola enquanto caminhava para cruz. Quando decidiu salvar o mundo, assumiu todos os riscos

⁴⁵¹ MARSHALL, 1983, p. 447.

envolvidos nesse ato, especialmente o risco do repúdio, do assalto, da calúnia e da própria morte.

Esse princípio de doação no Evangelho é um conceito que envolve a ideia de sacrifício. O termo grego usado para referir-se ao amor cristão é *ágape*. Segundo Barclay⁴⁵² *ágape* é uma palavra nasce no seio da religião revelada, pois descreve uma nova atitude para com os outros. Para Aristóteles só quem merece o amor deve ser amado⁴⁵³. Mas a distinção do amor de Cristo é justamente amar os pouco amáveis, os mais rejeitados.

4.5.6.1 O medo de envolver-se

Os gregos eram avessos a qualquer coisa que vinculasse o homem a algo ou alguém. E para Epíteto⁴⁵⁴, um filósofo grego, o amor é uma escravidão, por isso a razão, a filosofia era vista pelos gregos como um treinamento que visava atingir a indiferença. O homem não devia se importar com nada e para isso precisava da *apatheia* ou apatia em português. Que era essencialmente a incapacidade de sentir alegria ou tristeza, gozo ou mágoa⁴⁵⁵.

Desde a antiguidade, especialmente hoje, as pessoas evitam envolver-se. Os gregos estavam certos em acreditar que o amor envolve. E o envolvimento é exatamente a criação do vínculo. Então para evitar isso, a igreja, as pessoas continuam evitando aproximar-se. Evitam também sentir compaixão, pois sentir compaixão é “*sofrer com*”⁴⁵⁶. O sacerdote e o levitam viram o caído, mas não sentiram nem fizeram nada. Já o samaritano permitiu-se sentir compaixão. O termo grego para sentir compaixão é algo que surge das vísceras, das entranhas, do mais profundo do ser humano⁴⁵⁷.

A sensibilidade pode ser desenvolvida ou apagada. A ligação de Jesus com a multidão de marginalizados lhe deu uma sensibilidade incrível em relação a eles. O samaritano também, nessa história, sentiu compaixão. A compaixão é o sentimento que pode nos aproximar do próximo. O amor é a atitude leva o homem a ser o

⁴⁵² BARCLAY, William. *As Obras da Carne e o Fruto do Espírito*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1985, p. 61.

⁴⁵³ Aristóteles em *Ética a Nicômano* (9.4.3) citado por BARCLAY, 1985, p. 61.

⁴⁵⁴ EPÍTETO apud BARCLAY, 1985, p. 63.

⁴⁵⁵ BARCLAY, 1985, p. 63.

⁴⁵⁶ NEUTZLING, 1989, p. 54.

⁴⁵⁷ NEUTZLING, 1989, p. 54.

próximo, a agir. Dessa forma a compaixão proporciona ao outro um espaço dentro de nós, em nossa preocupação ou sentimento. E se permitimos isso não resta alternativa que não seja o cuidado oriundo do amor.

As pessoas que sentem medo de se envolver, no fundo, tem medo de terem que se doar. Doar os seus bens ou doar a si mesmo. O samaritano foi o único que não teve avareza, pois também doou seus bens para ajudar o próximo. A avareza é, por vezes, uma barreira para ajudar o próximo. Jesus disse que “onde estiver o seu tesouro, aí estará também o seu coração”⁴⁵⁸. Por isso quem estiver, de tal forma, mais apegado aos bens do que às pessoas, não os colocará a serviço do próximo, e até poderá deixar o próximo morrer apenas para não correr o risco de perder o seu tesouro, o alvo do seu coração.

Em suma, o amor a si mesmo cria barreiras para a compaixão. Cria no ser humano o medo de se envolver, o medo doar-se justamente para não ter que compartilhar. Por isso, o ser humano precisa se desprender do que o envolve (o amor próprio, egoísmo) e ficar livre para envolver-se com o outro (altruísmo). Esse foi o exemplo de Cristo, que deixou tudo para envolver-se com os necessitados e, então, salvá-los.

4.6 O modelo de cuidado do ministério cristão

No relato de Jesus pode ser encontrado um modelo a não ser seguido (do sistema religioso representado pelo sacerdote e levita) e um modelo a ser seguido (do samaritano), o modelo do cuidado. O exemplo do samaritano é o de um ministério que não apenas passa pelo caminho (como o sacerdote), nem apenas chega ao lugar em que está o ferido (como o levita), mas que chega até as pessoas (como o samaritano que chegou até ele) e se envolve com elas. A atitude dos religiosos que demonstra o provável pensamento de que “aquilo” ou aquele não era problema deles, está também presente em nosso tempo.

Os religiosos do relato bíblico tinham provavelmente o receio de se tornarem impuros, caso o homem estivesse morto, e assim voltar para Jerusalém e passar por um ritual de purificação. Ou o receio de ajudar um inimigo e assim violar com a

⁴⁵⁸ Mt 6.21, RC.

interpretação que faziam acerca do “próximo”. Ou até mesmo o medo de serem também assaltados naquele lugar.

Em contraposição ao exemplo acima, o exemplo de Jesus ensina que seus verdadeiros discípulos se envolvem mesmo que tenham que violar o padrão de moralismo típico que se arraiga no seio dessas instituições. Para isso é necessário romper consigo mesmo, com sua interpretação, com sua ortodoxia e colocar em prioridade a vida, o **ser** para torná-lo **humano** e cristão. Mais que isso, o exemplo de Jesus não só rompe com a sua religiosidade e com sua ortodoxia, mas também se arrisca em prol do outro e no outro.

4.7 A verdadeira prática cristã da solidariedade

Arriscar-se no outro é não ter receio de se envolver. Jeffrey K. Hadden⁴⁵⁹ caracterizou a geração vindoura como geração interiorizada. Ou seja, Nouwen⁴⁶⁰ explica que é uma geração que dá prioridade ao pessoal e que tende a retirar-se no seu eu e não no outro. A mensagem de Jesus não era uma mensagem da distância, mas era uma mensagem propagada através da proximidade, do toque, da proteção e do acolhimento aos mais necessitados e excluídos sociais. O sacerdote provavelmente olhou apenas para o critério da nacionalidade (para decidir pela ajuda) ou para o corpo (para tentar identificar se havia vida, pois não podia tocar em mortos). Já o levita pode ter percebido mais detalhes que o sacerdote por ter chegado ao lugar em que estava o ferido. Chegou mais próximo, não obstante essa proximidade não ajudou muito. E não levou o levita a tomar uma decisão, visto que ele chegou apenas ao lugar e não ao ferido.

Só o samaritano evolui e se achega ao ferido. O evangelho que passa pelo lugar (sacerdote) ou que chega ao lugar (levita) não pode fazer muita coisa. Só chegando até as pessoas é que se torna possível a transformação de vidas. Primeiro porque não se chega às pessoas sem se envolver. O samaritano não pôde chegar ao ferido e não se sujar de sangue, não pôde chegar ao ferido sem deixar de sentir que a sua fraca respiração ia se acabando. Logo, eram necessários os primeiros socorros com rapidez.

⁴⁵⁹ HADDEN Apud NOUWEN, Henri J. M. *O sofrimento que cura: por meio de nossos próprios ferimentos, podemos nos tornar fonte de vida para o outro*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 48.

⁴⁶⁰ NOUWEN, 2007, p. 48.

Henri J. M. Nouwen⁴⁶¹, falando do cristão que se torna, através das suas próprias feridas, uma fonte de vida para o outro, propõe um ministério cristão que olhe dentro dos olhos do fugitivo (aqui substituo por ferido). Ele começa seu capítulo com um pequeno conto que é transcrito a seguir:

Certo dia, um jovem fugitivo, tentando esconder-se do inimigo, chegou a uma pequena aldeia. As pessoas foram boas para ele e ofereceram-lhe um lugar para ficar. Mas quando os soldados que procuravam o fugitivo procuraram onde ele estava escondido, todos ficaram com muito medo. Os soldados ameaçaram queimar a aldeia e matar todos os homens de lá, a não ser que o jovem fosse entregue a eles antes do amanhecer. As pessoas foram ao ministro e perguntaram-lhe o que fazer. O ministro, tendo de escolher entre entregar o rapaz ao inimigo ou ter seu povo morto, retirou-se para seu quarto e pôs-se a ler a Bíblia esperando encontrar uma resposta antes do alvorecer. Depois de muitas horas, de manhã cedo, seus olhos pousaram sobre essas palavras: “é melhor que morra um homem do que o povo todo se perca”. Então, o ministro fechou a Bíblia, chamou os soldados e lhes disse onde o rapaz estava escondido. E depois que os soldados levaram o fugitivo, para ser executado, houve uma festa na aldeia, porque o ministro havia salvo a vida das pessoas. Mas ele não celebrou. Tomado por uma profunda tristeza, ficou em seu quarto. Naquela noite, um anjo veio até ele e perguntou: “o que você fez?”. Ele respondeu: “entreguei o fugitivo ao inimigo”. Então o anjo disse: “mas você não sabe que entregou o Messias?”. “Como eu poderia saber?”, o ministro replicou ansiosamente. Então o anjo disse: “se, em vez de ficar lendo sua Bíblia, você tivesse visitado esse jovem ao menos uma vez e olhado dentro de seus olhos, teria sabido”⁴⁶².

O conto acima mostra com propriedade muito do que já foi falado. Ou seja, foi exatamente o fato de ficar mais próximo da sua Bíblia que das pessoas que o homem caiu no erro de entregar o Messias. Não foi esse o problema do tempo de Jesus? Não foi por estarem muito apegados a si mesmos e às suas interpretações que os líderes religiosos entregaram o Messias para ser crucificado e deixaram de ser os *próximos*? Só os que puderam olhar profundamente nos olhos do Messias é que o identificaram-no em meio a uma turba de doentes, leprosos, paralíticos, pobres, miseráveis, mendigos, endividados e desesperançados.

A parábola do Bom Samaritano usa a expressão “e vendo-o” para os três viajantes. O sacerdote vendo-o, passou pelo lado oposto. O levita chegando àquele lugar, vendo-o, passou pelo lado oposto. Mas o samaritano chegou até ele e, vendo-o, compadeceu-se dele, ou seja, sentiu íntima compaixão. E aproximando-se (...).

⁴⁶¹ NOUWEN, 2007, p. 45.

⁴⁶² NOUWEN, 2007, p. 45, 46.

É somente o olhar que conhece de verdade que gera comprometimento no serviço e solidariedade. Conhecer ou identificar o próximo ultrapassa a percepção cognitiva; tem de ser algo que surge da relação, do toque. Hugo Assmann diz que:

A sensibilidade solidária é uma forma de conhecer o mundo que nasce do encontro e do reconhecimento da dignidade humana (...) um conhecimento marcado pela afetividade, empatia e compaixão (sentir na pele a dor do/a outro/a). É um conhecimento e uma sensibilidade que estão comprometidos, que vivem a relação de interdependência e mútuo reconhecimento de um modo existencial, visceral, e não somente intelectual.⁴⁶³

Está claro que o que cada um pôde ver foi diferente, visto que olharam de lugares diferentes. O sacerdote (provavelmente em um animal) olha de longe. O levita (que provavelmente viaja a pé) que chega ao lugar vê mais que o sacerdote. Porém só o samaritano pôde olhar o homem ferido (ou dentro do seu olho) através do seu coração porque realmente chegou até ele. Ele olhou-o com as mãos, ao tocá-lo para identificar sua pulsação.

Henri Nouwen⁴⁶⁴ afirma que o ministro é chamado para olhar para o sofrimento do seu tempo em seu próprio coração e para fazer desse reconhecimento um ponto de partida para o serviço. Há uma sequência necessária para o serviço cristão. É preciso olhar pelo seu próprio coração como o samaritano que “vendo-o sentiu íntima compaixão”. Esse olhar com compaixão que diferencia o samaritano dos demais viajantes. O olhar de misericórdia o levou ao serviço.

4.8 Curando as feridas

A compaixão do samaritano foi transformada em “do-ação”⁴⁶⁵. Ele doa a si mesmo e seus bens para ajudar o ferido. James Chastain⁴⁶⁶ e Joachim Jeremias⁴⁶⁷ concordam que se o samaritano não tivesse ataduras consigo, provavelmente, iniciou o processo de doação rasgando seu turbante ou sua roupa de baixo que era de linho. Os viajantes orientais geralmente levavam consigo azeite⁴⁶⁸ e vinho⁴⁶⁹. O

⁴⁶³ ASSMANN, H.; MO SUNG, JUNG. *Competência e sensibilidade solidária*. Educar para a esperança. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 134.

⁴⁶⁴ NOUWEN, 2007, p. 14.

⁴⁶⁵ Ação de doar

⁴⁶⁶ CHASTAIN, James G. *Comentario sobre el Evangelio de Lucas*. Terrassa: CLIE, 1986, p. 109.

⁴⁶⁷ JEREMIAS, 2007, p. 203.

⁴⁶⁸ Cf. Gn 28.18; Js 9.13.

⁴⁶⁹ CHASTAIN, 1986, p. 109.

samaritano da parábola usa o vinho para desinfetar e o azeite para aliviar as feridas do homem assaltado. Enfaixa as feridas e, provavelmente, não o levou despido para a hospedaria, mas “compartilhou com ele as suas vestes”⁴⁷⁰. Abriu mão de ir montado no seu animal para que o homem ferido fosse sobre ele.

Doou seu tempo, pois nenhum negócio lhe era mais importante que a vida necessitada. Interrompeu seus compromissos momentaneamente, e ficou com o ferido até o dia seguinte tratando dele. No dia seguinte, tirou dois denários para manter o cuidado do ferido até que ele voltasse para ver como o ferido se recuperava. A filosofia da “do-ação” cristã se distingue nesse episódio. Ela é contrária a filosofia dos assaltantes e a dos religiosos do templo.

Segundo Chastain⁴⁷¹, a filosofia dos salteadores do caminho é “**tudo que tens é meu**”. Este princípio ainda é muito usado atualmente. A filosofia dos religiosos, sacerdote e levita, é “**o que é meu é meu**”. Este é o princípio egoístico que continua impedindo os seres humanos, os religiosos, as igrejas e demais instituições de ajudarem os outros. Mas o princípio do samaritano é “**o que é meu é nosso**”. Este último é o princípio cristão do sacrifício, da “do-ação” que nos move para a prática da compaixão.

Aqui se pretende destacar a “do-ação” cristã para o tratar das feridas. No Antigo Testamento Deus é apresentado como curador das feridas do seu povo⁴⁷². Em Cristo, o Deus humanizado, esse cuidado se materializa no tratar das feridas dos homens. Jesus curava as feridas físicas e as feridas da alma. Os discípulos de Jesus recebem Dele a responsabilidade de continuar cuidando das feridas humanas resultantes dos vários assaltos na vida, no caminho.

4.9 A parceria da solidariedade cristã

Foi o olhar de compaixão do samaritano que o levou não só a iniciar uma série de cuidados como também o levou a procurar alguém para uma parceira de solidariedade. O samaritano encontrou um homem, dono de uma hospedaria, que se dispôs a uma parceria solidária para salvar a vida do ferido.

⁴⁷⁰ CHASTAIN, 1986, p. 110.

⁴⁷¹ CHASTAIN, 1986, p. 110,111.

⁴⁷² Existe uma linguagem poética e simbólica em várias passagens bíblicas. Confira algumas: Is 1.6; Jr 30.17; Os 6.

O sacerdote e o levita talvez pensaram nos compromissos como desculpa para não ajudar. O samaritano também tinha compromissos e precisava viajar. Ele não abandonou seus compromissos, nem tampouco os usou como desculpa para não ajudar. Por isso encontrou o dono da hospedaria e o envolveu no cuidado. O “samaritano se multiplicou, cresceu, envolveu outras pessoas, criou parcerias. Muitas mãos se unindo realizam coisas que uma pessoa sozinha jamais conseguiria realizar”⁴⁷³. Segundo Mester e Orofino, milhares de pessoas multiplicadas pelas parcerias são os que de fato vão produzindo as mudanças que queremos⁴⁷⁴.

Esse é o aspecto multiplicador que faz do outro um samaritano, ou seja, que envolve o outro na causa do próximo. Nesse aspecto, a comunidade de Cristo se torna uma comunidade de “samaritanos” que ajudam o próximo onde estão. Alguém ajuda na rua, outro ajuda na pensão, outro ajuda na casa de recuperação e outro ainda pode ajudar pagando a despesa do cuidado.

O samaritano pagou dois denários para iniciar o cuidado. Para Mester e Orofino, essa foi uma demonstração de como “amar o próximo com toda a sua força”, pois na interpretação judaica esta “força” se refere aos bens econômicos. Ou seja, foi uma ajuda concreta dos bens que possuía⁴⁷⁵. Mas não parou, o samaritano demonstrou comprometimento ao prometer que voltaria para pagar o restante. Se não voltasse para pagar a dívida, o doente poderia ser feito escravo para pagar a sua própria dívida. **Mas o samaritano que não o deixou na estrada para morrer livre, também não o deixaria na pensão para viver como escravo.** Afinal escravidão para viver ou liberdade para morrer (de fome ou ferido) são dois modos de vida que não fazem parte da proposta do Evangelho.

4.10 O desafio de encontrar alguém para ser-lhe seu próximo.

A moldura que aparece abaixo da parábola (após sua conclusão) é definitiva para compreender o propósito da mesma. Após toda a discussão de Jesus com o doutor da lei e após a resposta relutante deste (“o que exerceu misericórdia para com ele” [v. 37]) Jesus apresenta qual é seu objetivo conclusivo através da resposta: **“vai e faze o mesmo”**.

⁴⁷³ MESTERS; OROFINO, 1995, p. 56.

⁴⁷⁴ MESTERS; OROFINO, 1995, p. 56.

⁴⁷⁵ MESTERS; OROFINO, 1995, p. 58.

Em outras palavras, o objetivo de Jesus ao narrar a parábola era fazê-lo pensar na questão do próximo de outra maneira e fazê-lo ir além do que se conhecia na norma escrita em um livro de sua Bíblia, isto é, mudar a sua compreensão, pois a prática do amor vai além do que pode prever o preceito normativo. E, após fazê-lo compreender de maneira diferente, Jesus desafia o intérprete da lei à ação e à prática do amor ao próximo, mesmo sem saber quem ele era (ao contrário do que estava escrito: “Ao fazeres o bem, sabe a quem o fazes”⁴⁷⁶).

Assim, nem o sacerdote nem o fariseu estavam desculpados, visto que preferiram a norma ao amor, à vida. E, nessa concepção de Jesus, em um conflito de preceitos em que o amor e a vida aparecem ao lado de qualquer outro, o que prevalece é o amor e a vida. Se o objetivo de Jesus era duplo, fazê-lo pensar diferente e compeli-lo à ação, pelo menos um se sabe que foi alcançado.

Após a parábola, o doutor da lei respondeu que o próximo foi “o que exerceu misericórdia para com ele”. Se antes, para ele, o próximo podia variar entre o familiar ou, na posição mais expansiva, o seu compatriota, agora ele responde que o próximo foi aquele estrangeiro (inimigo) que ultrapassou todas as barreiras sociais para exercer o amor. Em outras palavras, ainda que relutante, ele respondeu que ser o próximo é exercer a misericórdia, a compaixão.

Parece que o doutor da lei, ao final do diálogo, teve seu conceito de próximo melhorado, ainda que forçadamente. No início do diálogo, o doutor da lei levantou-se para testar Jesus, o que é uma atitude irônica⁴⁷⁷. E se seu objetivo ao levantar-se era testar Jesus ou reprová-lo através do diálogo, o de Jesus era fazê-lo crescer em sua concepção e práxis através da parábola. Assim o padrão máximo de exemplo para o doutor, pelo menos na parábola, passa a ser o seu maior inimigo (o samaritano). Se através de uma ironia, o doutor da lei iniciou o diálogo tentando testar Jesus e se justificar, através de uma contra pergunta ele teve de aceitar que não podia se auto justificar.

Então, o doutor da lei sai desafiado a continuar encontrando alguém e ser-lhe o próximo. Ele não foi desafiado a encontrar quem lhe fosse o próximo, mas encontrar alguém para quem ele pudesse ser como o samaritano, o próximo. Logo toda a pergunta cristã agora vai à contra mão da discussão religiosa da época.

⁴⁷⁶ SIRÁCIDA, 12.1, TEB.

⁴⁷⁷ Pois se levantava para honrar. Ele levanta como se desejasse honrar, mas seu objetivo era testar Jesus.

Enquanto o debate girava em torno de quem era o próximo, Jesus mostra que pergunta cristã é mais vital: **de quem eu serei o próximo?** Essa é claramente uma pergunta retórica, visto que para responder essa pergunta não existe o critério racial, social, religioso, econômico, político ou ideológico. **Ou seja, o único critério é o amor, a misericórdia, a compaixão.**

CONCLUSÃO

A abordagem inicial do trabalho se fundamentou na teoria linguística que entende a “língua não apenas como um meio através do qual o ser humano expressa seu pensamento”, pois ela é essencialmente dialógica e então deve ser compreendida enquanto forma ou processo de “inter-ação”, no qual os usuários interagem enquanto sujeitos sociais. Esse dialogismo na linguagem pode ser intersubjetivo ou interdiscursivo. O primeiro trata de dialogismo entre sujeitos, e o último do dialogismo entre discursos. Essa concepção foi fundamental para escolha de uma leitura diferenciada do texto bíblico, ou seja, uma leitura que alcançasse o aspecto dialógico, histórico e social do texto. O método escolhido foi a leitura sociológica da Bíblia, a leitura dos quatro lados (econômico, social, político e ideológico).

Com a utilização desse método identificou-se, no diálogo de Lc 10. 25-37, os dialogismos inerentes aos discursos. No texto foram identificados dialogismo interdiscursivo do doutor da lei com os discursos (ou textos) anteriores que fundamentavam sua compreensão (especialmente sobre a vida eterna e sobre o próximo) e seu discurso.

Além do dialogismo interdiscursivo há também dialogismo intersubjetivo em várias direções. O doutor da lei começa com o objetivo de testar Jesus e, antes de enunciar seu discurso, já é moldado pelo outro (Jesus). O nosso discurso é composto por um grau variado de alteridade. Essa alteridade do discurso do doutor da lei é facilmente percebida.

A combinação do mandamento (amar ao Senhor e ao próximo) tanto já constava em livro de dois séculos antes (como já mostrado), como, também, já havia sido utilizada por Jesus em momentos anteriores e diferentes. Muito provavelmente o doutor da lei já sabia que Jesus havia apresentado esses mandamentos e também sabia que esses mandamentos combinados eram revestidos de autoridade e aceitação em sua esfera e domínio discursivo.

A parábola aparece no diálogo e há entre eles um dialogismo interdiscursivo interno no qual a parábola se relaciona com as demais unidades do diálogo no qual ela está inserida. E, na parábola, há tanto dialogismo interno (entre os elementos semelhantes e antitéticos), quanto dialogismo externo (com discursos anteriores,

com elementos históricos e sociais, e com discurso futuro, ou seja, a resposta que seria dada pelo intérprete da lei ao final da parábola.

Fundamentado nessa concepção acima, o capítulo 2 resume-se em uma exegese do texto privilegiando a análise redacional e a abordagem do gênero parábola. Foi apresentado que as parábolas, tal como os outros gêneros, são textos histórica e socialmente situados com dinamismo e estruturas relativamente estáveis. Dessa forma, não se pode deixar de lado nenhum desses aspectos para correta compreensão desse gênero. Tanto o tema (que na parábola está ligado com a vida cotidiana), como a estrutura literária e a função (que pode ser variada) devem ser considerados para a compreensão adequada.

Também, no capítulo 2, especificamente com o item 2.5.1.1, se concluiu que Lucas revela simpatia pelos samaritanos e que a parábola teria sido comunicada por uma comunidade samaritana ou pelo menos por uma simpática a ela, provavelmente a comunidade de Antioquia.

Após a abordagem do capítulo 2, segue-se a análise sociológica que começa no capítulo 3. Nesse capítulo, foram apresentadas informações referentes aos 4 lados (econômico, social, político e ideológico) do contexto histórico e social pertinente ao relato bíblico. A partir dessa análise perceberam-se várias nuances da mensagem de Jesus que, provavelmente, não se teria percebido se não fosse utilizado esse método. Essa leitura proporcionou uma percepção imanente do Reino de Deus o qual não subsiste apenas no céu, mas especialmente na terra onde ele foi implantado.

Por isso a mensagem de Cristo sobre seu Reino deve ser percebida também numa dimensão de imanência, de presença na vida, no trabalho, em casa, na estrada, na fome e nas necessidades. A fé não deve ser evidenciada apenas no ambiente eclesial, mas em toda a vida cotidiana. Isso porque a salvação não é apenas da alma, mas, também, do corpo. E não está apenas reservada para o futuro, mas começa aqui.

A vida social não é complementar à vida espiritual, pois não deve haver essa dicotomia. Afinal não há como o ser humano viver esses dois aspectos da vida de maneira dissociada, como se um não interferisse no outro. O evangelho de Cristo mostra que a vida comum é também espiritual, e por isso deve ser vivida com a espiritualidade cristã, uma é imanente na outra (o que é desenvolvido no capítulo 4).

Como informado acima, a leitura sociológica que se iniciou no capítulo 3, desse trabalho, teve conclusão e atualização no capítulo 4. Os assuntos atualizados são organizados em 10 itens, o que permite identificar os tópicos de maior destaque na análise sociológica da parábola e a sua conclusão o que é resumida a seguir.

No diálogo de Lc 10. 25-37 o doutor da lei iniciou perguntando sobre o que fazer para herdar a vida eterna. No primeiro momento, parece que Jesus concorda com o pressuposto de que é possível fazer algo para herdar a vida eterna. Depois, o doutor da lei, tentando se justificar, questionou sobre quem era o próximo. Mas, fica claro, ao final do diálogo, que Jesus demonstrou, com a parábola do bom samaritano, quão distante o doutor da lei estava da justiça de Deus e de seu Reino. Assim, Jesus não reforça a teologia da salvação pelas obras. A prática cristã não é pré-requisito para alcançar a salvação, mas uma consequência dela.

Essa prática cristã, apresentada no segundo tema do capítulo quatro, também ser repensada pela teologia que deve ser uma teologia inteiramente prática. A teologia hoje tem, dentro do seu campo, uma disciplina com o nome de *teologia prática*. No século XIX com o espírito iluminista, a teologia, na tentativa de se legitimar como ciência, caiu em mero academicismo. E, para se livrar disso, houve a necessidade de criar uma disciplina que cuidasse da questão prática⁴⁷⁸. Mas isso foi apenas um paliativo para o problema, que não foi resolvido, visto que agora temos um ramo da teologia que é a teologia prática enquanto, na verdade, toda a teologia deveria teologia prática.

Uma teologia prática não pode se calar diante dos problemas e conflitos sociais. Esse assunto é o terceiro tema no último capítulo. O sistema político-financeiro do estado (que é semelhante ao espírito do império na época de Jesus) e todas as ideologias de opressão são responsáveis por criar seus marginalizados sociais através da opressão e injustiça social. Mas cabe aos cidadãos do Reino de Deus anunciar aos marginalizados, a exemplo de Cristo, uma mensagem de libertação, assim como Jesus fez na Cruz para o ladrão ao seu lado.

Ainda conclui-se que, à semelhança do espírito do império, o espírito do templo também tem seus “marginais”, seus assaltantes, como disse o próprio Jesus em seu tempo. A igreja assume esse papel quando usa o mesmo espírito do império para se beneficiar através de uma ideologia de manipulação, o que não é evangelho.

⁴⁷⁸ HOCH, 2005, p. 23.

A mensagem do Reino de Deus rompe com essa ideologia opressora e anuncia a verdadeira libertação que se encontra em Cristo através da mensagem da cruz.

O verdadeiro evangelho, em vez de oprimir, explorar e depois abandonar a ovelha para morrer a beira do caminho, cuida do necessitado como fez o samaritano ao ver o homem ferido à beira da estrada. Para ajudar é necessário aproximar-se em vez de afastar-se como fizeram o sacerdote e levita. Assim, a mensagem cristã se caracteriza por chegar às pessoas para vê-las, a partir do lugar onde se encontram, enquanto que o espírito do império e do templo se caracteriza por se interessar apenas pelos bens, poder e honra.

O projeto do templo, representado pelo sacerdote e levita, é oposto ao projeto de Jesus. Os salteadores tem um projeto que pode ser representado pela frase “tudo que tens é meu”. Os religiosos que passam no caminho tem outro projeto que se resume em: “o que é meu é meu”. Mas o samaritano tem o seguinte princípio “o que é meu é nosso”. Esse último representa bem o princípio do ministério de Cristo sobre o Reino de Deus.

Trata-se de um projeto que não somente ajuda, mas procura parceiros para a solidariedade cristã da mesma forma que o samaritano procurou um hospedeiro que pudesse continuar prestando os cuidados necessários para salvar aquela vida. Dessa forma, se entende, ao final desse trabalho, porque o doutor da lei está tão longe do Reino de Deus.

Não é suficiente só parar e olhar para o ferido, nem mesmo só aproximar-se do ferido (como fazem o sacerdote e levita), mas ir além das fronteiras. É parar, olhar, sentir compaixão, cuidar das feridas, continuar o cuidado, tirar o necessitado do caminho, encontrar um parceiro para ajudá-lo no cuidado e, depois de tudo, voltar para celebrar a vida com quem estava morto.

Isso significa que não é de grande valor procurar o meu próximo, o meu aliado. Quem procura próximos ou aliados é quem vive segundo o espírito do império ou do templo. Quem vive a vida de Cristo procura ser o próximo, com tudo o que esse termo envolve.

Enfim, de tudo que foi dito, é também importante destacar que só será possível ser o próximo se as diversas barreiras que impendem os seres humanos de praticar a misericórdia forem superadas. Elas podem ser de ordem pessoal (egoísmo), religiosa, teológica, social, étnica e psicológica além de outras.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. *A Leitura Sociológica da Bíblia*.

In: _____. Caminhos da Libertação. Estudos Bíblicos, v.2. Petrópolis: Vozes, 1984.

ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. *As parábolas nasceram da terra e*

do trabalho da Galiléia. In: _____. O Evangelho de Mateus. Estudos Bíblicos, v.26. Petrópolis: Vozes, 1990.

ARCHER, Gleason L. *Panorama do Antigo Testamento*. 4. ed. São Paulo: Vida Nova, 2012. 672 p.

ARISTÓTELES. *Retórica*. 2ª edição. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

ASSMANN, H.; MO SUNG, JUNG. *Competência e sensibilidade solidária*. Educar para a esperança. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 134-165.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *Estética da Criação Verbal* (1979). Tradução Paulo Bezerra. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *Estética da Criação Verbal*. Tradução Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1997.

BAILEY, Kenneth. *As parábolas de Lucas*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

BARCLAY, William. *As Obras da Carne e o Fruto do Espírito*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1985.

BARCLAY, William. *Lucas*. El Nuevo Testamento comentado 4. Buenos Aires: La Aurora, 1972. 290 p.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Contribuições de Bakhtin às Teorias do Discurso*.

In: _____. Bakhtin, dialogismo e construção do sentido / organização: Beth Brait. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2005.

BARTHES, Roland. *Introdução à Análise Estrutural da Narrativa*. In: _____. *Análise estrutural da narrativa: pesquisas semiológicas*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

BÍBLIA DE ESTUDO NVI. Português. Nova versão Internacional. 2003. BARKER, Kenneth (Org.); BURDICK, Donald (Org.). São Paulo: Vida, 2003.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

BÍBLIA. Português. Almeida. 1993. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. 2ª. ed. revista e atualizada São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BÍBLIA. Português. Almeida. 2005. ; ALMEIDA, João Ferreira de. SOCIEDADE BÍBLICA TRINITARIANA DO BRASIL. *A Bíblia Sagrada* contendo o Velho e o Novo Testamento. Edição Corrigida e revisada Fiel ao texto original. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2005.

BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Petrópolis: Vozes, 1997.

BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas*. Salamanca: Sígueme, 2005. Vol 2.

BRAIT, Beth. *Bakhtin e a Natureza Constitutivamente Dialógica da Linguagem*. In: _____. *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido / organização*: Beth Brait. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2005.

BROWN, Colin & COENEN Lothar. (orgs.); trad. Gordon Chown. 2a ed. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. (2 vol) São Paulo: Vida Nova, 2000.

BROWN, Raymond Edward. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulinas, 1984. 216 p.

CAMARA JUNIOR, JOAQUIM MATTOSO. *Dicionário de linguística e gramática: referente à Língua Portuguesa*. Editora Vozes: Rio de Janeiro, 2011.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARSON, D. A. O Bom Samaritano – Lc 10:25-37. 25ª Conferencia para Pastores e Líderes. Justificação pela Fé. São Paulo, Editora Fiel, Outubro de 2009. Palestra ministrada aos participantes da conferência.

CARVALHO, Castelar de. *Para compreender Saussure*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

CARVALHO, Tiago Samuel Lopes. *Gênero e dialogismo na construção do sentido da Parábola do Bom Samaritano*. Universidade Católica de Brasília: Brasília, 2012.

CÉSAR, Ely Éser Barreto. *O Método Histórico-crítico Hoje*. In: VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992.

CESAREIA, Eusébio. *História Eclesiástica*. Tradução Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

CHAMPLIN, Russel Normam. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. HAGNOS: São Paulo, 7ª Ed. 2004; 6 volumes.

CHASTAIN, James G. *Comentario sobre el Evangelio de Lucas*. Terrassa: CLIE, 1986. 242 p.

COSTA, Iná Carmargo. *O Marxismo Neokantiano do Primeiro Bakhtin*. In:_____. Bakhtin, dialogismo e construção do sentido / organização: Beth Brait. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2005.

CURADO, Odilon Helou Fleury. *Linguagem e Dialogismo*. In:_____. Pedagogia Cidadã. Cadernos de Formação: Língua Portuguesa. Vol. 1. São Paulo: UNESP, 2004.

DANIEL-ROPS, Henri. *A vida diária nos tempos de Jesus*. 3. ed. São Paulo, SP: Vida Nova, 2008.

DOCKERY, David S. *Manual bíblico Vida Nova*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2001.

- EICHLER, J. *Herança, Sorte, Porção (a)*. In: BROWN, Colin & COENEN Lothar. (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. (1 vol) São Paulo: Vida Nova, 2000.
- FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem & diálogo: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.
- FITZMYER, Joseph A. *El evangelio segun Lucas*. Madrid: Cristiandad, 1986. 4 v.
- FLUSSER, David. *Judaísmo e as origens do cristianismo*. Volume 3. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 31. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005. 148 p.
- GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. 6ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2008.
- GOTTWALD, Norman k. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. 3ª ed. Paulus: São Paulo, 2011.
- GOURGUES, Michel. *As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005.
- GREIMAS, A. J. *Elementos para um Teoria da Interpretação da Narrativa Mítica*. In:_____. *Análise estrutural da narrativa: pesquisas semiológicas*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1973.
- GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1984-2012.
- GUNNEWEG, Antonius H. J. *Hermenêutica do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2003.
- HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento. Lucas*. Volume 1. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.
- HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento. Lucas*. Volume 2. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

HOCH, Lothar Carlos. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.); HOCH, Lothar Carlos; VOLKMANN, Martin; KIRST, Nelson; ROSE, Michael; ZWETSCH, Roberto E.; WACHS, Manfredo Carlos. *Teologia prática no contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo, SP: ASTE, 2005.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

HOUAISS, A (Ed.). *Dicionário Eletrônico*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. 1 CD-ROM.

HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Vida, 2005.

JEREMIAS, Joachim. *As Parábolas de Jesus*. 10ª. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulinas, 1983.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat; revisão de Honório Dalbosco. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. 8ª. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

LANGENSCHIEDT Taschenwörterbuch Portugiesisch: Portugiesisch-Deutsch, Deutsch-Portugiesisch. Berlin/München 2011.

LARA, Valter Luiz. *A Bíblia e o desafio da interpretação sociológica: introdução ao primeiro testamento à luz de seus contextos históricos e sociais*. São Paulo: Paulus, 2009.

LINK, Hans-Georg. Vida. In: BROWN, Colin & COENEN Lothar. (orgs.). BROWN, Colin & COENEN Lothar. (orgs.); trad. Gordon Chown. *2ª ed. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. (2 vol) São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2648-2649.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Trad. Vilson Scholz. Sociedade Bíblica do Brasil: Barueri – SP, 2013.

MANSON, T. W. *O ensino de Jesus: pesquisa sobre sua forma e conteúdo*. São Paulo: Aste, 1965. 378 p.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Produção Textual, Análise de Gêneros e Compreensão*. São Paulo: Parábola, 2008.

MARSHALL, I. Howard. *The Gospel of Luke: a commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. 928 p.

MARTINS, Carlos Benedito. *O que é Sociologia*. 38ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *As primeiras comunidades cristãs dentro da conjuntura da época: as etapas da história, do ano 30 ao ano 70*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Vol./No. 22 , p. 34-44, 1995.

MESTERS, Carlos; MOREIRA, Gilvander. *O Bom Samaritano: Ontem e Hoje*. São Leopoldo: CEBI – Centro de Estudos Bíblicos, 2012.

METZGER, Bruce Manning. *A Textual commentary on the Greek New Testament: A Companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (third ed.)*. New York: United Bible Societies, 1985.

NEUTZLING, Inácio. Jesus e os marginalizados do seu tempo. Uma meditação bíblica. In:_____. *Categorias de marginalidade na Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1989. 79 p.

NOGUEIRA, Paulo. *A comunidade esquecida: um estudo sobre o grupo dos helenistas em Atos 6,1-8,3*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Vol./No. 22 , p. 109-126, 1995.

NOUWEN, Henri J. M. *O sofrimento que cura: por meio de nossos próprios ferimentos, podemos nos tornar fonte de vida para o outro*. São Paulo: Paulinas, 2007.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Nestle-Aland, 27^a. ed., de Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.

OMANSON, Roger L.; SCHOLZ, Vilson. *Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de 'O Novo Testamento Grego'*. São Paulo, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PEISKER, Carl Heinz. Parábola, Alegoria, Provérbio (d). In: BROWN, Colin & COENEN Lothar. (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. (2 vol) São Paulo: Vida Nova, 2000.

REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.*. Santo André (SP): Academia Cristã/ Paulus, 2012.

RYLE, J. C. *Meditações no Evangelho de Lucas*. São Paulo: Editora Fiel, 2002. 397 p.

SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. *A Palestina no tempo de Jesus*. 8^a ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Cadernos Bíblicos 27)

SCHAEFFER, Francis. *A morte da razão*. 2. ed. São Paulo: ABU, 2007.

SCHMITT, Flavio; WOODRUFF, Archibald M.. INSTITUTO METODISTA DE ENSINO SUPERIOR. *O julgamento de Jesus perante o sinédrio: uma Leitura Sociológica de Marcos 14. 53-65*. São Bernardo do Campo: [s.n.], 1992. 239 f.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.); HOCH, Lothar Carlos; VOLKMANN, Martin; KIRST, Nelson; ROSE, Michael; ZWETSCH, Roberto E.; WACHS, Manfredo Carlos. *Teologia prática no contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo, SP: ASTE, 2005.

SCHOTTROFF, Luise. *As parábolas de Jesus: uma nova hermenêutica*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SILVA, Airton José. *Leitura sócio-antropológica*. In: SILVA, Cássio Murilo Dias da. Metodologia de exegese bíblica. São Paulo: Paulinas, 2000.

SMICK, Elmer B. 644 *hāyā^h*. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 454-458.

SNODGRASS, Klyne. *Compreendendo todas as Parábolas de Jesus*. Tradução de Marcelo S. Gonçalves. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

STEIN, Robert H. *An introduction to the parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster, 1981.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo, SP: Paulus, 2004.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2012.

STRONG, James. *Dicionário Bíblico Strong*. Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

THOMPSON, J. A. *Deuteronômio*. Introdução e comentário. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 1982.

TODOROV, Tzvetan. *Perspectivas Semiológicas*. In:_____. Semiologia e linguística. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1972.

TODOROV, Tzvetan. *Prefácio à edição Francesa*. In:_____. Estética da Criação Verbal. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

VALDES, Ariel Álvarez. *Enigmas da vida de João Batista*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992.

VOLKMANN, Martin. *Jesus e o templo: uma Leitura Sociológica de Marcos 11.15-19*. São Leopoldo, 1989.

VOLKMANN, Martin. *Origem do Método Histórico-crítico*. In: VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992.

WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: Uma Sintaxe Exegética do Novo Testamento*. 1ª. Ed. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WEGNER, Uwe. *A leitura bíblica por meio do método sociológico*. São Paulo: CEDI, 1993. 28 p. (Mosaicos da Bíblia 12)

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 6ª Ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WOLFF, Günter. *A chave de leitura do Novo Testamento. Uma meditação bíblica*. In:_____. *Categorias de marginalidade na Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1989.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007.

ZABATIERO, Júlio P.T. *Parábola, Alegoria, Provérbio (d)*. In: BROWN, Colin & COENEN Lothar. (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. (2 vol) São Paulo: Vida Nova, 2000.

APÊNDICE A – Gêneros, Tipologias textuais e domínios discursivos.

Apesar de estar na moda, o estudo dos gêneros nos diversos campos de conhecimento não é recente. O estudo dos gêneros textuais é antigo: iniciou-se em Platão e se consolidou com Aristóteles. Porém, o foco dado a esse estudo foi diferente do que é dado atualmente, pois desde a antiguidade o foco que esse estudo recebeu, segundo Bakhtin⁴⁷⁹, era num “corte de especificidade artístico-literária e nas distinções entre eles” apenas no âmbito da literatura. Em Platão, ganhou ênfase a tradição poética e, em Aristóteles, a tradição retórica na sua obra *Retórica*.

Segundo Marcuschi⁴⁸⁰, o estudo de gêneros, atualmente, tem se tornado bastante diversificado dado à grande atenção que esse assunto tem ganhado nos estudos da linguagem. Ele cita pelo menos sete perspectivas teóricas em curso acerca dos gêneros textuais. Porém, a perspectiva utilizada aqui é conhecida como *sócio-histórica e dialógica* do teórico e linguista russo Mikhail Bakhtin.

O texto de Bakhtin a que se fará bastante referência é a sua obra com a primeira publicação em 1979 (*Estética da Criação Verbal*⁴⁸¹), em especial o texto *Os gêneros do discurso*. Esse texto é básico para tratar do assunto e contém, segundo Marcuschi, “subsídios teóricos de ordem macroanalítica e categorias mais amplas” necessários para entender o assunto⁴⁸².

Para começar a entender o que são gêneros, Bakhtin⁴⁸³, no texto citado⁴⁸⁴, fala da imprescindibilidade do uso da linguagem nas atividades humanas. Ou seja, todos os campos das atividades humanas se utilizam da linguagem. A utilização dessa língua se dá por meio de **enunciados** que podem ser orais ou escritos e, ainda, concretos e únicos. A palavra destacada, acima, é básica para compreensão do uso da língua nas esferas das atividades humanas, pois tais enunciados e os textos são produzidos na vida diária em todas as esferas da atividade humana.

Ora, se existem diversas esferas das atividades humanas, é claro que existem também inúmeros tipos de enunciados os quais refletem, segundo

⁴⁷⁹ BAKHTIN, 2011, p. 262.

⁴⁸⁰ MARCUSCHI, 2008, p. 147.

⁴⁸¹ A edição utilizada aqui é a 6ª de 2011 conforme citado na Bibliografia.

⁴⁸² MARCUSCHI, 2008, p. 152.

⁴⁸³ BAKHTIN, 2011, p. 261.

⁴⁸⁴ Texto de 1979, *Estética da Criação Verbal*.

Bakhtin⁴⁸⁵, “as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem [...] mas, acima de tudo, por sua construção composicional”⁴⁸⁶. O conceito que se adota para gênero nesse trabalho é de enunciados intrinsecamente ligados aos elementos *tema*, *estilo* e *construção composicional*, situados e direcionados para uma finalidade específica, dentro de um domínio discursivo.

Para Bakhtin⁴⁸⁷, os **gêneros** são compostos por discursos (particulares, mas também, relativamente estáveis) produzidos nas mais diversas situações comunicativas da vida diária que apresentam padrões definidos por funções, propósitos, conteúdo (temático), ação, estilo de linguagem e construção composicional.

Como dito acima, por serem variadas as possibilidades de atividades humanas e produção de enunciados, também, por isso, “a riqueza e a diversidade dos gêneros do discurso são infinitas”⁴⁸⁸. Isto é, não é possível se comunicar a não ser por algum tipo de gênero. Toda a comunicação, desde a conversa do dia-a-dia até os textos científicos ou literários, se dá por algum gênero. Para exemplificar, a carta, o bilhete, o sermão, o artigo, a reportagem, o romance, a receita de bolo, a bula de remédio, os ditos, a charge, as lamentações, as orações, os cantos, os contos, os provérbios e as parábolas são exemplos de gêneros do discurso.

Nessa concepção, a língua “passa a integrar a vida através de enunciados concretos (que a realizam); é igualmente através de enunciados concretos que a vida entra na língua”, pois a língua tem ligação com a vida e a história. Se o estudo linguístico, porém, desconsiderar o enunciado na perspectiva do gênero (e suas situações concretas) o resultado será o que Bakhtin chama de “formalismo” e “abstração exagerada que deformam a historicidade da investigação” e “debilitam as relações da língua com a vida”⁴⁸⁹.

⁴⁸⁵ BAKHTIN, 2011, p. 261.

⁴⁸⁶ BAKHTIN, 2011, p. 261.

⁴⁸⁷ BAKHTIN, 2011, p. 262.

⁴⁸⁸ BAKHTIN, 2011, p. 262.

⁴⁸⁹ BARROS, 2005, p. 265.

Tipologia textual, gênero e domínio discursivo.

Além dessa definição acima sobre *gênero*, se faz necessário explicar o que é tipologia textual, visto que há quem confunda *tipo textual* com *gênero textual*. Os *tipos textuais* são sequências linguísticas que aparecem subjacentes aos textos e que são definidas pela natureza linguística de sua composição (aspectos lexicais, sintáticos, tempos verbais, relações lógicas, estilo). Os tipos textuais são poucos ao contrário dos gêneros textuais⁴⁹⁰.

E apesar de aqui serem colocadas lado a lado algumas características de tipos e gêneros textuais, não se pode ter uma visão dicotômica entre eles, como alerta Marcuschi⁴⁹¹, pois eles não estão em oposição ou separados, mas estão juntos e integrados. Um subsiste no outro e se relacionam mutuamente.

Os tipos textuais são: *narração, argumentação, exposição, descrição e injunção*. Às vezes, se ouve a expressão *gênero narrativo*, embora *narrativo* não seja um gênero, mas sim uma tipologia textual. Os tipos textuais estão presentes nos gêneros. E os gêneros podem conter sequências linguísticas de vários tipos. Uma parábola, por exemplo, pode ser composta de vários tipos textuais: narrativo, descritivo, expositivo, injuntivo ou argumentativo.

Para Bakhtin⁴⁹², os gêneros, enquanto enunciados concretos e únicos, estão presentes em todos os campos da atividade humana, pois todas as esferas da atividade humana são ligadas ao uso da linguagem. A essas esferas ou campos da atividade humana também tem sido atribuído a nomenclatura *domínio discursivo*. Marcuschi⁴⁹³ utiliza esse termo e o define como instâncias discursivas (ele dá exemplos como: discurso jurídico, discurso jornalístico, discurso religioso etc.). Ou seja, de acordo com o objetivo do falante, de acordo com a situação concreta e, também, de acordo com o público alvo, o falante recorre aos gêneros do seu domínio discursivo para alcançar o seu objetivo. E se *domínios discursivos* (como discursos religiosos, discursos jurídicos e, etc.) são esferas discursivas nas quais há vários tipos de gêneros, também se pode dizer que os gêneros não circulam fora de

⁴⁹⁰ MARCUSCHI, 2008, p. 154.

⁴⁹¹ MARCUSCHI, 2008, p. 156.

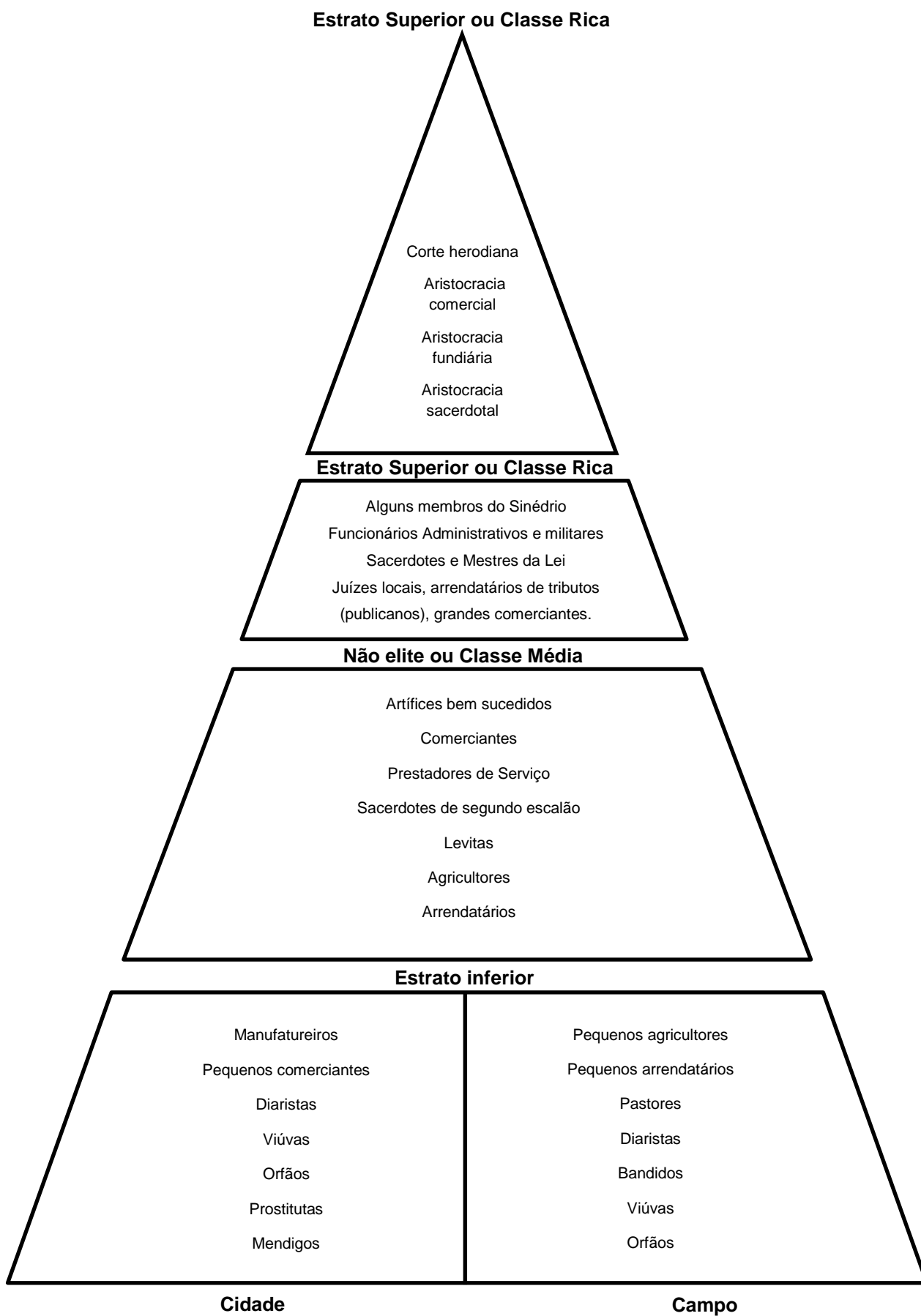
⁴⁹² BAKHTIN, 2011, p. 261.

⁴⁹³ MARCUSCHI, 2008, p. 155.

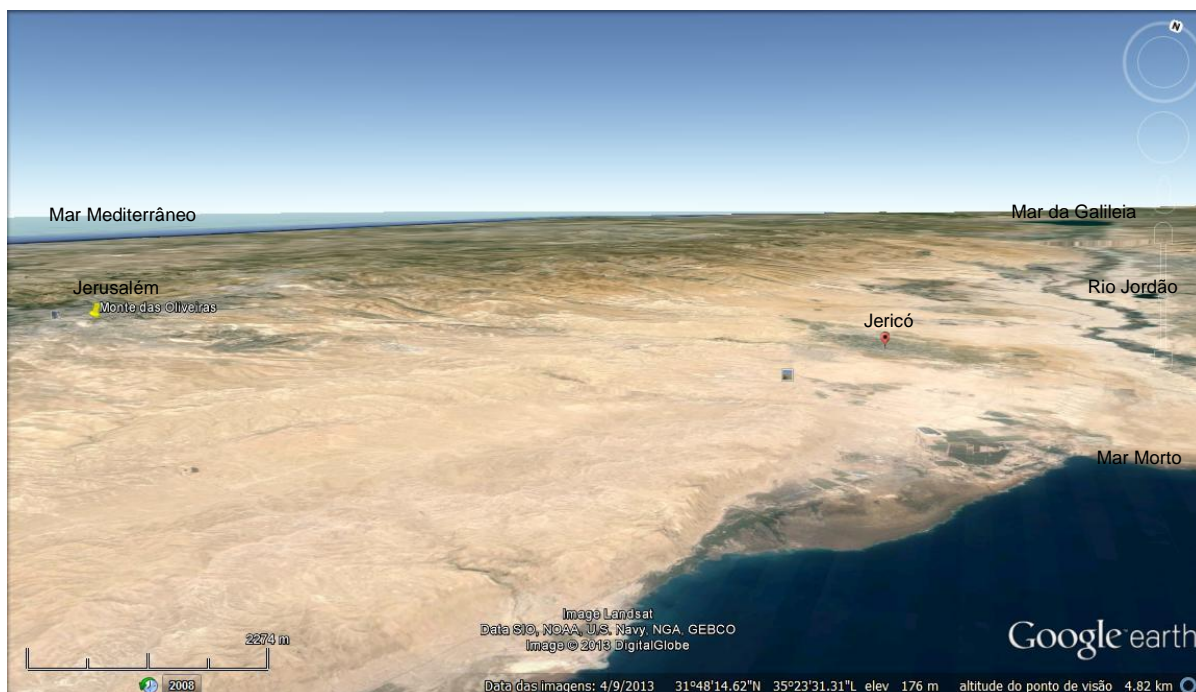
comunidades discursivas, pois, os gêneros e os discursos não podem ser estudados fora das situações concretas de enunciação e extraídos de tudo que os envolve⁴⁹⁴.

⁴⁹⁴ Por exemplo, forma estrutural, propósito comunicativo, conteúdo, meio de transmissão, os interlocutores, contexto situacional etc. (MARCUSCHI, 2008, p. 159).

APÊNDICE B – Pirâmide Social da Palestina nos dias de Jesus

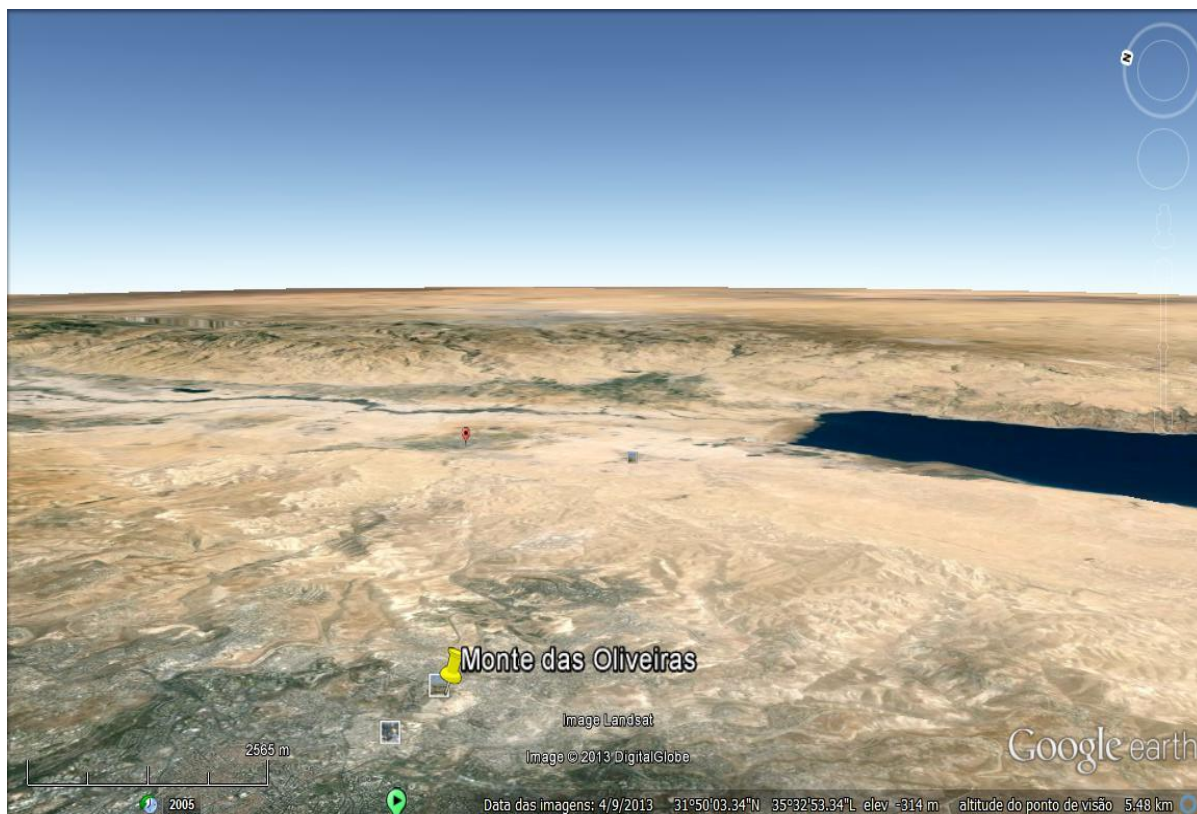


Anexo I – Panorama de Israel – Jerusalém e Jericó



Essa imagem acima é uma imagem de satélite atual. A rota da época de Jesus entre Jerusalém e Jericó tinha cerca de 28 km. Isso significa que a rota cortava o deserto da Judeia. A parte mais clara da imagem trata-se de uma região desértica. É possível ver que o cenário entre as duas cidades é um deserto. Nessa imagem, Jerusalém está à esquerda, Jericó à direita e se pode notar o declive natural entre Jerusalém e Jericó. Também é quase notório na imagem acima que Jericó está muito abaixo do nível do mar.

Anexo II – Declive natural de Jerusalém para Jerico



Essa fotografia de satélite foi tirada olhando de Jerusalém (marcador amarelo) para Jericó (marcador vermelho). O marcador amarelo está sobre o monte das oliveiras e a direção está no sentido noroeste. Atrás do marcador vermelho está o rio Jordão desembocando no Mar Morto, à direita do marcador vermelho. E atrás do rio Jordão estão as montanhas da Transjordânia. Está nítido que o local no qual está Jericó é uma depressão, motivo pelo qual o texto descreve esse trajeto como uma descida.

Anexo III – Estrada no deserto da Judeia na direção de Jericó



Judah desert⁴⁹⁵

Essa imagem mostra uma rota atravessando o deserto da Judeia rumo a Jericó. É possível ver quão árido é o caminho percorrido em alguns trechos.

⁴⁹⁵ Imagem obtida do Google Earth. Acesso em 16 de Agosto de 2013.

Anexo IV – Deserto da Judeia leste de Jerusalém

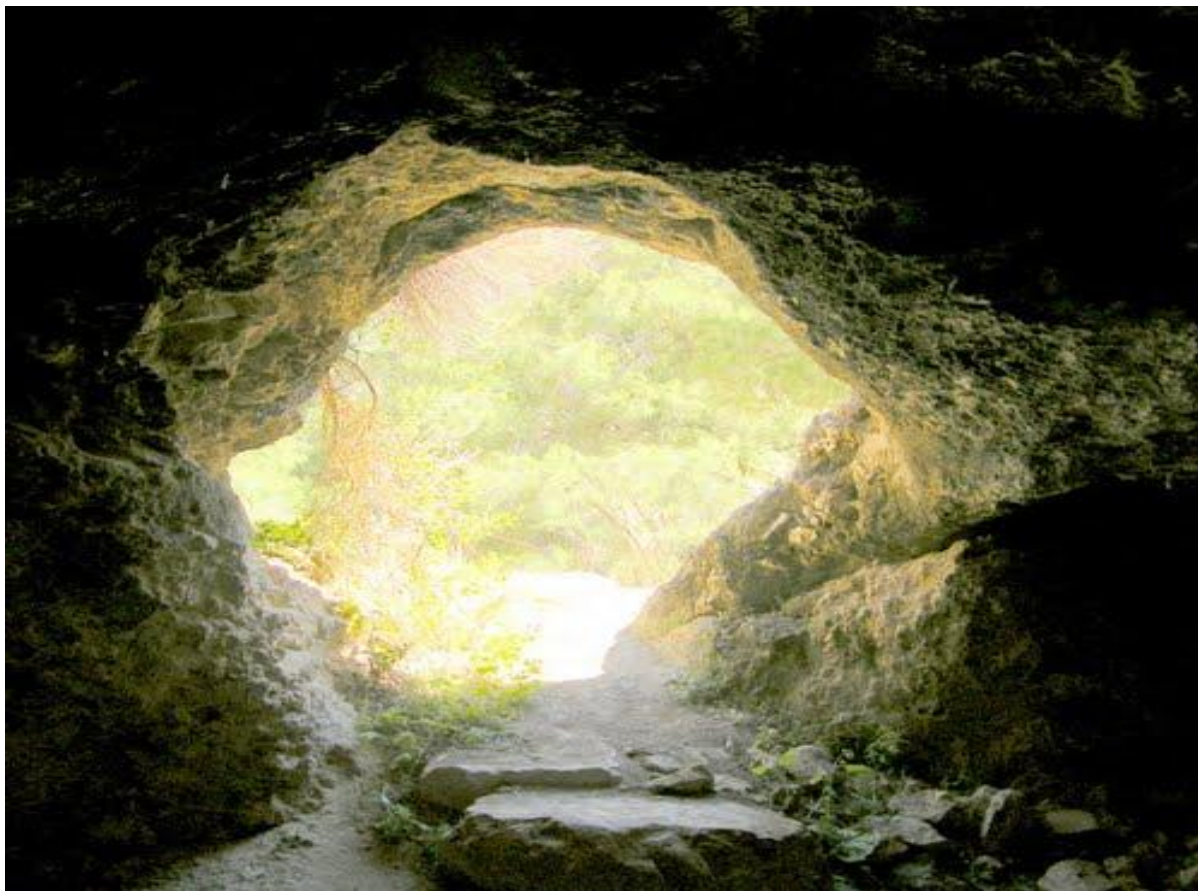


Judean wilderness east of Jerusalem⁴⁹⁶

Essa imagem também complementa a visão que se pode ter do deserto da Judeia a leste de Jerusalém, também no caminho de Jericó. É fácil notar que não era fácil o percurso atravessando esse deserto.

⁴⁹⁶ Imagem obtida do Google Earth. Acesso em 16 de Agosto de 2013.

Anexo V – Caverna no deserto da Judeia no caminho para Jericó



In the cave of an anchorite⁴⁹⁷

A imagem acima é uma das cavernas que podem ser encontradas em parte do trecho do caminho que vai de Jerusalém a Jericó.

⁴⁹⁷ Imagem obtida do Google Earth. Acesso em 16 de Agosto de 2013.

Anexo VI – Caverna de Rocha próximo a Ein Mabua



Rock cave near Ein Mabua⁴⁹⁸

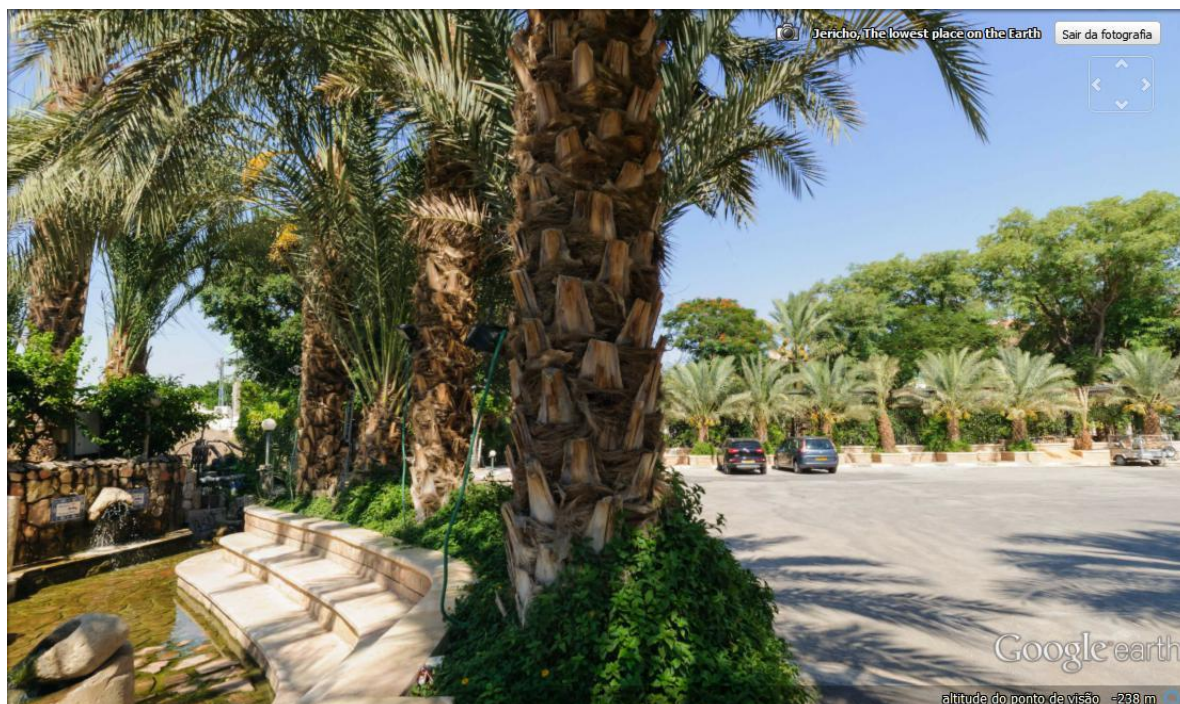
Imagem que apresenta uma caverna esculpida na rocha. Esse é parte do cenário do trecho percorrido pelos viajantes que iam de Jerusalém para Jericó. Eram em covis, provavelmente como esses, os bandidos sociais se escondiam para realizarem seus ataques surpresa.

⁴⁹⁸ Imagem obtida do Google Earth. Acesso em 16 de Agosto de 2013.

Anexo VII – Viajantes refazendo o trajeto de Jerusalém para Jericó

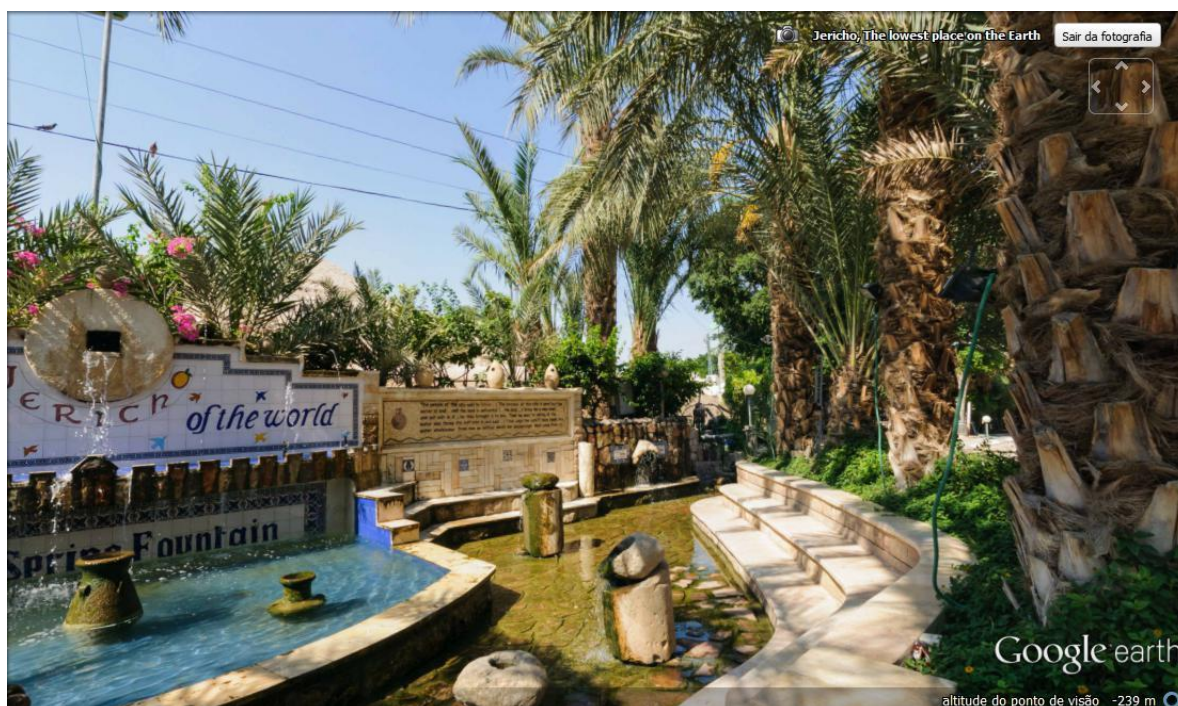


Anexo VIII – Árvores em Jericó



As imagens acima (The lowest place on the Earth) pertencem ao Google Earth e foi obtida através de um recurso de visão de 360° que permite girar em algumas direções para visualizar um local turístico em Jericó atual que mescla fontes e árvores.

Anexo IX – Fontes em Jericó



A imagem também pertence ao Google earth e foi obtida, como a imagem anterior, através do programa citado, e mostra como Jericó preservou suas fontes.

Anexo X – Palmeiras em Jericó



As imagens acima, obtidas através do Google Earth, apresentam as palmeiras em Jericó atual.