

O Outro que me torna Justo

Uma leitura pragmático-linguística da parábola do fariseu e do publicano (Lc 18,9-14)

«O outro é sempre mais
vizinho a Deus do que eu»

Maurice Blanchot

Introdução

A sentença de Sartre que identificava o ‘inferno’ com os ‘outros’ haveria de se revelar como um dos motes que melhor se ajustam a alguns dos momentos mais intensamente dramáticos deste nosso século. Por detrás das grandes feridas da consciência moderna (desde as repressões totalitárias aos crimes perpetrados contra determinados grupos humanos, desde a criação e manutenção de uma ordem económica internacional que não abarca, com igual justiça, todas as partes do planeta aos problemas, sempre crescentes, da gestão pacífica das diversidades) está, sem dúvida, a dificuldade de um posicionamento justo diante do horizonte do outro.

E estes que são problemas vividos a uma escala global têm também uma dimensão individual, concretizam-se no ‘pequeno mundo’ onde cada homem se situa, no tipo de relações de que somos protagonistas, nas opções que tomamos, nas experiências de felicidade ou de sofrimento que nos cabe viver ou, simplesmente, testemunhar.

* Dissertação de Licenciatura em Sagrada Escritura de José Tolentino Calaça de Mendonça. Este trabalho foi elaborado sob a direcção do professor Fritzleo Lentzen-Deis S.J., de quem testemunhamos o intenso e profético serviço à Palavra de Deus, o brilho de raro mestre que foi, e a generosidade dos amigos verdadeiros.

Creemos que a parábola do fariseu e do publicano (Lc 18,9-14), na sua lapidar singeleza, constitui um vibrante desafio ao tipo de valores que sustentam as relações entre os homens. Denunciadora dos mecanismos de exclusão de toda a ordem, e nomeadamente de ordem religiosa, vigorosa no seu juízo contra as atitudes que implicam a marginalização do outro, a parábola apresentará como ‘modelo de acção’ a própria acção misericordiosa de Deus, que perdoa o pecador arrependido, que dá a graça da Sua justiça sem impor condições, que se alegra com o retorno dos distantes.

A parábola, como todas as parábolas evangélicas, pede do leitor, para que possa ser verdadeiramente ‘lida’, o conhecimento de toda a pregação de Jesus, a comunhão de vida com o Seu fundador e luminoso destino, a vizinhança que nos faz transpor o domínio da exterioridade para nos colocar bem dentro do coração da palavra.

O nosso trabalho, um exercício exegético simples em torno a Lc 18,9-14, estrutura-se segundo os moldes do método pragmático-linguístico: depois de um breve momento introdutório sobre a emergência e o carácter das parábolas (e da nossa parábola), passamos sucessivamente ao estudo sintáctico, semântico e pragmático da perícopé. Nos lugares próprios tentaremos esclarecer o sentido das várias etapas.

I. Em redor da Parábola

«...e porquê existem poetas em tempo de infortúnio?» (Holderlin)

A experiência, tantas vezes dramática, primeiro da desadequação e, já nos nossos dias, do fim das ideologias (o fim das ‘grandes narrativas’, no dizer de um dos ‘pais’ da filosofia ‘pós-moderna’¹), abriu espaço a uma insistente nostalgia das pequenas narrações, da efabulação e do mito no seio da cultura contemporânea. Sem recorrer a esses significativos e esquivos ‘anjos’ que tutelam a nossa contemporaneidade (de Kafka a Borges, de Walter Benjamin a Pessoa, de Joyce a Pasolini ou a Tarkovskij) e percorrendo, mesmo como ligeiros viajantes de acaso, alguns objectos culturais conhecidos nos últimos tempos², podemos constatar que se voltou a crer no valor da narração e das parábolas. Talvez o filme ‘Until

¹ Cfr. LYOTARD, J.-F., *O pós-modernismo*, Lisboa, Gradiva, p. 9.

² Exactamente com a ligeireza do acaso, indico, só a título de exemplo, Claude LEVI-STRAUSS (*‘La pensée sauvage’*) e Roberto CALASSO (*‘As núpcias de Cadmo e Harmonia’*).

the end of the World', do alemão Wim Wenders, represente bem este retorno: num mundo que oculta o vazio numa multidão de figurações que apenas são enganadores invólucros, máscaras que nenhum rosto ocultam já, a 'possibilidade de reordenamento' é encontrada nos contos orais de uma pequena tribo do deserto australiano e na longa escuta de um livro.

Mas a verdade é que esta busca de autenticidade através das palavras e das narrações também não está isenta de ambiguidades. Escreve V. Fusco ³ que a alternativa se situa entre o narrar que aponta uma abertura, reenviando para o acontecimento, e o narrar que, pelo contrário, se fecha, se enrola sobre si mesmo, não só dispensando o acontecimento que devia representar, mas substituindo-se a ele.

Como impedir, então, o puro e simples retorno ao mito, num tempo tocado pelo abrupto e ilusório encanto de Narciso? Como compreender e testemunhar a novidade do 'narrar' parabólico de Jesus?

1.1. As parábolas de Jesus, linguagem de mudança

São numerosas as possibilidades de estudo dos vários aspectos hermenêuticos que se prendem com as parábolas de Jesus ⁴. Seguindo a orientação geral do nosso trabalho, reflectiremos, um pouco, sobre a função pragmática daquelas.

Para começar é necessário distinguir entre *linguagem de mudança* e *linguagem de reforço*. Por *linguagem de reforço* entende-se uma linguagem didáctica que tem por finalidade explicitar, explicar e clarificar. «A compreensão tradicional da parábola onde a imagem está ao serviço de um tema remonta a este modelo» ⁵. A função deste tipo de linguagem não é a de desafiar o destinatário\leitor a uma mudança de perspectiva, mas de evidenciar as relações e as consequências de uma determinada problemática.

Diferentemente, a *linguagem de mudança* tem por finalidade não apenas explicitar ou aprofundar uma questão, mas sobretudo «abalar e modificar a concepção que o destinatário potencial tem da realidade» ⁶.

³ Cfr. FUSCO, Vittorio, *Oltre la parabola*, Roma, Borla, 1983, p. 9.

⁴ Cfr. as interessantes comunicações recolhidas por DELORME, Jean, *Les paraboles évangéliques - perspectives nouvelles*, Paris, Cerf, 1989.

⁵ ZUMSTEIN, Jean, *Jésus et les paraboles*, in DELORME, *op. cit.*, p. 101.

⁶ *Ibidem*, p. 102.

Zumstein defende que esta mudança pode ser de dois tipos: uma mudança de certos factores no interior de um sistema, permanecendo este estável, ou uma mudança do sistema em si mesmo, um reenquadramento (isto é, questionar profundamente a imagem que o destinatário\leitor tem da realidade, dando-lhe um sentido outro, a fim de que este descubra possibilidades ou alternativas novas). A parábola é um dos modos privilegiados para se efectuar esta mudança do segundo tipo.

De que maneira realiza a parábola esta radical transformação no leitor? Cumprindo três condições:

1. Antes de tudo deve operar uma *mudança de contexto*. É específico da parábola a ligação de duas histórias - uma ordinária e outra extraordinária -, mas esta deve ser feita de maneira a permitir que a 'extraordinariedade' narrativa reenquadre a realidade comum e quotidiana.

Por exemplo, a parábola do tesouro escondido (Mt 13,44) prefigura este processo de reenquadramento na medida em que mostra como a descoberta de uma nova realidade leva a reavaliar completamente a vida.

2. O reenquadramento efectuado, exactamente porque coloca a realidade sob uma nova perspectiva, conduz ao *questionamento da imagem habitual do mundo* (dimensão crítica da parábola).

Na parábola do Filho Pródigo (Lc 15,11-32), por exemplo, a festa generosa que o pai ordena para saudar o regresso do filho transviado contradiz a alegria moderada que acontece em situações similares.

3. Ao mesmo tempo que instala a crise na realidade ordinária, a parábola anuncia o *irromper de novas possibilidades*.

Ainda na parábola do Filho Pródigo temos um evidente exemplo do reintroduzir da esperança numa situação, aparentemente, sem saída.

Para concluir, podemos então dizer que é na medida em que provocam não só a alteração de alguns elementos, mas o reenquadramento da inteira realidade, que as parábolas de Jesus se constituem em autêntica e singular *linguagem de mudança*.

E, como recorda Zumstein, «é a proximidade do Reino de Deus que gera este reenquadramento da realidade, do qual as parábolas são a expressão»⁷.

⁷ *Ibidem*, p. 105.

1.2. É Lc 18,9-14 uma parábola?

Segundo uma teoria que prevaleceu a partir de Julicher ⁸, o ‘Fariseu e o Publicano’ juntamente com outras três perícopes (o ‘Bom Samaritano’ – Lc 10,30-37; o ‘rico insensato’ – Lc 12,16-20; e ‘Lázaro e o rico’ – Lc 16,19-31) é uma ‘**narração-exemplar**’ mais que uma parábola, porque situando-se a narração já no âmbito religioso-moral, não se deve realizar uma transferência de juízo, mas apenas uma aplicação do tipo: «Vai e faz o mesmo tu também» (Lc 10,37).

Com Fusco ⁹, Schlosser ¹⁰ e Del Verme ¹¹ pensamos que a definição de ‘*narração-exemplar*’ é insatisfatória, porque as parábolas, como temos visto, não se reduzem à apresentação de modelos, positivos ou negativos, de conduta moral, mas intentam uma acção no destinatário leitor que envolva a inteireza da sua existência.

1.3. O contexto evangélico de Lc 18, 9-14

Percorramos brevemente as propostas de alguns autores que agruparemos em dois grupos. O grupo A defende uma relação da parábola do fariseu e do publicano com o contexto anterior ao v.9. Enquanto o grupo que designamos B, propõe um ligame ao contexto posterior da nossa perícopa.

A. Fitzmyer ¹², que baseia o seu estudo nas ‘fontes’ presentes no texto evangélico, coloca 18,14 como termo final do relato propriamente lucano da viagem de Jesus, da Galileia para Jerusalém. Lc 18,15 seria já a narração sinóptica desta viagem.

Por seu lado, Meynet ¹³, operando com o método retórico na análise de Lucas, coloca a nossa perícopa em paralelo com a perícopa anterior (Lc 18,1-7), convergindo ambas como resposta retórica ao v.8 («Quando vier o Filho do Homem, porventura encontrará Fé sobre a terra?»).

⁸ Citado em FUSCO, *op.cit.*, p. 129.

⁹ Cfr. FUSCO, *op.cit.*, p. 128.

¹⁰ Cfr. SCHLOSSER, Jacques, *Le pharisien et le publicain (Lc 18, 9-14)* in DELORME, J., *op.cit.*, p. 276.

¹¹ Cfr. DEL VERME, Marcello, *Le decime del fariseo orante (Lc 18,11-12)*. *Filologia e storia* in *Vetera Christianorum* 21 (1984), p. 258.

¹² FITZMYER, Joseph A., *El evangelio segun Lucas*, III, Madrid, Cristiandad, 1987.

¹³ MEYNET, Roland, *Avez-vous lu Saint Luc?*, Paris, Cerf, 1990.

B. Marshall ¹⁴ sustém a existênciã de uma unidade de composiçã entre Lc 18,9 - 19,10. Bossuyt e Radermakers ¹⁵ detectam uma união muito forte da dialéctica bloqueamento\disponibilidade, presente na nossa parábola, com o inteiro conjunto de 18,9-34, onde predomina a questão do acolhimento, do desapego e abertura à vida. Charles Talbert ¹⁶ fala de uma unidade global em Lc 18,9-30, cuja primeira parte seria constituída por 18,9-17. Na opinião deste autor o episódio das criançãs que Jesus abençoa tem por finalidade ilustrar um aspecto da nossa parábola, a humildade.

Em modo de conclusão podemos dizer que a perícopẽ que estamos a analisar, apresenta, pelo menos a nível formal, conexões com o texto precedente e pode surgir como o último elemento de um ensinamento escatológico, centrado em torno ao juízo, que breves notícias narrativas haviam introduzido ou sublinhado (cfr. Lc 17,20; 17,22; 18,1; 18,9).

Igualmente, o facto da parábola estar colocada no contexto geral da viagem da Galileia para Jerusalém não deve ser descurado. A Galileia é a 'primavera' do chamamento dos discípulos (Lc 5,11) e do acolhimento da mensagem de Jesus (Lc 5,26). O lugar da euforia, do contentamento, das grandes adesões. Jerusalém, pelo contrário, é o lugar da rejeição e da Paixão (Lc 18,31-34).

A viagem entre tão paradoxais lugares servirã a Jesus para desafiar os discípulos a deixar a falsa concepção que eles têm da Sua pessoa e da missão. Depois da morte e da ressurreição do Mestre eles compreenderão então quanto, pelo caminho, lhes havia explicado (Lc 24,32).

1.4. A delimitação da perícopẽ

No Evangelho de Lucas, a delimitação da nossa perícopẽ é evidente. O seu começo, v.9, apresenta elementos introdutórios semelhantes aos que aparecem em 17,20; 17,22 e 18,1 e o carácter sentencial do seu último versículo, v.14, adequam-se bem a um final. Além disso, a perícopẽ é dirigida a novos destinatários («...a uns que, confiados em si mesmos, desprezavam os outros») e a sua ação é protagonizada por novas personagens: não já a viúva e o juiz da parábola anterior (18,1-8), mas «dois homens, um fariseu e o outro publicano» (v.10).

¹⁴ MARSHALL, I. H., *Commentary on Luke*, Exeter, Grand Rapids, 1978.

¹⁵ BOSSUYT, PH. - RADERMAKERS, J., *Jésus, Parole de Grâce selon Saint Luc*, Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1981.

¹⁶ TALBERT, Charles H., *Reading Luke*, New York, Crossroad, 1986.

O v.15, por seu lado, é claramente o início de um trecho diferente, que gira em torno aos discípulos e às crianças que vinham para ser abençoadas por Jesus.

II. A Estrutura Sintáctica de Lc 18,9-14

No importante artigo '*El relato de la Pasión - un modelo de acción?* (1990), F.Lentzen-Deis define a sintáctica como um procedimento sincrónico que intenta descrever a 'estrutura de superfície' de um texto, englobando, nesse labor, tanto a explicação gramatical e filológica como a determinação da disposição, divisão e estrutura do texto¹⁷. É esta definição que procuraremos concretizar, a propósito de Lc 18,9-14. Tendo sempre presente que a sintáctica não é um bloco desligado nem da semântica, nem da pragmática. Pois, como sabemos, o modo em que qualquer coisa é expressa (o seu **uso**), reflecte as posições do autor ou do falante em relação aos argumentos e aos referentes de um determinado discurso em acto.

2.1. Tradução e justificação textual

Procuramos apresentar uma tradução muito vizinha à estrutura morfológica e sintáctica do texto grego para, seguidamente, melhor tentarmos evidenciar os 'jogos de linguagem' no **uso** lucano. Abordamos ainda, resumidamente, quatro problemas textuais que a perícopes levanta.

v.9 *E disse também, para alguns que convencidos que são justos desprezavam os outros, esta parábola(A):*

v.10 *Dois homens subiram ao templo para rezar, um fariseu e o outro publicano.*

v.11 *O fariseu, de pé, consigo mesmo, estas coisas(B) rezava: Ó Deus, dou-Te graças porque não sou como os outros homens, ladrões, injustos, adúlteros, e nem como este publicano.*

v.12 *Jejuo duas vezes por semana, pago o dízimo de tudo quanto adquiro(C).*

v.13 *O publicano, porém, mantendo-se à distância, não ousava nem os olhos levantar para o céu, mas batia no seu peito dizendo: Ó Deus, tem misericórdia de mim, o pecador.*

¹⁷ Cfr. LENTZEN-DEIS, F., *Avances metodológicos de la exegesis para la praxis de hoy*, Bogota, Paulinas, 1990, p. 26.

v.14 *Eu vos digo, desceu este justificado para a sua casa diferentemente(D) do outro: porque todo o que se exalta a si próprio será humilhado, mas o que se humilha a si próprio será exaltado.*

(A) ...*esta parábola (tén parabolén tautén)*: o códice de Beza omite estas três últimas palavras do v.9. Contudo elas são bem atestadas pelas fontes textuais mais importantes.

(B) ...*consigo mesmo, estas coisas rezava (statheis pros heauton tauta prosèycheto)*: as duas variantes mais significativas são as representadas pela lição, entre outros, do Códice Vaticanus e do Papiro 75 (*statheis tauta pros heauton prosèycheto*) e, por outro lado, pela lição atestada, nomeadamente, pelos Códices Alexandrinus e Washingtonensis (*statheis pros heauton tauta prosèycheto*). Esta última, cuja atestação é razoável, tem a seu favor a dificuldade (pois, 'lectio difficilior preferenda est'). Escreve Fitzmyer¹⁸ que a frase assim entendida introduz imediatamente o conteúdo da oração propriamente dita.

Deve ainda acrescentar-se que o sintagma '*proseuchomai pros heauton*' é insólito. Se o tentarmos explicar como uma variante de '*legô pros heauton*'¹⁹, pode assumir, em certos contextos (cfr. Mc 9,10; Lc 22,13; 24,12; Jo 1,35), o significado de monólogo interior de um personagem. Mas talvez estejamos antes na presença de um 'dativo ético' (o '*pros + acusativo*' equivaleria à preposição hebraica '*le + nome ou pronome*'), cuja finalidade seria a de indicar que o sujeito está interessado na acção²⁰.

(C)...*adquiro (któmai)*: Seguimos a proposta de tradução de Del Verme²¹, na opinião de quem as traduções modernas que optam por 'posso' estão influenciadas pela Vulgata ('...decimas do omnium quae possideo'). Para este autor, «Lucas utilizando o verbo 'ktaómai' quer sublinhar a diligência do fariseu que paga as décimas sobre tudo aquilo que adquire, além obviamente da referente a tudo aquilo que já possui»²². Esta

¹⁸ Cfr. FITZMYER, *op.cit.*, p. 861.

¹⁹ Cfr. os dados apresentados por SCHLOSSER, Jacques, *Le pharisien et le publicain* in DELORME, Jean, *Les paraboles évangéliques - perspectives nouvelles*, Paris, Cerf, 1989, p. 282.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cfr. DEL VERME, Marcello, *Le decime del fariseo orante (Lc 18, 11-12)*. *Filologia e storia* in *Vetera Christianorum* 21 (1984), p.257.

²² *Ibid.*

²³ ZORELL, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis, Lethiellix, 1931.

tradução é prevista, entre outros, pelos dicionários de Zorell²³ e de Liddel-Scott²⁴.

(D)...*diferentemente do outro* (*par'ekeinon*): esta expressão que, por exemplo, o Códice Vaticanus apresenta (o Washingtonensis substitui-a, no entanto, por '*ê gar ekeinos*'²⁵) é uma tentativa de reproduzir o '*min*' aramaico de valor comparativo, que frequentemente assume - como nesta passagem de Lc 18,14a - um sentido exclusivo. São numerosas as atestações da LXX. Veja-se, a título de exemplo, Gen 38,26 em que Tamar é considerada 'justa, diferentemente de Jacob'.

Sobre o uso de '*para + acusativo*' com este sentido de exclusividade no grego do NT e dos escritos apostólicos, é dirimente o testemunho de Blass-Debrunner²⁶.

Registe-se ainda a posição original de Bossuyt - Radermakers²⁷, segundo quem '*para*' exprime não uma exclusividade, mas apenas uma diferença nas modalidades da justificação. Tanto o publicano como o fariseu saíam justificados, mas de maneiras diferentes. Esta hipótese, no entanto, parece-nos insatisfatória tanto do ponto de vista filológico, como do ponto de vista exegetico.

2.2. Uma leitura sintáctica de Lc 18, 9-14

Vamos agora apresentar uma proposta de leitura sintáctica da nossa parábola, procurando salientar desde aqui as linhas de força que nos permitirão chegar à pragmática. Como começamos por afirmar no primeiro capítulo, a pragmática coloca-se no entrecruzamento de saberes e metodologias várias, constituindo-se num ponto privilegiado de convergência. Isso permite-nos uma leitura não-unívoca, mas atenta à pluralidade dos caminhos que nos conduzem ao texto.

²⁴ LIDDEL, Henry - SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexikon*, Oxford, Clarendon Press, 1901.

²⁵ Apesar de a lição '*par'ekeinon*' ter o largo consenso dos autores, CORTES, J. B., *The Greek text of luke 18:14a - A contribution to the method of reasoned ecletism in CBQ* 46 (1984), p. 255-273 prefere esta lição, invocando o argumento da dificuldade e originalidade.

²⁶ BLASS, F. - DEBRUNNER, A., *Grammatica del Greco del Nuovo testamento*, Brescia, Paideia, 1982, & 236.3.

²⁷ Cfr. BOSSUYT - RADERMAKERS, *op. cit.*, p. 404.

2.2.1. Reflexos da estrutura do discurso

Nesta primeira etapa, debruçarmo-nos-emos sobre três tipos de correlações entre a ordem dos constituintes sintáticos do enunciado lucano e o papel discursivo que eles desempenham na informação ²⁸: A\ O elemento familiar; B\ A anteposição; C\ A inversão.

A\ O elemento familiar. Normalmente, o primeiro sintagma num enunciado tende a denotar um *elemento familiar*, enquanto que o sintagma posterior se refere a um *elemento novo*. A posição inicial num enunciado tende a ser reservada a um elemento entendido como referido ao tema do enunciado. Temos então no nosso texto:

	Elemento Familiar	Elemento Novo
v.9	<i>alguns que...desprezavam</i> os outros	esta parábola
v.10	um fariseu	e o outro publicano
v.11	o fariseu...rezava	Ó Deus nem como este publicano
v.13	o publicano (oração)	Ó Deus
v.14	publicano justificado	diferentemente do fariseu

Podemos concluir que, já sintacticamente, o autor propõe ao leitor uma conexão entre ‘aqueles que, confiados em si mesmos, desprezavam os outros’ e o fariseu.

Por outro lado, na fala do publicano, ao contrário da do fariseu, não encontramos outro referente que não Deus. Isto constitui uma chamada de atenção para este versículo, antes da mudança que o v.14 assinala no paralelismo.

B\ A anteposição. A este recurso sintático são atribuídas duas propriedades: a caracterização do elemento anteposto como ligado, de algum modo, a contextos ou entidades anteriormente aludidas no discurso; e o evidenciar no discurso da parte não aludida, nem pressuposta.

Assim sendo, é muito significativo que a nossa pericope inicie, exactamente, com uma anteposição. Em vez de termos

E disse também esta parábola *para alguns que...*

o que temos é

E disse também *para alguns que...*, esta parábola.

²⁸ Seguimos de perto as indicações de Georgia GREEN, *Pragmatica*, Padova, Franco Muzzio, 1990, sobretudo o capítulo intitulado *Pragmatica e sintassi*, pp. 163-179.

Se esta ‘anteposição’, por um lado, liga Lc 18,9–14 ao tema central do conflito de Jesus com os fariseus e autoridades de Israel ²⁹, que é já do conhecimento do leitor, por outro aguça a atenção deste para a parábola e para a ‘reviravolta’ que ela apresentará. ‘Reviravolta’ que virá sintacticamente relevada com o uso da ‘inversão’.

C\ *A inversão*. Este fenómeno consiste na ocorrência do sintagma nominal\sujeito depois do verbo principal em vez de antes dele. O uso da ‘inversão’ é comum para descrever um evento ou uma situação que resolve qualquer problema ou mistério numa narração, seja ele, por exemplo, o lugar onde se encontra um personagem importante ou a identidade, até agora desconhecida, do protagonista de qualquer acção significativa.

Temos um uso muito importante da ‘inversão’ no v.14 do nosso trecho: ‘Eu vos digo, *desceu este justificado para casa...*’ Esta sentença, pragmaticamente fundamental, é a que ‘resolve’ a trama da parábola. É é tanto mais ‘inesperada’ e contrastante quanto mais a aproximarmos do versículo introdutório:

v.10 *Dois homens subiram (anebésan) para o templo...*

v.14 *Desceu (katebé) este justificado para casa...*

2.2.2. Reflexos das crenças e das atitudes relativas ao conteúdo

A este nível, dois fenómenos são significativos na nossa perícopie: A\ *Construção com dativo interno* e B\ *O uso do passivo*.

A\ *Construção com dativo interno*: esta, por um lado, implica que o autor\falante acredite que o referente do sintagma nominal\sujeito e aquele do complemento indirecto existam contemporaneamente, e, por outro, reflecte o grande interesse que tem o autor\falante no referente representado pelo complemento indirecto.

É no v.13 que temos a única construção com dativo interno:

Ó DEUS TEM MISERICÓRDIA DE MIM, O PECADOR.

Este é, como vemos, outro recurso sintáctico que Lucas usa para destacar, na atenção do leitor, este versículo. Apesar da fala orante do fariseu ocupar muito mais espaço que a do publicano, esta está apresentada de modo a conquistar o olhar e a simpatia do leitor, desafiado a um posicionamento pragmático face a estes personagens.

Registe-se ainda o facto de a presença de Deus ser sublinhada na oração do publicano por lhe ser atribuído o sintagma verbal:

²⁹ Cfr. KINGSBURY, Jack D., *Conflicto en Lucas: Jesús, autoridades, discípulos*, Cordoba, El Almendro, 1992, p. 151.

Oração do fariseu: Ó DEUS EU DOU-TE GRAÇAS...

Oração do publicano: Ó DEUS TEM TU MISERICÓRDIA...

B\ O *Uso do passivo*: Normalmente, o uso da forma verbal passiva significa que o evento descrito teve um efeito particular sobre um personagem indicado explicitamente.

No nosso texto temos um passivo (particípio perfeito passivo) estrategicamente colocado no v.14, 'desceu este justificado (*dedikaioménos*) para sua casa', dito a propósito do publicano e *referenciado como ausência*³⁰ (*par'ekeinon*), a propósito do fariseu. A acção é focalizada sobre o publicano, o não-justo que é justificado, mas o sujeito é Deus. Trata-se de um 'passivum divinum'³¹.

Há autores³² que defendem mesmo que o sentido desta parábola reside na passagem do activo '(confiados em si mesmos) que são justos', do v.9, ao '(desceu) justificado', do v.14. De facto, há uma progressão retórica que vai nessa linha:

alguns que confiados que são *JUSTOS*
desprezavam os outros (*NÃO JUSTOS*)

dou-Te graças porque... (*SOU JUSTO*)
não sou como os outros (*INJUSTOS*)

Tem misericórdia de mim, o pecador
DEUS JUSTO EU (Publicano) *INJUSTO*

o não-justo é justificado

2.2.3. Os sujeitos

Não deixa de ser apelativa a quantidade de vezes que o fariseu usa a primeira pessoa (cinco vezes: 'dou graças'; 'não sou'; 'jejuo'; 'pago'; 'adquiro'), em oposição ao publicano, que nunca o faz. Sinal (este do fariseu) dos que estão 'confiados em si mesmos'?

³⁰ E a 'ausência', como lembra Blanchot, é «aquilo que me coloca mais radicalmente em causa» (BLANCHOT, Maurice, *La comunità inconfessabile*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 19).

³¹ Cfr. DEL VERME, *op.cit.*, p. 258.

³² Cfr. CHARPENTIER, E., *Le chrétien: Un homme 'juste' ou 'justifié'? – Luc 18, 9-14 in Asseign* 61 (1972), p. 67.

Quanto ao publicano, porém, é na sua oração que nos surge o único imperativo de toda a perícope (*ilastheti* – tem misericórdia – imperativo aoristo passivo, 2ª singular).

Surge também destacado, e com um valor performativo fundamental, o ‘Eu vos digo’ de Jesus, no v.14, que no NT é usado para introduzir uma declaração significativa.

2.3. Divisão do texto

Existe uma vasta unanimidade em relação à seguinte divisão da nossa perícope:

1. INTRODUÇÃO GERAL _____ v.9
2. PARÁBOLA _____ v.10-14a
 - a. Introdução v.10
 - b. Enredo v.11-13
 - c. Conclusão v.14a
3. CONCLUSÃO GERAL _____ v.14b

III. A Semântica da Parábola

Na definição de Morris, a semântica é apresentada como a relação entre os sinais e os objectos aos quais eles são aplicáveis. Trata-se portanto de buscar o significado, o ‘querer dizer’ escondido na pluralidade de referentes e matizes que o tecido narrativo ostenta.

Inútil seria o intento de esgotar o ‘sentido’ em explicitações que, muitas vezes, tocam simplesmente o seu limiar, o umbral ainda distante da intimidade e do autêntico (do nupcial!) reconhecimento. O que, de seguida, propomos só pode ser, portanto, um espaço onde objectos, sinais e relações de significado circulem, se encontrem ou se excluam, se interliguem ou delimitem, reajam vigorosamente e mutuamente se iluminem. Porque ordenar essa vital «desordem» que propicia a vida do texto é, avisa o poeta, tornar-se «o polícia do texto», não o seu afectuoso e atento leitor.

3.1. O auditório da parábola

v.9 E disse também para alguns que, convencidos que são justos, desprezavam os outros, esta parábola.

Este versículo introdutório que, na opinião de J. Jeremias³³, tem todas as características de uma composição pessoal de Lucas, situa a parábola do

‘Fariseu e do Publicano’ num horizonte de sintonia com as restantes parábolas evangélicas. Isto porque as parábolas do Evangelho, Jesus não as disse aos pecadores, mas a quantos O rejeitavam por conviver com os pecadores (Lc 15, 1-3), a quantos se haviam conformado com a ‘perda’ dos outros (Lc 15,32) e pretendiam, para si mesmos, uma piedade ou uma justiça que mais não fossem que o reflexo cómodo da sua auto-estima (Lc 18,9). A quantos, resumindo, sentiam «escândalo pela (Sua) figura de Servo da comunidade de salvação»³⁴ que faz chegar o anúncio do Reino às «ovelhas perdidas da Casa de Israel» (Mt 10,6).

Este ‘alguns’ de que fala este versículo esconde uma identidade concreta?

É possível estabelecer um paralelo entre o nosso texto e 16,14-15, onde Jesus diz aos fariseus: «vós sois os que **vos justificais a vós mesmos** diante dos homens...». A favor desta ligação, há, como vemos, uma singular semelhança de vocabulário. A aceitar-se esta hipótese, o plural indefinido ‘alguns’ seria uma referência velada aos fariseus. Além disso, a existência, na parábola, de um fariseu que cumpre a referida acção de desprezo dos ‘outros’, daria força a esta interpretação.

De qualquer dos modos, como constataremos na pragmática, a ‘indefinição’ joga a favor de uma maior abrangência. Na linha da nossa perícopes, e com uma formulação, na tradução da LXX, em muitos aspectos com ela coincidente, já se havia manifestado Ez 33,12-13: «...diz **aos filhos do teu povo**: (...) quando eu disser ao justo que certamente viverá, e ele, **confiando na sua justiça**, praticar a iniquidade, não virão em memória todas as suas justiças...». É, portanto, natural que os destinatários da parábola sejam mais universais e englobem os próprios discípulos de Jesus, não se limitando a um grupo determinado.

A acusação que se faz é que ‘alguns’, colocando a confiança na sua própria justiça, desprezavam os demais. Para expressar esta auto-confiança usa-se a expressão ‘*pepoithótas éph’eautoís*’. O verbo empregue é ‘*peíthō*’, no particípio perfeito, que tem o significado de ‘confiar firmemente em’, ‘apoiar-se a’³⁵. No Evangelho de Lucas é usado no nosso passo e em 11,22 para falar do homem a quem é tirada a «armadura em que confiava» e é despojado.

³³ Cfr. JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, S.Paulo, Paulinas, 1986, p. 142.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cfr. BULTMANN, R., ‘*Peíthō*’ in *GLNT IX*, c. 1363-64.

O ‘*dikaïos*’ na linguagem veterotestamentária é o homem que cumpre a vontade de Deus, que ousa depositar Nele a confiança contra o apertado cerco da dúvida ou da perplexidade. No AT, são os patriarcas (Mt 23,35; Heb 1,14), os profetas (2Pe 2,7). Em Lc 1,6 diz-se de Zacarias e Isabel que são «justos diante de Deus» e, mais adiante (Lc 2,25), diz-se o mesmo de Simeão.

Pode concluir-se, à luz dessas referências, que ninguém é justo por confiar em si mesmo, que a justiça, no sentido bíblico, implica o reconhecimento de que é Deus a rocha de apoio e o verdadeiro sustento, e de que a nossa existência se cumpre plenamente na abertura audaciosa ao Outro e à *justificação* que Ele me dá.

Desde o começo é, portanto, claro que não podem ser justos os que se crêem justos e usam desse facto para remeter os irmãos para o íngreme lugar do ostracismo e do desprezo.

3.2. A identidade dos personagens

v.10: *Dois homens subiram ao templo para rezar, um era Fariseu e o outro Publicano.*

‘*Dois homens*’: Se com este início se dá a indicação do ‘andamento’ dialéctico da parábola (dois personagens – o ‘bom praticante’ irrepreensível e o ‘pecador típico’ – que representam grupos opostos no judaísmo da época e vão estar em confronto diante dos olhos do leitor³⁶), também se pode ler nestes ‘dois homens’ a evocação de uma unidade preliminar. De facto, antes de serem ‘um fariseu’ e ‘um publicano’ eles são elementos de uma humanidade comum, indistinta na sua essência e dignidade. Antes da proclamação de qualquer ruptura eles são dois sujeitos que cumprem, com a mesma finalidade, uma igual acção ‘*subiram ao Templo*’: Em Jerusalém, qualquer que seja o ponto de onde se parta, deve-se sempre subir para entrar no Templo.

O vocábulo aqui empregue, ‘*ierón*’, constitui quer um termo genérico para designar o inteiro conjunto do templo (Mt 12,6; Act 24,6; 1Cor 9,13), quer uma descrição das suas singulares unidades: o ‘santuário’ propriamente

³⁶ O carácter dialéctico usado como recurso dramático não é específico da nossa perícope. Só no Evangelho de Lucas encontramos o ‘Chefe-de-casa e o assaltante’ (Lc 12,39); os ‘dois devedores’ (Lc 7,41–43); ‘o amigo que vem à noite pedir ajuda’ (Lc 11,5–8); o ‘Filho pródigo e o irmão mais velho’ (Lc 15,11–32); o ‘rico avarento e Lázaro’ (Lc 16,19–31); o ‘juiz mau e a viúva’ (Lc 18,1–8), etc.

dito, onde só o sacerdote podia entrar; o ‘pátio das mulheres’, onde Ana reza (Lc 2,37) e onde Jesus observa a viúva (Lc 21,1); o ‘vestíbulo interno’, onde oram os discípulos (Lc 24,53) e onde nos surgem colocados o Fariseu e o Publicano da parábola.

O templo era, sob muitos aspectos, o centro da vida de Israel³⁷. Era o pólo, por excelência, das manifestações religiosas e assegurava também a administração da Lei e da justiça.

A apresentação sinóptica, se, por um lado, releva o templo como lugar estabelecido por Deus para honrá-Lo – aqui são colocadas veneráveis figuras, Simeão (Lc 2,25) e Ana (Lc 2,36); Jesus refere-se a ele como «casa do Pai» (Jo 2,16) e o Tabernáculo é chamado «casa de Deus»(Lc 6,4), etc –, não deixa, contudo, de afirmar, inequivocamente, a superioridade de Jesus sobre o templo (Lc 21,5-19)³⁸.

Mesmo a visão do templo nos capítulos 13 a 18 de Lucas pode ser positiva, mas não é ingénua. As referências ao templo surgem sempre no contexto do conflito de Jesus com os seus opositores. O evangelista antecipa assim a controvérsia que desenvolverá mais tarde quando Jesus ensinar no templo (20, 1-8). E isto porque, como escreve Weinert, «Lucas sabe que o templo pode ser mal usado (4,9-11; 11,51; 13,1; 18,10-12) e que, em si mesmo, o templo não é decisivo para determinar o favor de Deus (18,14)»³⁹.

‘*para rezar*’: dos quatro evangelistas, Lucas é aquele que mais insiste sobre a temática da oração. Antes de cada momento importante da Sua vida, Jesus reza: é ‘no momento em que Ele se encontra em oração’ que o Espírito se manifesta acerca Dele, no baptismo (3,21); Ele ‘passa toda a noite a rezar a Deus’ antes de escolher os Doze (6,12); a questão que provoca a ‘confissão de Pedro’ é colocada aos discípulos ‘num dia que Ele rezava’(9,18); e se um deles lhe pede para que os ensine a orar, é porque viu Jesus ‘um dia, num lugar, rezando’(11,1). Cristo ora ainda para que a fê de Pedro não desfaleça (22,32) e, pregado à Cruz, Ele reza ao Pai por Si mesmo (23,46) e pelos Seus (23,34).

³⁷ Cfr. BALTZER, K., *The meaning of the temple in the Lukan writings in HTR* 58 (1965), p. 264.

³⁸ «O fim da função do templo e conseqüente queda do seu edifício são colocados por Lucas em conexão com a recusa do significado salvífico da pessoa de Cristo por parte dos judeus, em particular por parte dos responsáveis do templo» – CASALEGNO, A., *Gesù e il tempio*, Brescia, Morcelliana, 1984, p. 222.

³⁹ WEINERT, F. D., *The meaning of the temple in Luke-Acts in BTB* 11 (1981), p. 87.

Da narração da agonia no Getsémani, o elemento parenético a que Lucas alude é 'Vigiai e orai para não entrardes em tentação' (22,40.46), contrariamente aos restantes sinópticos que retiveram também o ensinamento dogmático, 'era necessário que Jesus passasse por esta hora'.

É igualmente significativo constatar que, em Lucas, numerosas personagens são apresentadas no acto de oração: Zacarias porque vai ter um filho e Maria, porque nela Deus operou excelentes maravilhas; Simeão porque vê a esperada Salvação e os anjos do céu porque anunciam o evento bendito do Deus-connosco; os leprosos que desejam ser curados e os pecadores para serem perdoados.

A oração constitui uma espécie de tecido narrativo de fundo, onde as várias narrações se vão inscrever, cruzar e tecer. Portanto, que dois homens subam ao templo para rezar não é um dado surpreendente. Nem sequer que um desses homens seja um Fariseu, para quem a oração «era uma actividade quase de rotina»⁴⁰. O que confere ao começo da parábola um carácter abrupto, propositadamente para «escandalizar os ouvintes»⁴¹, é a presença de um Publicano. Vejamos porquê.

3.2.1. *Ser fariseu*

'*um era Fariseu*': os fariseus, cujo nome corresponde a «os separados, os santos, a verdadeira comunidade de Israel»⁴², eram, fundamentalmente, um movimento constituído por leigos que buscavam uma prática perfeita da Lei. Viviam em comunidades⁴³ e davam a maior importância às prescrições relativas ao dízimo, à pureza legal, às horas fixadas para a oração, bem como a toda a espécie de 'opera supererogationis' (isto é, as boas obras que excediam a estrita determinação do dever). Comerciantes, artesãos e campesinos, pequenos plebeus que não tinham a formação dos escribas, mas suficientemente sérios e firmes para consagrar-se, os fariseus não raramente ostentavam um cerrado orgulho e votavam ao desprezo os

⁴⁰ GLEN, J. S., *The parables of conflict in Luke*, Philadelphia, The Westminster Press, 1962, p. 54.

⁴¹ DONAHUE, John R., *The Gospel in Parable: metaphor, narrative and theology in the Synoptic Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 187.

⁴² JEREMIAS, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesus*, Madrid, Cristiandad, 1977, p. 261.

⁴³ «No séc. I da nossa era, só em Jerusalém, segundo parece, havia várias comunidades farisaicas» (JEREMIAS, *op.cit.*, p. 262).

‘*ammé ha-’ares*’⁴⁴, que não observavam como eles certas prescrições religiosas.

Os Evangelhos registam reacções positivas de fariseus para com Jesus: um chefe dos fariseus convida-O para comer em sua casa (Lc 14,1); alguns tomam com persistência a Sua defesa de modo a atrair sobre si mesmos a suspeita de seguir o ‘profeta da Galileia’ (Jo 7,52)... E o próprio Jesus admite o zelo dos Fariseus que «são capazes de percorrer o mar e a terra para fazer um único prosélito» (Mt 23,15) ou a sua preocupação de perfeição e pureza no cumprimento da Lei (Mt 5,20). Mas também critica asperamente a hipocrisia do cumprimento das regras sobre a pureza exterior, quando «o interior está cheio de rapina e maldade» (Lc 11,39) ou a do pagamento do dízimo sobre coisas isentas dessa obrigação, aliada à subestimação das exigências religiosas e morais da Lei (Lc 11,42). Escreve Weiss que «o contraste de Jesus ou da comunidade proto-cristã com o farisaísmo nos evangelhos sinópticos é essencialmente expressão da polémica com esta religiosidade nomística judeo-farisaica»⁴⁵.

O comportamento de Jesus abole o modo farisaico de praticar a Lei. Ele anuncia a amor a Deus e ao próximo como o maior critério para o cumprimento da Lei (veja-se a parábola do ‘Bom Samaritano’, Lc 10,30-37). Ele não recusa a companhia do ‘*ammé-ha-’ares*’ (do ‘povo que não conhece a Lei’), mas come na companhia de publicanos e pecadores. Um momento onde esta atitude de Jesus face à nomística farisaica se manifesta muito claramente é exactamente em Lc 18,9-14: «aqui todo o esforço, subjectivamente honesto, do judaísmo farisaico para observar, de modo justo, a lei e de contribuir com isso para a vinda do Reino de Deus será radicalmente desvalorizado em favor da conduta daquele que de si próprio e das suas obras não espera nada, mas tudo espera de Deus»⁴⁶.

⁴⁴ ‘*ammé-ha-’ares*’ significa literalmente «povo da Terra». Começou por designar a grande multidão do povo de Israel; passou depois a estar referido à mescla populacional judeo-pagã, proveniente do repovoamento da Palestina pelos pagãos durante o exílio de Babilónia; para finalmente, a partir do sec.II a.C., indicar «aquele que não conhecia a Lei, especialmente o não-fariseu» (JEREMIAS, *op.cit.*, p. 273-274).

⁴⁵ WEISS, H. F., *Pharisaos* in *GLNT XIV*, c. 933.

⁴⁶ *Ibidem*, c. 939.

3.2.2. *Ser publicano*

‘e o outro publicano’: O termo ‘publicano’(‘*telōnes*’) ocorre dezoito vezes nos evangelhos sinópticos, nove das quais em Lucas (Lc 3,12; 5,27.29.30; 7,29.34; 18,10.11.13). É usado para designar aquele que adquire do Estado o exercício dos direitos estatais de taxaçaõ e de impostos e os recolhe dos seus devedores.

Esta profissão suscitava rancores e desconfianças. Os publicanos eram acusados de procurar enriquecer de uma maneira desonesta, de ter contactos com gentios, de descurar os preceitos sobre as décimas e a pureza. Por isso eram integrados entre o ‘*ammê-ha-‘ares*’ e mencionados como o oposto dos fariseus.

Muitas vezes se discute «se e até que ponto se torna impura a casa na qual entraram os cobradores de impostos e os ladrões»⁴⁷. A equiparação jurídica dos cobradores de impostos com ladrões e salteadores derivava do facto de eles se permitirem abusos e desacatos, exigindo mais do que estava fixado (Lc 3,13). E porque existia esta equiparação, se pretendiam converter-se, os publicanos deviam restituir a quantia roubada⁴⁸. Mas não era simples, pois tinham prejudicado não uma, mas muitas pessoas que, para mais, nem conheciam. «Por tal motivo a conversão dos cobradores de impostos era considerada difícil»⁴⁹.

Pelo facto de exercerem uma profissão desprezível⁵⁰ eram tidos oficialmente como ilegais e proscritos. «Quem exercia um destes officios não podia ser juiz, e a incapacidade para prestar testemunho o tornava semelhante ao escravo. Por outras palavras: estava privado dos direitos cívicos e políticos que podia possuir todo o israelita»⁵¹.

Os evangelhos sinópticos referem, contudo, que uma quantidade notável destas pessoas, cuja conversão era considerada particularmente

⁴⁷ MICHEL, O., ‘*Telōnes*’ in *GLNT XIII*, c. 1091.

⁴⁸ Segundo as disposições de Lev 5,20-26, para certos crimes contra a propriedade, deve restituir-se 120% do valor em questão. Por um roubo de animais era pedido, com base em Ex 21,37, uma indemnização quadrúpula ou quintúpula, etc.

⁴⁹ MICHEL, O., *op.cit.*, c. 1095.

⁵⁰ Eis o quadro ‘Sanhedrín 25’ das profissões desprezíveis: «1. Jogador de dados; 2. Usurário; 3. Organizador de concursos de jogos de apostas; 4. Traficante de produtos do ano sabático; 5. Pastor; 6. Cobrador de impostos; 7. Publicano» (JEREMIAS, *Jerusalen...*, p. 316).

⁵¹ *Ibidem*, p. 323.

'difícil', foi conquistada pela pregação de Jesus (Mc 2,14; Lc 15,1; 19,1-10). Um factor de viragem decisivo é que nem João Baptista (Lc 3,12), nem sobretudo Jesus os proibiam de aceder à comunidade escatológica de salvação. Também ao publicano é oferecida a possibilidade de conversão, sublinhando-se que é por conversões como essa que o 'céu se alegra' de maneira particular (Mt 18,13; Lc 15,7-10).

Devido ao Seu apelo explícito aos publicanos e aos pecadores e ao facto de sentar-se, frequentemente, à mesa com eles, Jesus é mesmo chamado «um homem comilão e bebedor de vinho, amigo dos publicanos e dos pecadores» (Lc 7,34). E particular escândalo deve ter suscitado a inserção de um publicano, Levi, no grupo dos discípulos (Lc 5,27-3).

3.3. A oração da exclusão

v.11: *O fariseu, de pé, consigo mesmo, estas coisas rezava: Ó Deus, dou-Te graças porque não sou como os outros homens, ladrões, injustos, adúlteros, e nem como este publicano.*

A oração introdutória deste versículo é por vezes interpretada como uma crítica ao fariseu, cuja postura seria de ostentação e orgulho enquanto rezava. Se acedermos a este juízo, observa, com ironia, Zerwick⁵², então o publicano merece a mesma crítica, visto não haver uma diferença notável entre os verbos 'statheis'(v.11) e 'hestós'(v.13), usados para descrever a posição de um e de outro⁵³.

A reza do fariseu (vv.11-12) tem a forma de uma 'berākḥá', um género muito frequente nos escritos veterotestamentários e que registou uma evolução teológica assinalável. Da ideia de 'força benigna que se pode transmitir' (Gen 27,1) do mesmo modo que a maldição chegou-se ao conceito de 'meio de glorificação cultural de IHWH'. Pois já «não é apenas Deus que bendiz os homens, mas por sua vez também os homens 'bendizem' Deus»⁵⁴.

⁵² Cfr. ZERWICK, M., *Graecitas Biblica*, Roma, P.I.B., 1966, p. 125.

⁵³ Esta precisção é tanto mais importante quanto este ponto da possível ostentação do fariseu é usado, por alguns autores, para defender a apresentação caricatural do personagem. Nós estamos do lado dos que defendem que o fariseu não é uma mera caricatura, mas o seu discurso é plausível no horizonte do judaísmo daquela época (cfr. SCHLOSSER, *op.cit.*, p. 283).

⁵⁴ BEYER, H. W., 'Eulogéo' in *GLNT III*, c. 1162.

No AT o 'bendizer a Deus' tornou-se parte integrante da vida religiosa. E acontece sobretudo sob a forma de oração, no domínio público ou no campo privado, na liturgia do templo ou no culto sinagoga. Por exemplo o '*shemoné-Esré*', a oração principal do judaísmo, que cada membro do povo deve recitar três vezes ao dia, é constituída por dezoito ou dezanove acção de graças. E além destas mencionadas, o judeu profere fórmulas de louvor ainda em grande número. Mas, pouco a pouco, à medida que se desenvolve a doutrina da justiça pelas obras, se impõe também a consciência que «só aqueles que observam os mandamentos de Deus, os justos, os pios, têm parte dos benefícios da benção divina»⁵⁵.

O vocativo inicial, «Ó Deus», com que abre a sua oração, confere às palavras do fariseu uma cadência solene, de certa maneira, litúrgica. Deus é simultaneamente o objecto da acção de graças jubilosa e a razão do júbilo.

O motivo maior da gratidão do fariseu é a diferenciação face aos outros, que são ladrões, adúlteros, injustos, que são sobretudo como aquele publicano que, com ele, subira até ao templo. Ele é separado de todos esses, dessa multidão pecadora de que o publicano é o símbolo. Porque, em nome da obediência à pureza legal, ele não deve apenas evitar os defeitos da turba desprezível, mas deve evitar a própria turba, chegando a recusar até qualquer contacto físico⁵⁶.

Não se trata aqui de nenhuma propositada caricaturização do personagem decidida por Lucas. Este discurso do fariseu é verosímil e genuíno na medida em que representa uma extensa sensibilidade no judaísmo daquele tempo. Temos, por exemplo, no Talmud uma oração do séc. I d.C. que apresenta significativas conexões com o texto de Lc 18,11:

«Eu te agradeço, Senhor, meu Deus, porque me deste parte junto daqueles que se assentam na sinagoga, e não junto daqueles que se sentam pelas esquinas das ruas; pois eu me levanto cedo e eles também se levantam cedo: eu levanto-me cedo para as palavras da Lei, e eles, para as coisas fúteis. Eu esforço-me e eles esforçam-se: eu esforço-me e recebo a recompensa, eles esforçam-se e não recebem recompensa. Eu corro e eles correm: eu corro para a vida do mundo futuro, e eles, para a fossa da perdição»⁵⁷.

⁵⁵ *Ibidem*, c. 1159.

⁵⁶ Cfr. DEL VERME, *op.cit.*, p. 269.

⁵⁷ Citado por JEREMIAS, *As parábolas...*, p. 144.

Ou ainda um dos hinos de louvor da 'Comunidade de Qumrân (1QS VII, 34):

«Eu te agradeço, ó Senhor, porque salvastes o meu destino da reunião da mentira e não colocastes a minha parte no conselho dos falsos»⁵⁸.

O acto de rejeição que na sua oração o fariseu concretiza não é, portanto, um acto individual de orgulho ou má vontade. Ele deve ser antes enquadrado numa lógica religiosa, onde a exclusão dos chamados 'pecadores' era exigência e sinal do viver fiel, onde se valorizava o sublinhar de fronteiras rígidas, e, por vezes, mesmo intransponíveis, entre o puro e o impuro, mais do que entre pureza e impureza, entre o santo e o pecador, mais do que entre a santidade e o pecado. O versículo seguinte fornecer-nos-á mais elementos acerca desta prática religiosa de exclusão.

v.12: *Jejuo duas vezes por semana, pago o dizimo de tudo quanto adquiro.*

'*Jejuo duas vezes por semana*': A noção mais comum no AT, no que diz respeito ao jejum, é o de ser um acto de renúncia, expressão da atitude humilde do homem perante Deus. Pode tanto ser o indivíduo a jejuar, esperando de Deus que o liberte de angústias e aflições (2Sam 12,16; Sl 35,13), como todo o povo (1Re 21,9; Jer 36,6.9). Por outro lado, releva-se grandemente a eficácia da ligação entre jejum e oração para obter a escuta divina (Est 4,16; Jer 14,12).

Mas quando, a par com o sacrifício, o jejum for considerado obra meritória e o seu valor for medido por critérios exteriores como o tempo de duração, os profetas o denunciarão como forma de falsa piedade, exibicionismo enganador («Para contendas e polémicas jejuais...» Is 58,4), esvaziado que ficou da sua densidade ética fundamental («Porventura não é este o jejum que escolhi: que soltes as cadeias da impiedade, que desfaças as ataduras do jugo?» Is 58,7). Nesta linha da crítica profética se pronunciará Jesus, embora os seus motivos de base sejam já determinados pela consciência da inauguração da plenitude messiânica (Mt 9,15; Mc 2,18). Contudo, é certo que «a prática e o prestígio do jejum cresceram tanto no judaísmo que nos tempos do NT esse era, para os estrangeiros, o sinal distintivo dos judeus»⁵⁹.

A dificuldade que rodeia a afirmação do fariseu da parábola é a ausência de testemunhos históricos acerca de uma lei que prescrevesse a

⁵⁸ Citado por DEL VERME, *op.cit.*, p. 263.

⁵⁹ BEHM, J., 'Nêstis' in *GLNT VII*, c. 978.

observância do jejum duas vezes por semana. O que temos são algumas atestações, nomeadamente cristãs, que falam de um costume judeu de jejuar à segunda e à quinta-feira, contrapondo a esse o dever cristão de jejuar à terça e à sexta-feira ⁶⁰. O que nos leva a concluir que o jejum bi-semanal aludido em Lc 18,12, embora não sendo uma lei geral, era provavelmente «um hábito particular de certos grupos fariseus e dos seus seguidores» ⁶¹.

O jejum é aqui integrado pelo fariseu na sua estratégia de diferenciação do publicano. Não tem o carácter penitencial, nem se assume como a austera e humilde súplica que, como acima dissemos, tantas vezes encontramos no AT. É antes um elemento de identificação, uma senha ostentada pelos homens pios para se distinguirem dos outros, infieis.

‘*pago o dízimo de tudo quanto adquire*’: a leitura tradicional desta afirmação vê aqui a exibição de uma outra ‘opera supererogationis’, pois o fariseu vai de novo ‘além’ da letra da Lei escrita, desta vez no que respeita aos dízimos. De facto, o AT obrigava apenas aos produtores o pagamento do dízimo do grão, do mosto e do óleo, e das primícias dos animais (Dt 14,22s.), mas os judeus mais observantes da Lei – entre os quais se contavam, seguramente, os fariseus – assumiram o dever suplementar de pagar o dízimo sobre todas as coisas que adquiriam, mesmo aquelas para as quais a Lei não previa dízimo, «temerosos e escrupulosos que esses não tivessem sido regularizados quanto ao dízimo, por parte dos proprietários originários ou dos revendedores» ⁶².

Del Verme, estudioso do sistema dos dízimos e das suas implicações religiosas no judaísmo, enquadra, de um modo muito interessante, esta nossa passagem de Lc 18,12b no contexto histórico dos debates e contrastes entre os grupos judaicos. Ele defende que esta questão dos dízimos era um elemento forte de confronto entre as comunidades farisaicas e o ‘*ammê hã-ares*’. Por exemplo, em alguns textos rabínicos, que ele cita ⁶³, à pergunta «Que é um ‘*ammê hã-ares*’?» os sábios respondem «É aquele que não paga o dízimo dos seus produtos».

O fariseu da parábola agiria então como um ‘*hãver*’ (um fariseu das comunidades), consciente da sua posição de primeiro plano face ao

⁶⁰ Cf. *Didaqué VIII,1* e EPIFÂNIO DE SALAMINA, *Adversus Haereses*, XVI,1-5 (in MIGNE, *Patrologiae Graecae*, t.41).

⁶¹ DEL VERME, *op.cit.*, p. 270.

⁶² DEL VERME, *op.cit.*, p. 273.

⁶³ *Ibidem*, p. 274.

‘pecador’ que entrara consigo no templo. A presença do publicano, um ‘*ammê hã-’ares*’, um que com a maior probabilidade não pagava o dízimo de todos os seus injustos ganhos, leva o fariseu a colocar diante de Deus exactamente as décimas, sinal incontestado da sua diversidade e excelência.

Chegados ao fim da oração do fariseu, a distância entre este personagem e o publicano está, portanto, nitidamente traçada. Uma divisão incontornável foi por ele estabelecida, naquele dia, no interior do templo. Divisão que ele, a nível da intencionalidade pragmática, pretende que seja assumida e abençoada por Deus (quando fazemos uma referência negativa de X a Y, pretendemos que Y legitime a nossa posição, preterindo X).

3.3.1. Olhar a oração de Jesus

E já aqui o leitor do Evangelho está de posse de elementos que o desafiam a uma postura crítica face à oração do fariseu. Bastaria recordar-se de Lc 11,2-4, onde o próprio Jesus ensinara a rezar aos Seus discípulos.

A versão do ‘Pai-Nosso’ referida por Lucas (Lc 11,2-4) é mais breve do que aquela do evangelho de Mateus (Mt 6,9-13) que compreende sete pedidos (um número simbólico da totalidade para significar que o ‘Pai-Nosso’ engloba todas as súplicas) e cuja formulação é mais devedora da mentalidade hebraica. A estrutura desta oração no evangelho de Lucas é a seguinte:

1. UMA INVOCAÇÃO: *Pai-Nosso*

Inicia-se com a referência invocativa ao ‘Pai’, tradução do «*abbã* aramaico, que provém da linguagem familiar e era, na origem, um vocábulo infantil»⁶⁴. Com este termo, inédito nas orações judaicas, expressão de confiança filial e da consciência da Sua missão, Jesus concede aos discípulos a possibilidade de chamar Deus como Ele próprio O chamava.

2. UM DESEJO: *Seja santificado o Teu nome*

O nome, segundo a mentalidade semítica, mais do que uma simples denominação, é a evocação da pessoa com todo o seu mistério e a sua função. É portanto o próprio Deus, todo o Seu ser, que deve ser santificado, isto é, reconhecido e glorificado como o Santo, a plenitude.

3. UM VOTO: *Venha o Teu Reino*

O Reino é a grande realidade que Jesus inaugura e anuncia (Mc 1,15). A sua instauração na história não é, todavia, ainda completa: «por isso, Jesus

⁶⁴ JEREMIAS, Joachim, *ABBA*, Brescia, Paideia, 1968, p. 85.

e os discípulos devem pedir o seu pleno florescimento, a sua perfeita realização»⁶⁵.

4. TRÊS PEDIDOS: *o pão, o perdão, o socorro na tentação*:

Os pedidos, expressos na primeira pessoa do plural, indicam claramente que a oração é dirigida a Deus num ambiente comunitário. O discípulo, expondo as suas necessidades, diferentemente do fariseu, sabe-se solidário com os outros irmãos.

A) *O pão-nosso de cada dia nos dá hoje*

O pão, alimento de base para os palestinianos, representa todas as necessidades alimentares do homem. Mas deve-se pedir só o 'pão' de que se tem necessidade, o indispensável, porque amanhã o Pai proverá às nossas necessidades. O discípulo é portanto chamado a fazer um acto quotidiano de confiança, sem levar garantias para o futuro.

B) *Perdoa-nos os nossos pecados, pois também nós perdoamos a todo o que nos deve*

Lucas alterou o termo original 'opheilêmata' (= dívidas) por 'hamartias' (= pecados), provavelmente para tornar esta petição mais inteligível para o círculo dos seus leitores pagano-cristãos.

O presente pedido recorda que, no confronto com Deus, estamos sempre na posição de devedores. Sem o Seu perdão a nossa situação seria desesperada, sem saída. Trata-se então, como veremos, de «colocar-se diante Dele como o publicano que reconhece humildemente o seu pecado e implora a misericórdia de Deus»⁶⁶.

Por outro lado, a frase explicativa, ajunta à petição ('pois também nós...'), não pode ser entendida no sentido de uma exigência recíproca ou de uma condição. Mais do que isso, ela é fruto do convencimento profundo de que não se pode esperar o perdão divino se se recusa o perdão humano. É um desafio a entender que na aceitação da paternidade de Deus estão intensamente implicados os laços da fraternidade que nos ligam aos outros. É um grito contra a indiferença, uma espada apontada aos muros do egoísmo, do individualismo, da solidão, uma ameaça decisiva aos jogos de interesse, de toda a ordem e de todos os tempos, que vivem do agrilhoamento ou da marginalização de outros homens.

O 'Pai-Nosso' é, por isso, a oração da *inclusão*, da *não-exclusão* radical. É uma oração sem desníveis: não há um que se crê 'justo' face à grande

⁶⁵ ROUILLER, G.-VARONE, M., *Il Vangelo secondo Luca*, Assisi, Cittadella, 1983, p. 369.

⁶⁶ *Ibid.*

multidão dos pecadores. Todos precisam de perdão, todos o suplicam, todos o praticam.

C) *E não nos conduzas em tentação*

A existência do discípulo é uma existência em aberto, não uma construção acabada, definida. É um caminho que, tantas vezes, a noite espreita e rodeia. É luz ameaçada, temerosa, vulnerável aos muitos rigores que o tempo oculta. E, por isso, é necessário chamar em socorro o Pai para que guarde os que Ele escolheu (Jo 17,9).

Ao contrário da segurança inabalável em si mesmo, do autismo da auto-suficiência, o desafio da oração de Jesus é o da entrega confiada à ajuda do Pai e o do empenho numa relação justa com os irmãos.

3.3.2. *Rezar a impossibilidade de rezar.*

v.13: *O publicano, porém, mantendo-se à distância, não ousava nem os olhos levantar para o céu, mas batia no seu peito dizendo: Ó Deus, tem misericórdia de mim, o pecador.*

Enquanto o fariseu faz um uso do espaço sem grandes preocupações simbólicas e o seu próprio corpo não tem densidade cénica relevante (ele está simplesmente de pé e fala), o publicano «distingue o próximo e o distante, o alto e o baixo, o corpo e a palavra»⁶⁷: ele está ‘longe’, não ousa erguer o olhar e bate no peito enquanto profere algumas palavras. Se a sua oração contrasta com a do fariseu pela sua brevidade, a sua pose, como vemos, é muito mais significativa⁶⁸.

‘*mantendo-se à distância*’: O fariseu também amava a definição de distâncias, de separações, mas em relação aos ‘outros homens’. O publicano, pelo contrário, não busca distanciar-se dos outros: ele distancia-se sim de Deus. Desloca-se não no eixo horizontal, mas no vertical.

Porém, se ele ‘*mantém-se à distância*’ não é para escapar ao domínio do divino, pois desse modo não subiria ao templo. É a consciência da sua condição, o realismo sobre a sua vida que o leva a colocar-se nessas coordena-

⁶⁷ GUEURET, Agnès, *Le pharisien et le publicain* in DELORME, J., *Les paraboles évangéliques...*, p. 292.

⁶⁸ É comum na tradição veterotestamentária as súplicas serem acompanhadas por alguns gestos ligados ao ‘campo semântico’ da humildade e da submissão (1Sam 25,23-24). Existem, além disso, os assim designados «gestos penitenciais»: o pranto, o jejum, as vestes, o pó e a cinza (2 Sam 13,19; Jer 4,8; Gen 3,9; Sl 7,6). cfr. BOVATI, Pietro, *Ristabilire la giustizia*, Roma, P.I.B., 1986, p. 117-120.

nadas. Ele não finge uma proximidade que não existe. Ele que se sabe 'distante' corre o risco de falar com Deus desde o lugar da sua distância.

'*não ousava nem os olhos levantar para o céu*': Textos judaicos e bíblicos evocam o gesto de 'erguer os olhos ao céu' como um gesto ligado à oração. E é também neste contexto que o vemos aparecer em passagens do NT (Mc 6,41; Jo 11,41; 17,1).

O 'não ousar levantar os olhos' é o não sentir-se digno ou capaz de fazer uma oração, de encetar diálogo com Deus. Referências particularmente iluminantes podem ser consideradas as de 1Henoch 13,5, onde se diz que os vigilantes «não podiam mais falar, **nem mesmo levantar os olhos ao céu**, tal a vergonha que sentiam do seu pecado», e de Flávio Josefo (Antiq. XI, 143) quando ele conta como Esdras, num momento em que os responsáveis do povo se tornaram culpados de um delito grave, recusava-se a olhar para o céu.

Deste confronto textual o que podemos concluir é que também este gesto do personagem serve para explicitar a auto-consciência do pecado. Quando, na oração, ele se identificar como 'o pecador', isso não será um mero artifício retórico, jogo de discurso, mas corresponderá a uma verdade existencial que a densidade simbólica do seu próprio corpo vibrantemente corrobora.

E é interessante constatar que do seu 'não-ousar', e digamos, da sua 'não-oração' é que a sua 'oração' nasce. Do silêncio que percorre e dobra o seu corpo é que nasce a palavra, o grito. E, surpreendentemente, nasce também a possibilidade de «transmitir o intransmissível»⁶⁹.

'*mas batia no seu peito*': Diversos autores consideram que este gesto do publicano deve ser interpretado como um sinal da sua contrição. De facto ele é atestado, nesse sentido, num texto judaico tardio e em alguns textos cristãos posteriores a 400⁷⁰. Mas o significado mais frequente deste gesto, quer no mundo bíblico e judaico, quer no mundo helenístico, é o de «uma emoção intensa e penosa provocada por um desgosto ou por uma situação desesperada»⁷¹, associando-se frequentemente à ideia de lamento.

Nesta linha, a atitude do publicano mais que um sentimento de contrição exprime o seu desespero: «O homem bate no coração; a dor toma conta dele... A sua situação é sem esperança. Pois, para ele, é preciso

⁶⁹ BLANCHOT, M., *op.cit.*, p. 33.

⁷⁰ Cfr. SCHLOSSER, *op.cit.*, p. 286.

⁷¹ *Ibidem*, p. 286.

não só largar a vida pecaminosa, isto é, a sua profissão, mas também reparar os danos causados... E como poderá saber, ao menos, todos aqueles a quem enganou?!»⁷². O 'bater no peito' é expressão da desesperança que o assalta no templo. Ele está num beco-sem-saída, numa história bloqueada, fechada nos seus numerosos impasses. Mas o seu desespero não é total, porque do fundo áspero da sua noite ele clama a Deus. Se espacial, somática e teologicamente o publicano confirma a exclusão praticada pelo fariseu, lança-se agora, 'in extremis', na construção de uma alternativa.

'Ó Deus tem misericórdia de mim, o pecador':

Na tríade sinóptica, Lucas é o único a empregar a palavra 'amartōlos' (= pecador) no singular para identificar uma pessoa concreta (Pedro que diz a Jesus depois da 'pesca milagrosa': «afasta-te de mim porque eu sou um homem pecador» Lc 5,8; a mulher que unge os pés de Jesus com perfume e é designada pelo fariseu, dono da casa, «uma pecadora» Lc 7,39). E este nosso versículo é o único passo do evangelho onde a 'amartōlos' se junta o artigo (o pecador). Como escreve Charpentier, «isto não quer dizer que o publicano se apresenta como o pecador por excelência, pois ele nem se compara a outros. Mas o artigo acrescenta uma nota comovente: quando o publicano se olha, a única definição que ele encontra para si mesmo é a de ... o pecador»⁷³.

A prece do publicano, tal como vem enunciada, recorda ao leitor o início do Salmo 51⁷⁴, um texto que «descreve com acentos pungentes uma concepção autêntica do arrependimento e da penitência»⁷⁵. Ali afirma-se que é necessário reconhecer-se pecador diante de Deus, que o arrependimento autêntico tem mais valor que a oferta de sacrifícios, que a graça de Deus é necessária à conversão da vida. Porque Deus «diz sim ao pecador desesperado e não àquele que se auto-justifica. Ele é o Deus dos desesperados e a sua misericórdia com os de coração contrito é sem limites»⁷⁶.

De facto, o ponto de viragem situa-se neste culminar da atitude do publicano, em significativo contraste com a do fariseu. Ele faz convergir

⁷² JEREMIAS, J., *As parábolas...*, p. 145.

⁷³ CHARPENTIER, *op.cit.*, p. 72.

⁷⁴ Schlosser, contrariando a tendência largamente maioritária entre os autores, pensa que «é arriscado atribuir ao publicano a profunda contrição que se descreve no salmo» (in *op.cit.*, p. 287).

⁷⁵ SABOURIN, Léopold, *Le Livre des Psaumes*, Paris, Cerf, 1988, p. 264.

⁷⁶ JEREMIAS, *As parábolas...*, p. 146.

para Deus toda a sua angústia, toda a sua vida travada e endurecida. Que Deus faça. Que Deus tenha misericórdia.

O imperativo por ele usado, *'ilastheti'* (= tem misericórdia), não se trata certamente de uma ordem. Aparece no AT como elemento formal para o reconhecimento da própria culpa nos processos jurídicos de litígio⁷⁷. O fundamento do imperativo é o reconhecimento de que a razão e a justiça estão realmente da parte de Deus e que, Ele querendo, pode usar eficazmente da Sua benevolência e piedade.

3.4. A conclusão da parábola

v.14a *Eu vos digo, desceu este justificado para a sua casa, diferentemente do outro.*

'Eu vos digo': Com esta frase dirigida explicitamente ao seu auditório, Jesus dá o verdadeiro sentido da parábola. O *'legō úmin'*, seguido da atribuição da justificação ao publicano, indica que «Jesus se coloca no lugar de Deus, falando com autoridade divina»⁷⁸.

'desceu este justificado para a sua casa': 'Justificado' tem aqui o sentido de 'agraciado com a aceitação de Deus', de haver 'encontrado graça a Seus olhos'. O facto de ser um passivo o verbo utilizado permite uma especial referência à acção de Deus: na verdade Ele é que pode 'agraciar' e 'justificar'.

Embora se diga que esta «passagem é a única dos Evangelhos em que se usa 'justificar' num sentido próximo do uso paulino»⁷⁹, é improvável que estejamos perante um influxo do pensamento do Apóstolo de Tarso. Antes de tudo porque neste versículo o verbo justificar é colocado numa construção fortemente semítica ('ser justificado **diferentemente de**') que é estranha a Paulo. Depois, ele gosta de opor a justiça da fé àquela das obras, antítese que não é exactamente a da parábola do fariseu e do publicano. Por fim, o conceito de justificação em Paulo assenta na experiência da Páscoa de Jesus, no radical evento da Sua morte e ressurreição. Mas este v.14a deve ser assinalado na medida em que constitui um indício que a doutrina neotestamentária sobre a 'justificação' não é apenas fruto das elaborações teológicas que se seguiriam, mas funda as suas raízes no ensinamento do

⁷⁷ Cf. BOVATI, *op.cit.*, p. 110.

⁷⁸ DONAHUE, *op.cit.*, p. 165.

⁷⁹ JEREMIAS, *As parábolas...*, p. 144.

Mestre e inclusivamente situando a Sua atitude face a correntes de religiosidade dominantes na época.

A ideia de ‘justificação’ que a parábola apresenta não ultrapassa, contudo, o horizonte veterotestamentário, coincidindo substancialmente com a tonalidade do Sl 24,3-5, Sl 51 ou mesmo 2Esd 12,7.

Deve ser meditada a passagem dos que se pretendiam ‘justos’ (v.9) ao estado de ‘justificado’ que alcança o publicano, após a sua oração. Sem dúvida que este publicano é pecador. Mas o cristianismo não é, nem primordial nem fundamentalmente, uma moral, ainda que superior. Ele é, antes de tudo, resposta ao dom de Deus que se faz presente à história dos homens na vida e no destino de Jesus. O que conta é, portanto, a aceitação na nossa vida do dinamismo de salvadora novidade que em Jesus de Nazareth encontrou perfeito protagonismo e pleno cumprimento. Por isso se diz que o cristão não é um homem ‘justo’, mas ‘justificado’, não é um ser ‘gracioso’, mas ‘agraciado’.

‘Justo’ aos olhos de Deus não é o que se limita ao cumprimento de um extenso catálogo de regras e minúcias, mas sim aquele que, confiando na misericórdia divina, reconhece a sua própria limitação e sinceramente confessa o seu pecado.

3.5. Cantar a ‘reviravolta’ que opera Deus

v.14b Porque todo o que se exalta a si próprio será humilhado, mas o que se humilha a si próprio será exaltado.

Esta conclusão de 14b não se enquadra bem com o sentido geral da parábola. Esta ilustrava de um modo incisivo, como vimos, a oposição entre ‘justo’ e ‘justificado’, mas não o contraste entre ‘exaltado’ e ‘humilhado’. Jesus, por exemplo, em 14a não diz que o fariseu foi ‘humilhado’, mas que ele foi ‘não-justificado’. Esta motivação de conteúdo e o facto deste versículo se encontrar em outros passos da tradição sinóptica (nomeadamente Lc 14,11 e Mt 23,12) levam-nos a concluir que estamos perante um ‘aforismo generalizante’.

Mas o v.14b vai na linha da afirmação da reviravolta provocada pelos juízos e acções de Deus, reviravolta que se encontra referenciada em várias parábolas de Jesus (Lc 10,29-37; Lc 15,11-32; Lc 16,19-31 e também em Lc 18,9-14) e que tem uma espécie de texto-bandeira no ‘Magnificat’ (Lc 1,46-55). De facto, Maria reconhecendo, na sua eleição, o carácter paradoxal da acção de Deus canta esse modo tão próprio de intervir na história do Senhor que «derrubou os poderosos dos seus tronos e elevou os humildes; encheu de bens os famintos e despediu os ricos de mãos

vazias» (Lc 1,52-53). Ante Ele as relações sociais que dividem e ostracizam homens e comunidades são denunciadas, relativizadas e inteiramente transformadas. Assim é que «a dinâmica do Magnificat vai no sentido dos pobres e dos socialmente fracos, e no sentido de uma refontalização profunda das relações humanas, graças à Senhoria de Cristo e à transformação profunda do coração dos homens (Jer 31,31-34; Ez 36,26-27)»⁸⁰.

A parábola do fariseu e do publicano testemunha também esta reviravolta que Deus suscita. Para lá dos mecanismos de marginalização de toda a ordem, nomeadamente de ordem religiosa, a acção de Deus rompe o bloqueio: fere o que se julgava seguro, assegura o que se acreditava perdido.

E é na Sua lógica, no rastro todo luminoso da Sua infinita misericórdia, que somos chamados a encontrar caminhos de partilha, de partilha de vida e de destino com os irmãos. Que somos chamados a não atar ninguém à rígida exclusão das margens, quando todos, mas todos, são convidados a navegar alegremente o vasto rio do criado.

IV. Que Pragmática?

A pragmática ocupa-se da relação entre o sinal e o intérprete. Na verdade, aquele que lê um texto não apenas é chamado a verificar a conexão formal que os sinais linguísticos mantêm entre si (sintáctica) ou a relação entre esses sinais e os respectivos objectos (semântica), mas a verificar que o texto estabelece com ele mesmo uma relação. Uma relação profunda, que não é fruto do subjectivismo de um instante, mas que está inscrita no texto desde a sua génese, que é dele parte integrante. O texto é uma acção (e um 'modelo de acção') endereçada a alguém, o leitor (pragmática).

Esta realidade, é preciso vincar, deriva da natureza do próprio texto, da sua íntima arquitectura. Porque o texto mais não é do que a procura do outro. Do que o desejo do outro. Como a amada do Cântico busca o amado nos labirintos temerosos da noite (Ct 5,6-7), assim o texto busca o leitor contra a grande noite do mundo. Dirige-lhe a palavra e, incessantemente, lhe suplica uma palavra, um assentimento, um gesto,

⁸⁰ HAMEL, E., *Le Magnificat et le renversement des situations: Réflexion Théologico-biblique* in *Greg* 60 (1979), p. 72-73.

ainda que precário e mínimo como o pulsar escondido do coração. Isto é tão vital que, escreve Paul Beauchamp, do fundo da sua temporalidade essencial, o texto nos espera a todos para ser verdadeiro ⁸¹.

Então podemos dizer que, mesmo a um nível puramente ‘material’ (o nível do texto-enquanto-acto), o texto é o não-desprezo, a não-exclusão radical do outro. Porque ele precisa dessa tensão para ser, para viver. Mesmo quando se elabora na ausência do outro, o que o texto diz é a impossibilidade de aceitar essa ausência, de conviver com ela, de se conformar a ela. Impossibilidade, no fundo, de contar o apagamento do outro, de escrever a sua morte.

4.1. O ponto de partida pragmático

O ponto de partida pragmático é-nos antecipadamente dado pelo evangelista. O que está na origem da narração parabólica é uma situação concreta, plausível quer no interior de partidos religiosos do judaísmo, quer nas comunidades cristãs: alguns, convencidos da sua própria justiça, desprezavam os outros.

Não se especifica, de início, nenhum dos âmbitos desta marginalização. Mas na mentalidade bíblica, e à luz do que é explicitado pela própria parábola, a questão do ‘ser justo’ tem sempre uma incontornável ligação ao religioso. É muito natural que, a par doutras, determinadas posturas religiosas fossem assumidas como forma de diferenciação face a indivíduos ou grupos sociais e introduzissem ou reforçassem mecanismos de exclusão. Os mecanismos de exclusão que vão estar no centro da parábola.

4.1.1. A importância do círculo de ouvintes

Não deve ser descurado o facto do círculo de ouvintes ser constituído exactamente por esses que «desprezavam» os outros. Porque é com eles que a parábola vai encetar um diálogo que abarcará tanto o questionamento fundo dos seus comportamentos como o implícito e intenso apelo à conversão. Se a parábola estivesse endereçada a um auditório diferente, teria necessariamente outra valência pragmática.

A parábola não é, pragmaticamente, nem uma exaltação do ‘pecador-típico’ nem uma espécie de ‘condenação sumária’, sem possibilidade de recurso para o que se diz justo e exclui os outros. É sim um momento denso

⁸¹ Cf. BEAUCHAMP, Paul, *L'un et l'autre Testament II*, Paris, Seuil, 1990, 52.

de consciencialização que apela ao renovamento e à mudança. Pois se ela introduz a 'crisis', o juízo questionador sobre um aspecto da realidade, é para abrir caminho a novas possibilidades de vida, onde a justiça e a misericórdia sejam verdadeiramente geradoras de uma solidariedade extensa e concreta.

4.1.2. *Ver-se ao espelho da parábola*

A parábola toma a realidade e dá-lhe um novo contexto, coloca-a sob uma outra perspectiva, confere-lhe largueza, amplitude. Como se um objecto fosse reflectido, em todos os seus ângulos, num único e imenso espelho e aí pudesse ser, na sua inteireza, reconhecido.

Mas o espelho da parábola é como aquele de Alice: olhar-se ao espelho é ir para além do espelho, para lá das meras visões de superfície e descobrir o que separa um mundo espartilhado, injusto e triste de um mundo ainda mais encantado que o da pequena personagem inventada por Lewis Carroll. E essa descoberta não nos deixa iguais, pois pede de nós mediação para que a mudança do(s) mundo(s), a sua desejada trans-figuração, realmente aconteça.

O esquema da visão que a parábola proporciona, estende-se então por três etapas: 1. Identificação; 2. Consciencialização; 3. Acção.

Um célebre e eloquente exemplo destas três etapas, cuja evocação pode iluminar o entendimento da perícopa lucana que estamos a estudar, é o de 'Hamlet' de Shakespeare⁸². Relembremos brevemente o seu enredo: Cláudio, irmão do rei da Dinamarca, assassina-o com a cumplicidade da rainha, tornando-se rei e seu esposo. Apenas Hamlet, filho do rei assassinado, não aceita a sua estranha morte. Todos os outros vivem em paz e têm os seus planos de futuro. Para consolar Hamlet, seu sobrinho, o rei permite então a entrada de uma companhia de Teatro, no castelo real de Elsenor.

1. *Identificação*

Mas Hamlet fá-los representar não uma comédia qualquer, mas a história de um nobre que é irmão do rei e o assassina com a cumplicidade da rainha. O seu tio e a sua mãe identificam-se com as personagens do drama. O rei e a rainha compreendem então

2. *Consciencialização*

a complexidade trágica que agora os envolve.

3. *Acção*

Abre-se espaço ao trágico desenlace final.

⁸² SHAKESPEARE, W., *Hamlet*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1877.

4.2. A estrutura pragmática de Lc 18,9-14

Um esquema semelhante é o que encontramos na parábola do fariseu e do publicano. A alguns que, convencidos de serem justos, desprezavam os outros

1. *Identificação* *é contada a parábola de um fariseu que, na sua oração, despreza um publicano que, com ele, subira ao templo*

O círculo de ouvintes é desafiado a um posicionamento pragmático face aos dois personagens da parábola, face ao seu comportamento e às suas palavras. E este posicionamento, o próprio texto não o deixa ao acaso. Existem vários elementos textuais, como verificamos já na sintáctica e na semântica, que relacionam a atitude dos que, «convencidos que são justos, desprezam os outros» (v.9) como o fariseu que agradece a Deus não ser «como os outros homens ... nem como este publicano» (v.11). O fariseu é o pie-doso-típico, temente e esforçado no rigoroso cumprimento da Lei, praticando mesmo obras que excedem a estrita obrigação legal. Mas, extremamente seguro de si e do mérito que as suas práticas lhe alcançarão, torna-se também oficiante da exclusão. Os outros são os pecadores, os indignos, os impuros. São os publicanos, que apesar da sua pública maldade, se atre-vem a subir, com ele, até ao templo. Se atrevem a entrar no domínio onde ele, fariseu, tem uma reconhecida preponderância, uma suposta justiça.

E porque o seu olhar é de exclusão, também o é a sua oração. Ele reza a sua distinção, o pedestal dourado das qualidades que o separam da multidão impiedosa: Bendito sejas, ó Deus, porque eu não sou como os outros! A oração legítima e garante a exclusão existencial. Deus é ‘usado’ e ‘controlado’. O mundo é separado em dois campos e Deus está necessariamente do lado do fariseu. Bendito seja!

É com este fariseu que o círculo dos ouvintes é identificado.

2. *Conscencialização* *é-lhes dito que o ‘excluído’ que se apresenta humildemente diante de Deus torna a casa justificado, diferentemente do ‘excluidor’*

Facilmente os ‘justos’ se esquecem que os pecadores podem ser intensamente humildes diante de Deus. Que se um pecador suplicar a misericórdia de Deus, a recebe. Como este publicano da parábola, que em vez de excluir os outros como que se ‘exclui’ a ele próprio, sentindo-se «o pecador». Seguindo os seus gestos mesclados de sofrimento e desespero, a

exacta e profunda contrição do seu grito, chegamos a Deus.

Porque Deus está acima das práticas religiosas, dos esquemas programados que garantem uma fácil salvação. Deus não olha para o mundo a preto e branco, com a frieza dos administradores, mas o Seu olhar é de amor, de solidária compaixão com os Seus filhos. Quem, na verdade, pode excluir alguém desse amor? Separá-lo desse olhar que nos perscruta e nos funda? Desse olhar que inaugura as visões felizes que o nosso coração deseja: a visão do pão e do vinho partilhados na mesa da ininterrupta justiça?

O 'pecador-típico' é justificado, porque a Graça de Deus⁸³ é tal que é capaz de cobrir as numerosas faltas das quais ele se arrepende. Diferente é a atitude e a sorte daquele fariseu. «O v. 14a não é um conselho, é um Jesus que usa de uma severidade extraordinária. Esta é a condição 'sine qua non' da salvação: o publicano foi justificado, encontrou graça diante de Deus, não o outro»⁸⁴.

A 'severidade' da sentença de Jesus reforça, sem dúvida, junto dos destinatários da parábola a necessidade da acção.

3. *A acção ao círculo dos ouvintes é,
pragmaticamente, sugerida a
acção da mudança.*

A parábola de Lc 18,10-14 apresenta dois modelos de acção para o ponto de partida que a havia originado, o facto de uns, por se serem 'justos', desprezarem os outros.

O primeiro 'modelo de acção' é o fariseu. Ele funda a sua condição de homem piedoso na recusa dos impuros e pecadores. Por isso é que é o 'fariseu' (o 'separado'). As suas categorias religiosas são categorias de exclusão, não de abrangência. E quanto mais ele progride no cumprimento das normas da Lei, mais se sente distinto dos restantes homens, mais os despreza.

O segundo 'modelo de acção' é o próprio Deus. Esta é a grande reviravolta pragmática que a parábola propõe. O primeiro modelo não traz novidade porque é com ele que a nossa perícopes identifica o seu auditório. E o publicano não pode ser evocado como um modelo para a não-exclusão dos

⁸³ Von Franz SCHNIDER defende mesmo que se pode dizer que o nosso texto mostra que coisa é a Graça de Deus (*Ausschließen und ausgeschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner Lk 18, 10-14a* in BZ 24 (1980), p. 52.

⁸⁴ CHARPENTIER, *op.cit.*, p. 74.

outros, porque os outros estão ausentes da sua oração. Poder-se-ia, é certo, dar uma conotação positiva ao seu silêncio, mas esse não tem, no texto, uma força pragmática suficiente para impor-se como modelo. E a verdade é que, como vimos na semântica, a profissão de publicano era sinal de exploração, fraude e injustiça.

O *'modelo de acção'* proposto pela parábola é o próprio Deus. Ele que é verdadeiramente justo, que é bom sempre, «até com os ingratos e maus» (Lc 6,35). Ele que justifica aquele que fora excluído, sem lhe pôr condições. Na verdade, o publicano não teve de deixar a sua profissão ou fazer as restituições prescritas pela Lei. É a misericórdia de Deus que o justifica. É o amor do Pai que se compadece da sua infelicidade e lhe dá a possibilidade de aceder a uma condição não de proscrito e condenado, não de encurralado no beco-sem-saída da sua complexa história, mas de resgatado.

O esquema da parábola seria então o seguinte:

FARISEU EXCLUI

*publicano excluído pelo fariseu
e, de certa forma, por si próprio*

Deus justifica o excluído

E a pragmática da parábola situar-se-ia então no âmbito da exortação, «Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso» (Lc 6,36) e dos apelos que Jesus faz aos discípulos após o 'Sermão da Montanha' (Lc 6,17-49).

O discípulo de Jesus é desafiado não só ao não-desprezo, à não-exclusão, mas a amar até os inimigos, a dar a vida por um projecto de solidariedade e de paz, aonde todos tenham lugar, tenham nome e vez. Aonde os mecanismos geradores de marginalização dêem lugar a uma cultura da partilha, da justiça, da misericórdia. Aonde qualquer homem possa ser reconhecido e aceite por aquilo que é, não pelo que tem. Aonde acabe de vez a exploração do homem e se inaugure um tempo verdadeiramente novo de fraternidade nesta humanidade que caminha para Deus.

4.3. Ser o leitor da parábola

«Cumprir as Escrituras não é, num sentido radical, as ler?»⁸⁵

⁸⁵ BEAUCHAMP, *op.cit.*, p. 75.

1. Se o confronto semântico se organizou em torno a dois pólos, fariseu e publicano, a análise pragmática introduz necessariamente um terceiro referente, o leitor. Por isso agora quem quiser contar a parábola deverá dizer: 'Três homens subiram ao templo para rezar: um era fariseu, outro publicano e o outro era o leitor'.

2. O leitor é chamado a identificar-se com ambos os personagens: se se identifica somente com o fariseu e rejeita o publicano está a reproduzir literalmente o drama da parábola. Se se identifica com o publicano e rejeita o fariseu está ele, por sua vez, a tornar-se fariseu. Pois, como escreve L. Simon, «quem é o fariseu? Quero dizer: quem está em acto, agora, de estabelecer diferenças entre ele e os outros? Quem, senão o próprio leitor?»⁸⁶ Se um leitor diz 'Graças a Deus que não sou como aquele fariseu', então o próprio texto o obriga a identificar-se com o fariseu. E é para ele o juízo de 14a acerca do tornar a casa não-justificado.

3. A parábola é um desafio à conversão e como tal deve ser recebida. Ambos os personagens precisam do perdão e da misericórdia de Deus. E o leitor também precisa. Se a sua atitude não for de arrependimento e de súplica, então a intenção pragmática da parábola está a ser falseada, não-acolhida e ela corre, como vimos, o risco de ser «uma máquina infernal para fabricar 'fariseus'»⁸⁷.

4. O 'modelo de acção' é dado ao leitor na abundante misericórdia de Deus, que sabe acolher-nos, que sabe cancelar as muitas distâncias por onde a nossa vida se dispersa. O coração de Deus ensina o que é não-desprezar, não-excluir. O facto de a oração do fariseu não ter sido aceite diz-nos isso. Que no coração de Deus não há lugar para divisão, para muros, ostracismos. Que Deus não podia por isso legitimar uma tal oração.

5. Em Jesus se presentifica plenamente este desígnio de misericórdia de Deus. Ele soube abolir as fronteiras de toda a ordem que segmentavam as relações entre os homens: soube anunciar a salvação aos que tinham sido atados à margem da esperança e da história, soube fazer chegar a notícia feliz aos pobres, visitar os esquecidos, tocar os 'impuros' e os distantes, acolher os estrangeiros, restituir à vida os que estavam perdidos.

E estes gestos, precisamente, permitiram reconhecer Nele (Lc 4,17-20) o Messias prometido, enquanto testemunhos da presença do Reino de que Ele era o inaugurador, fruto primicial e, ao mesmo tempo, perfeito e definitivo cumprimento.

⁸⁶ SIMON, L., *La prière non-religieuse chez Luc in Foi et Vie* 74 (1975), p. 12.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 13.

6. Num tempo em que o desprezo-do-outro serve de pilar a tantas edificações políticas, económicas e sociais (pensemos, por exemplo, na repartição do mundo entre Norte desenvolvido e Sul pobre), num tempo em que o discurso da justiça, da autêntica igualdade está muito longe de ser concretizado, num tempo perturbado, agora também, pela violenta reaparição de fundamentalismos que dificultam a pacífica convivência entre os homens e os povos, a parábola do fariseu e do publicano desafia o leitor ao dever da não-exclusão, do não-desprezo, e à empenhada contribuição na criação de um novo humanismo assente nos valores da hospitalidade e da misericórdia. Porque, no fim de contas, é o outro (e esse todo Outro que é Deus) quem me torna justo.

JOSÉ TOLENTINO CALAÇA DE MENDONÇA

SIGLAS

<i>Asseign</i>	<i>Assemblées du Seigneur</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theological Bulletin</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>GLNT</i>	<i>Grande lessico del Nuovo Testamento</i>
<i>Greg</i>	<i>Gregorianum</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>