

## **A inclusão da ovelha perdida - Exegese de Lucas 15. 4-7**

***Samuel de Freitas Salgado***<sup>1</sup>

### **Resumo**

A finalidade deste trabalho é aplicar o conceito de fronteira na análise da parábola de Jesus proveniente da “fonte Q” localizada em Lucas 15.4-7. Pensamos que para descobrir o conteúdo do texto, é fundamental que seja aplicado o método exegético combinando a análise literária com a análise histórica-sociológica e, dessa forma, aplicarmos elementos do conceito de fronteira no estudo de alguns aspectos determinantes dessa parábola.

**Palavras-chave:** parábola; evangelho; Lucas; fronteira; comensalidade, ovelha.

### **Abstract**

The purpose of this work is to apply the concept of border in the analysis of the parable of Jesus from the "Q source" located in Luke 15.4-7. We think that it is essential – in order to discover the contents of the text – that the exegetic method is applied, combining literary analysis with the historical-sociological analysis. Then, it is necessary to apply elements of the concept of border in the study of some key aspects of this parable.

**Keywords:** parable; gospel; Luke; border; commensality; sheep

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pela Universidade Mackenzie, mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo

## ***Estrutura e Delimitação***

Algumas partes da estrutura do evangelho de Lucas são claramente perceptíveis e reconhecidas universalmente. Em outros pontos, a estrutura está aberta a várias interpretações. As maiores unidades do evangelho são freqüentemente marcadas por transições, introduções e conclusões, intervalos de tempo, mudanças de localização geográfica e introdução de novas personagens.

Dessa forma, é possível visualizar a seguinte estrutura no evangelho de Lucas:

Lucas 1.1-4	O Prólogo
Lucas 1.5-2.52	A narrativa da Infância
Lucas 3.1-4.13	Preparação para o ministério de Jesus
Lucas 4.14-9.50	O ministério na Galiléia
Lucas 9.51-19.27	A jornada para Jerusalém
Lucas 19.28-21.38	O ministério em Jerusalém
Lucas 22.1-24.53	As narrativas da Paixão e da Ressurreição <sup>2</sup>

O Evangelho de Lucas apresenta sete seções principais as quais contêm outras subseções. Conforme a estrutura apresentada acima é possível perceber que Lucas divide o ministério de Jesus em três períodos: o ministério na Galiléia (4.14-9.50); a jornada para Jerusalém (9.51-19.27) e o ministério em Jerusalém (19.28-21.38). O texto ora estudado de Lucas 15.4-7 encontra-se inserido dentro da jornada para Jerusalém. No plano do autor deste evangelho, Jerusalém é o ponto de chegada do caminho percorrido por Jesus de Nazaré (Lc). E é também o ponto de partida do caminho da igreja (At).

---

<sup>2</sup> *The New Interpreter's Bible, v. IX-A Commentary in Twelve Volumes—Luke and John.* Nashville, Abingdon Press, 1994, p. 10.

Há uma ambigüidade na estrutura de Lucas sobre o fim da jornada para Jerusalém e o início do ministério de Jesus nesta cidade. Muitos comentaristas consideram a parábola de Jesus sobre realeza em 19.11-27 como a conclusão da seção da jornada e a transição para sua entrada na cidade. Outros, entretanto, marcam o fim da seção da jornada de Lucas em 18.14 (antes do retorno do material marcano) ou 18.34 (depois que a seqüência de eventos e as referências geográficas tornam-se significantes para o progresso da narrativa) e o início do ministério de Jesus em Jerusalém em 19.41 (sua lamentação sobre Jerusalém) ou em 19.45 (sua entrada no templo). Para efeito dessa pesquisa consideraremos a seção da jornada dentro de Lucas 9.51-19.27.

A estrutura da seção da jornada é vigorosamente contestada. Fitzmyer (1981, p.825) divide a jornada em três partes usando a referência a Jerusalém como indicação do começo de uma nova seção (9.51-13.21; 13.22-17.10; 17.11-18.14, com um retorno para o material marcano em 18.15-19.27), porém ele reconhece que este esquema é “uma mera conveniência, desde que a divisão nestes pontos são por outro lado insignificantes e algo arbitrário.”

Assim, ao invés da tentativa de organizar o material em um padrão consistente na base de referências geográficas, é mais viável indicar as ligações internas, organização e assunto destes capítulos na tentativa de atingir uma melhor estrutura a fim de localizarmos a nossa perícopes no corpo do livro.

O nosso texto está localizado entre os capítulos 14 e 16. Na seção anterior o contexto é o caminho. Lucas distingue entre o caminhar com Jesus (14.25) L, e a exigência muito maior de ser discípulo dele (14.26-27) Q e (14.28-33) L. Esta seção encerra-se com uma advertência aos que não cumprirem tais exigências (14.34-35).

A seção posterior apresenta como tema central o dinheiro. O capítulo 16 possui uma estrutura concêntrica (a-b-b-a) e, por isso, deve ser interpretado como uma unidade, onde o todo ilumina as partes e as partes iluminam o todo. Há uma correspondência redacional clara entre a parábola que abre e encerra este capítulo, as quais se iniciam com a frase (a) “Havia um homem rico...”

(16.1-8) L e (a') "Havia um homem rico..." (16.19-31) L. Além disso, tanto na parte (b) (16.9-12) L, (16.13) Q quanto na parte ('b) (16.14-15) L, (16.16-18) Q, os ditos de Jesus são sempre emoldurados por textos lucanos. Lucas se utiliza dos textos Q para iluminar com a tradição sapiencial do Jesus histórico a tradição própria, recolhida nos textos L.

Já o capítulo 15 inicia-se em um contexto no qual Jesus acolhe e come com os publicanos e pecadores (15.1-3) L seguido por uma famosa coleção de parábolas sobre a alegria da recuperação da ovelha perdida (15.4-7) Q, da moeda perdida (15.8-10) L e do filho pródigo (15.11-32) L (RICHARD, 2003, p. 7-36). Estas três parábolas possuem um tema comum, isto é, a alegria e a festa por encontrar o que foi perdido ou recuperar aquilo que estava alienado.

Ao olharmos com atenção o capítulo 15, é possível observar uma parábola dupla nos versículos 4-11 em que cada metade tem uma estrutura semelhante, porém, distinta. Ambas as parábolas começam com a mesma questão, "Qual homem dentre vós" (τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν, v.4) e "qual é a mulher" (τίς γυνή, v.8). As semelhanças entre as duas parábolas são evidentes, não somente na sua estrutura comum e tema, mas também na ligação entre elas. O verso 8 introduz a segunda parábola com o termo "ou" (ἢ) que transmite a sinonímia dessas duas parábolas (THE NEW INTERPRETER'S BIBLE, 1994, p. 294). A parábola seguinte versa sobre a história de "certo homem" (ἄνθρωπός τις, v.11). A primeira metade encontra-se nos versículos 11-24 e a segunda nos versículos 25-32. Mais uma vez, as duas partes são semelhantes, mas diferentes.

ISSN: 1980-9824 | Volume IV - Ano 2 | Novembro de 2008

Sendo assim, temos uma perícope dos vv.4-7, a qual Bailey (1985, p. 195-196) organiza de acordo com a seguinte estrutura:

A-Qual dentre vós é o homem que, possuindo cem ovelhas

B-e perdendo uma delas

C-não deixa no deserto as noventa e nove

1 e vai em busca da que se perdeu

2 até encontrá-la, achando-a

3 põe-na sobre os seus ombros, cheio de júbilo

4 e indo para casa

reúne os amigos e vizinhos

3' dizendo-lhes: alegrai-vos comigo

2' porque já achei a minha ovelha

1' que estava perdida

A'-Digo-vos que, assim, haverá maior júbilo no céu

B'-por um pecador

que se arrepende

C'-do que por noventa e nove justos

que não necessitam de arrependimento.

As correspondências semânticas entre as linhas são as seguintes:

1 que homem dentre vós (dirigindo-se diretamente ao auditório)

2 um

3 noventa e nove

A a perdida

B encontra

C alegre

D restauração

C' alegria

B' encontra

A' perdida

1' Eu vos digo (dirigindo-se diretamente ao auditório)

2' um

3' noventa e nove <sup>3</sup>

### ***Forma e Gênero Literário***

Para obter uma visão mais abrangente da obra de Lucas é preciso determinar o gênero e a intenção do conjunto de todo seu escrito. O conhecido evangelho de Lucas é apenas a metade de uma obra maior que engloba Lucas e Atos. Recentemente alguns questionamentos foram levantados acerca da definição da primeira parte como “evangelho” e a segunda como “história”. Para alguns estudiosos, a definição “evangelho” é improvável porquanto na época de Lucas esse termo não era absolutamente conhecido como designação de um gênero literário (KOESTER, 2005, p. 330). Alguns autores (TALBERT, 1997; BURRIDGE, 1992) sugerem que o termo mais apropriado seria uma biografia antiga. Para fundamentar a sua afirmação o autor nos remete a elementos que aparecem na primeira parte de Lucas que se evidenciam em outras biografias judaicas e greco-romanas. No entanto, a primeira parte de Lucas não preenche todos os requisitos de uma biografia, embora muitas características desse gênero estejam naturalmente presentes (KOESTER, 2005, p. 330).

Como há narrativas de milagres em todo o evangelho, alguns preferem falar de “aretologia”, porém, Berger (1998, p. 313) rejeita veementemente esta idéia. Na segunda parte é possível notar alguns elementos superficiais do que na antigüidade era considerada história e outros que não eram permitidos pela historiografia antiga. Por causa desta ambigüidade, alguns estudiosos consideram Atos um romance. Porém, parece improvável tanto a idéia de que a primeira parte da obra de Lucas seja uma areotologia, quanto a sua segunda seja um romance (KOESTER, 2005, p. 330).

---

<sup>3</sup> Aqui foi seguido a estrutura proposta por este Bailey, porém, seguiu-se a proposta de tradução da Bíblia Almeida Revista e Atualizada.

Diante disso, uma hipótese que parece viável para aclarar o gênero literário da obra de Lucas seria a de que esta obra carrega marcas de uma cultura de fronteira. A literatura reflete muitos aspectos do local onde foi produzida. Portanto, o gênero literário da obra Lucas-Atos denuncia um mundo fronteiriço, um mundo onde convivem lado a lado culturas diferentes. Assim, por um lado, esta obra reflete aspectos de uma cultura judaica e, por outro, de uma cultura greco-romana. A cultura judaica era caracterizada predominantemente pela história. O que marcava a identidade desse povo era o olhar para trás (ex. mito) a fim de se enfrentar os problemas do cotidiano. Ao reproduzir o gênero literário “evangelho” o autor nos lança dentro da cultura judaica. Já a cultura grega era caracterizada pelo diálogo e pela argumentação. Por isso, o autor lança mão da epopéia para dramatizar a história do cristianismo. Dessa forma, concomitantemente a obra produz memória e epopéia.

A epopéia é um esforço político que oferecia a uma comunidade a história de sua fundação. Assim como a epopéia de Virgílio se tornou a história da formação do povo romano, Lucas apropria-se deste mesmo recurso literário para descrever a história da criação da comunidade cristã. Na Eneida de Virgílio as antigas aspirações e promessas das origens divinas do povo troiano se concretizaram com o surgimento do povo romano, da mesma forma que na narrativa de Lucas a promessa do Antigo Israel se cumpriu com a criação e o estabelecimento da comunidade cristã (KOESTER, 2005, p. 331). Diante disso, Koester (2005, p.55) afirma:

Como a Eneida de Virgílio está relacionada com eventos lendários da Antiga Tróia, onde seu herói, Enéias, tem sua origem, assim o herói de Lucas-Atos, Jesus de Nazaré, é apresentado como herdeiro das antigas profecias de Israel. A divina providência dirige o curso da atividade de Jesus e da atividade dos apóstolos numa história que, semelhante a história de Enéias, começa num antigo país do Oriente e termina gloriosamente em Roma. A sequência dos eventos demonstra a legitimação divina para uma nova nação que, apesar da adversidade, está destinada a preparar o cenário para uma nova era da história que é vista como a realização escatológica da antiga profecia. Na composição de uma epopéia, a inclusão de

materiais lendários é legítima porque realça a sanção divina do curso dos eventos. Se a epopéia é realmente o modelo literário de Lucas, é possível avaliar a totalidade da obra de Lucas como uma unidade autocontida, em que o autor foi capaz de empregar suas fontes e materiais a despeito do seu valor específico como informação histórica possivelmente fidedigna.

A perícopé que se encontra em Lc 15.4-7 é uma parábola em seu sentido estrito. Berger (1998, p. 45-50) afirma que as parábolas são descrições de coisas que costumam acontecer. É somente em relação com o contexto que vêm a ser parábolas. Elas falam de algo absurdo ou impossível e tem a finalidade simbulêutica ou dicânica<sup>4</sup>, sendo proveniente tanto da literatura sapiencial judaica preservada especialmente na fonte dos logia (Q) como da filosofia popular helenista. Frequentemente são colocadas a serviço de finalidades muito diversas. É o caso do tema da ovelha perdida que em Mt 18.12-13 é aplicado a membros da comunidade que se perderam, e em Lc 15.4-7, sem dúvida ao fato mais original da conversão de pecadores ao cristianismo, mas o texto refere-se também à reação daqueles que já são cristãos e a problemas internos dentro da comunidade. Ademais, apresenta uma estrutura narrativa caracterizada, entre outras coisas, pela emoção (ex. alegria), decisão e predileção.

### **Lugar**

Lucas-Atos formam uma só obra em dois tomos, isto fica evidente através da dedicatória ao mesmo Teófilo, da referência de At 1.1 ao “primeiro livro”, a harmonia da linguagem, estilo e atitude teológica. No entanto, nem Lucas nem Atos, direta ou indiretamente, nos permitem identificar o próprio autor. A tradição eclesiástica no fim do século II diz que Lucas foi o autor e o identifica com o

---

<sup>4</sup> Cf. BERGER, op. cit., p. 21. Textos simbulêuticos pretendem mover o ouvinte a agir ou a omitir uma ação. O nome vem do grego *symboléuomai* = aconselhar. Frequentemente dirige-se à segunda pessoa. A forma mais simples é a admoestação; a mais complexa, a argumentação simbulêutica. Textos dicânicos tem a finalidade de levar o leitor, por argumentação ou sugestão, a uma decisão numa causa disputada. É um texto que tenta levar o leitor a tomar partido e decidir-se em favor de uma coisa ou contra ela.

Lucas mencionado em Fm 24 como um dos colaboradores de Paulo e a quem Cl 4.14 chama de “médico amado” (ver 2 Tm 4. 11). No entanto, estas afirmativas são impossíveis de serem comprovadas. Por isso, diante da impossibilidade de identificação do autor, o mais sensato seria admitir como Kummel (1982, p. 182-187) que somente uma coisa se pode afirmar com certeza a respeito da sua autoria: trata-se de um cristão proveniente da gentilidade. Moxnes (1994, p. 380) nos informa que:

É amplamente aceito que o local do autor e dos destinatários seja fora da Palestina. Esta hipótese é em parte baseada em informação específica no texto. As descrições de Lucas de casas parecem ser feitas num cenário e cultura diferente de uma aldeia da palestina. E as declarações de Jesus, em Lucas 12.11-12, sobre a perseguição futura refletem um cenário na diáspora helenística... É plausível, então, que o local de Lucas seja um cenário urbano nas partes orientais do mediterrâneo.

A despeito da grande maioria dos estudiosos asseverarem que o local da composição deste evangelho situa-se fora da Palestina, não existe consenso acerca de uma cidade específica (KUMMEL, 1982, p. 188). O próprio Moxnes (1984, p. 381) argumenta que Lucas provavelmente teve a sua origem em uma cidade urbana greco-romano, porém procura não especificá-la. Gass (2005, p. 40) sugere três cidades (Éfeso, Antioquia e Grécia) como os possíveis lugares da composição deste evangelho. No entanto, sinto-me atraído em presumir que a cidade de Antioquia possui forte indício para ser o local específico desta composição, uma vez que o Livro de Atos guarda uma forte memória da igreja localizada nesta cidade (Atos 11.19-26; 13.1-3) e também por possuir todos os aspectos de uma cidade fronteiriça (MESTERS et al.,1998, p. 9; CASSIDY, 1978, p. 5). A Antioquia da Síria era o principal centro das igrejas helenistas. Assim como os selêucidas helenizaram o Mediterrâneo oriental, e César romanizou a província a partir dessa cidade, também missionários cristãos partiram dessa cidade para cristianizar o *oikoumene* “o mundo conhecido” (STAMBAUGH, 1996, p. 137).

Antioquia era uma das principais cidades do império (METZGER, 1948, p. 72). Situada a margem do rio Orontes, era a capital da província romana da Síria. A organização do espaço refletia a estratificação social da cidade de Antioquia. No centro estavam os templos e os edifícios centrais para a administração da cidade na *ágora* ou mercado. Outros edifícios na área central da cidade eram um teatro, banhos e ginásios. Nesta área, eram encontradas as residências da elite.

A elite formada apenas por uma pequena parcela da população controlava a terra e sua produção como também o sistema político, social e religioso. A não-elite, quer dizer, a grande parcela da população, era formada por diversos grupos. Além dos criados e escravos da elite, havia os comerciantes, lojistas e artesãos organizados em associações, freqüentemente agrupadas em ruas especiais.

Ademais, havia os estrangeiros, as pessoas de toda parte do Mediterrâneo e Oriente Médio. Estas pessoas poderiam organizar o seu comércio, mas não podiam se tornar cidadãos e proprietários na cidade. Entre os grupos inferiores estavam as pessoas com ocupações desprezíveis (curtidores, donos de hospedaria ou prostitutas) e mais longe, aos arredores ou além das paredes da cidade, estavam os mendigos e desterrados. Sendo assim, em Antioquia havia relações de poder vitais e conflitos entre elite e não-elite, os homens e mulheres e cidadãos e não cidadãos (MOXNES, 1994, p. 381-382).

Além disso, Antioquia era um cadinho que fundia a cultura oriental e ocidental. Vestígios arqueológicos corroboram as evidências literárias de que em Antioquia se fundem e se misturam as tradições grega e romana por um lado, e as tradições semíticas da Arábia, Palestina e Mesopotâmia por outro (METZGER, 1948, p. 87). Era, portanto, uma cidade multicultural, cosmopolita e passagem obrigatória entre o oriente e o ocidente.

Havia inúmeros judeus em Antioquia, muitos deles faziam parte da não-elite da cidade. Estes judeus tinham estabelecido as suas próprias sinagogas e alguns também estavam bem estabelecidos na cidade. No entanto, é muito provável que alguns judeus eram membros da comunidade lucana. O resultado era que havia conflitos dentro e fora da comunidade com gentios que adentravam na comunidade e judeus cristãos observantes da lei acerca das leis de pureza judaicas que impediam os judeus de ter companheirismo de mesa com não judeus (MOXNES, 1994, p. 384).

A comunidade cristã de Antioquia não se formava apenas a partir da sinagoga. Aceitavam também a participação de pessoas vindas de outras culturas e tradições religiosas. Diferentemente da comunidade de Jerusalém, era, portanto, uma comunidade aberta ao mundo, inaugurando grupos de conveniência entre diferentes, porém, unidos em torno da adesão a Jesus. Este tipo de comunidade se distanciava das sinagogas, formando uma identidade própria. Foi em Antioquia que os seguidores de Jesus foram chamados pela primeira vez de cristãos, tendo um modo de vida próprio.

Diferentemente da comunidade de Jerusalém que propunham uma renovação do judaísmo, a comunidade de Antioquia deu um passo a frente, inaugurando uma nova religião, o cristianismo. Sem a participação dessa comunidade, o movimento que Jesus iniciou não passaria de mais uma tendência dentro do judaísmo. Essa comunidade contribuiu para a passagem da cultura oriental dos judeus da Palestina para a cultura helenista multicultural da Ásia Menor e, mais adiante, também da Europa (GASS, 2005, p. 77-80). A diversidade étnica, a cultura, a educação, o poder, o comércio e a religião dessa cidade capacitaram os cristãos que nela viviam a contribuir singularmente para a evolução do cristianismo primitivo (STAMBAUGH, 1996, p. 137).

Assim como não há consenso quanto à localização do evangelho de Lucas, também não há quanto a sua datação. Mesters o situa em torno do ano de 85 (MESTERS et al., 1998, p. 9). Storniolo (2004, p. 10) entre 80 e 90. No

entanto, uma posição mais cautelosa nos leva a datá-lo entre os anos 70 e 90 (KUMMEL, 1982, p. 188).

Há também certa controvérsia em relação ao destinatário deste evangelho. Alguns acham que o nome Teófilo (Lc. 1.3; At 1.1) que significa pessoa que “ama a Deus” ou “é amada por Deus” não se refere a uma pessoa determinada, mas sim aos cristãos convertidos do paganismo, os “tementes a Deus” ou “adoradores de Deus” (MESTERS et al., 1998, p. 9).

Outros alegam que o nome Teófilo, muito provavelmente, não se refere a um grupo, mas sim a uma pessoa de destaque na sociedade daquele tempo. E, por isso, sustentam que a obra lucana fora escrita com intuito de busca de ajuda e de proteção (MOXNES, 1994, p. 385).

No entanto, em vez de procurar uma identificação do destinatário, seria bem melhor atentarmos ao termo “ilustre” utilizado pelo autor para se referir a Teófilo (Lc 1.3). Este era o termo usado para se dirigir a alguma autoridade no mundo greco-romano. Assim, o autor utiliza-se deste artifício, possivelmente de forma irônica, para se dirigir a uma pessoa ou a um pequeno grupo de pessoas que detinha grande poder e influência a fim de demonstrar as tensões existentes no seio da comunidade, dentre elas, o conflito entre cristãos vindos do paganismo e cristãos vindos do judaísmo e também o conflito entre ricos e pobres que aos poucos minava a estrutura da comunidade cristã. Para o autor, a vivência de tais práticas na comunidade cristã representava a negação do que Jesus tinha ensinado. Dessa forma, diante da prática de Jesus, Teófilo poderia rever seus conceitos e verificar se ele cultivava a solidez dos ensinamentos recebidos (Lc 1.4). É possível que ao utilizar-se deste termo de forma irônica, o autor criticava a Teófilo por estar vivendo uma vida regalada enquanto grande parte dos membros da comunidade enfrentava graves tensões e dificuldades econômicas.

### **Conteúdo**

A parábola de Lc 15.4-7 está inserida na seção sobre a jornada de Jerusalém. A região da Judéia tinha grande importância no cenário de Lucas. Como esboçado acima, ela representava o ponto de chegada do caminho percorrido por Jesus de Nazaré (Lc) e também o ponto de partida do caminho da igreja (At). Por conseguinte, era considerado um local de grande importância na narrativa lucana.

Nesta obra, o autor de Lucas inverte a cosmovisão de sua época de que Roma seria o centro do mundo habitado e que a Judéia seria apenas um local desprezível nos confins da terra. Para ele o centro passara a ser a Judéia em detrimento de Roma. Entre estes dois extremos situava-se a cidade de Antioquia, lugar em que provavelmente foi composta a obra de Lucas-Atos e uma região onde as comunidades eram diásporas e as fronteiras na realidade não imobilizavam mas, curiosamente eram constantemente atravessadas. A obra de Lucas reflete as características de fronteira fluída desta região. Seguindo a idéia de Chevitarese, em seu estudo sobre a *polis* grega, é possível asseverar que para o autor lucano, Jerusalém representava a *polis*, Roma a *asty* e Antioquia a *khora*. A *polis* era um espaço territorial urbano marcado pela ação e tensão sociopolítica. Apresentava posições marcadamente conservadoras baseadas em relações fundadas nos valores de honra e vergonha. A *polis* também possuía uma *khora* que era sua zona rural a qual fazia fronteira com a *asty* ou terras marginais. Esta área, devido a imprecisão fronteira, era um lugar de intensas disputas e um lugar onde as fronteiras eram fluídas (CHEVITARESE, 2004, p. 64-65). Ao contrário da *polis*, nesta zona fronteira as posições não eram conservadoras, porquanto refletiam a interação vivida com as outras terras marginais. Nesta zona fronteira havia espaço para a ação no manejo da cultura (HANNERZ, 1997, p. 13).

Em Antioquia se deu a interseção entre o cristianismo judeu e o cristianismo do Mediterrâneo. Este encontro não envolveu apenas pessoas, mas também raças, continentes e culturas. Por ser uma comunidade fora do controle de Jerusalém, a comunidade de Antioquia representava um cristianismo

marginal (não oficial) e, por isso, mais aberto ao mundo do que o cristianismo praticado pela comunidade judaico-cristã. Era uma comunidade mista na qual conviviam no mesmo espaço gentios e judeus, ricos e pobres, homens e mulheres. Por conta disso, havia tensões internas e externas que sacudiam o seio desta comunidade. Os conflitos produzidos no interior da comunidade de Antioquia eram o reflexo da elaboração de fronteiras<sup>5</sup> entre grupos, principalmente entre o cristianismo judaico e o greco-romano. O evangelho de Lucas é o resultado de um processo sincrético que procura resolver estas constantes tensões.

A despeito dos vv.1-2 não serem o enfoque do nosso trabalho, estes versículos são de vital importância para a compreensão da parábola de Lc. 15.4-7, porquanto todo o capítulo 15, inclusive a perícopé citada, está pendurado na seguinte informação inicial: “Todos os publicanos e pecadores se aproximavam para ouvir Jesus. Os fariseus e os escribas, porém murmuravam: Esse homem recebe pecadores e come com eles!” (Lucas 15.1-2). Estes versículos descrevem o antagonismo vivido na comunidade lucana entre um grupo denominado “fariseus” e outro composto por “publicanos e pecadores”.

A questão principal desta tensão parece gravitar em torno da aceitação na comunidade de um grupo de pessoas oriundas do mundo gentílico que não cumpriam as exigências das leis de pureza judaicas. Estas leis tinham grande importância porquanto eram símbolos da identidade de grupo dos judeus (MOXNES, 1995, p. 103). Após a guerra judaica e a destruição do templo, o conceito de pureza, que era espacial-geográfico, passa a ser ritual. O conceito

---

<sup>5</sup> Cf. CHEVITARESE, Fronteiras internas atenienses no período clássico, p. 66. Existem cinco definições de fronteiras utilizadas para pensar as diferenças produzidas entre grupos. Em primeiro lugar, as fronteiras, antes de existirem como convenções baseadas em marcos geográficos entre partes envolvidas em disputas fronteiriças, ganham seus primeiros contornos na mente de quem as estabelece. Em segundo lugar, as fronteiras só são esboçadas porque se reconhece que tanto o território quanto as prioridades esboçadas por um determinado grupo social são declarados diferentes de um outro conjunto social. Terceiro, as fronteiras internas articulam relações de poder, de dominação e de graus variados de uma complexa hegemonia. Quarto, as fronteiras acompanham de perto e de um modo previsível outros marcos geográficos centrados nas diferenças sociais, econômicas e culturais. E, por fim, as fronteiras ajudam a mente a intensificar o sentido de si mesma mediante a dramatização da distância e da diferença, enfatizando o que lhe está próximo e o que lhe está distante.

de sagrado, que era ligado à terra e ao espaço, passa a se ligar à práticas rituais ligadas a pureza. Assim, a violência e a exclusão eram dirigidas a todos que não cumpriam os princípios de pureza (GARCIA, 2001, p. 39-40).

Aqui é possível visualizar o princípio citado por Neyrey (1991, p. 281-282) de “um lugar para tudo e tudo em seu lugar”. Os judeus depositavam uma atenção considerável sobre as leis de pureza porquanto estabelecia linhas, fronteiras e estrutura que indicava onde cada pessoa, lugar e coisas pertenciam. Estas fronteiras indicavam “quem está dentro” e “quem está fora”, ou o que pertencia e o que não pertencia. As fronteiras eram linhas que separavam membros e não-membros do povo da aliança de Deus (Lev 20.26; Jo 4.8; At 10.28). A prática da circuncisão, a dieta *kosher*, a observância do sábado indicavam aqueles que participavam da aliança. Ao classificarem as pessoas, os judeus indicavam a hierarquia e a estrutura interna da cultura judaica. As coisas, pessoas e lugares eram considerados puros quando estavam dentro de sua categoria e local apropriado. Porém, quando transpunha a linha eram consideradas impuras. Tais coisas ou pessoas eram vistas como perigosas e ameaçadoras porque não era possível classificá-las. Por isso, na cosmovisão do judeu do primeiro século, cada coisa ou pessoa tinha o seu lugar: a mistura de duas espécies obscurecia as distinções e criava o hibridismo que era visto como impuro. Portanto, a descrição dos versículos iniciais do capítulo 15, ao contrário do que muitos imaginam, não trata simplesmente de uma narrativa ingênua dos conflitos entre Jesus e os fariseus do seu tempo. Antes, nos remete a conflitos vividos na comunidade de Antioquia entre os judeus e os gentios que ingressavam nela.

Ao se reportar aos fariseus, o autor de Lucas relê este grupo e faz uma crítica interna da sua comunidade. Havia um grupo judeu, provavelmente cristãos oriundos da comunidade de Jerusalém, que se escandalizara e não queria se relacionar ou participar da mesa com os gentios que adentravam na comunidade pelo fato de considerá-los impuros. Portanto, é possível conjecturar que havia uma tensão na comunidade de Antioquia entre o cristianismo de

Jerusalém e o cristianismo greco-romano (MESTERS et al.,1998, p. 104). Foi em Antioquia que ocorreu a fusão destes dois cristianismos, ao moldar o cristianismo como conhecemos atualmente. Porém, para que houvesse tal fusão seria necessário derrubar as enrijecidas fronteiras impostas pela cultura e religião judaica.

Em contraste à postura judaica exclusivista, o autor de Lucas nos apresenta parábolas proferidas por Jesus que denunciam tal arbitrariedade e propõe uma inversão da posição dos judeus em relação aos gentios. Cada parábola do capítulo 15 apresenta um duplo escândalo para os judeus religiosos. Por um lado, encarna a figura de Deus em personagens desprezadas pelos judeus do primeiro século (ex. pastor, mulher e um pai desonrado) e, por outro lado, afirma que Deus tem mais prazer em celebrar com um pecador arrependido do que com um judeu religioso. O cumprimento cego das exigências da lei pelos judeus não alegraria a Deus. A celebração da vinda do reino tomou lugar na participação da mesa de Jesus com os rejeitados, por isso, o zelo excessivo no cumprimento da lei judaica tornou-se uma barreira separando os gentios rejeitados e os judeus contribuindo para ausência deste último grupo na mesa (THE NEW INTERPRETER'S BIBLE, 1994, p. 296). Após firmarmos esta posição, vejamos, então, o que diz a nossa parábola.

15.4-7. A parábola versa acerca de um homem que deixa as noventa e nove ovelhas para sair a procura de uma perdida. O v.4 já inicia dando um choque na sensibilidade judaica. Em contraste com a imagem positiva do pastor nos escritos do AT e do NT, no primeiro século o pastor havia adquirido uma má reputação. O pastor de ovelhas estava entre as profissões desprezadas pelos fariseus, juntamente com os condutores de camelos, curtidores e cobradores de impostos (JEREMIAS, 1983, p. 404-406). A baixa consideração que os fariseus tinham pelos pastores é o pano de fundo utilizado por Jesus para responder as críticas acerca de sua aceitação dos cobradores de impostos e “pecadores”. A parábola coloca Deus no papel de um pastor. Assim, este começo pode ser

entendido como um ataque indireto, não obstante muito poderoso contra as atitudes farisaicas para com as profissões consideradas proscritas. O verbo ἔχων, “possuindo” pode significar “tomar conta ou se encarregar”. Assim sendo, a expressão “possuindo cem ovelhas” pode significar “ser responsável por cem ovelhas” e não precisa significar necessariamente possuir cem ovelhas. O pastor sentia-se responsável diante de todo o clã familiar; qualquer perda era uma perda para todos. Toda a família perdia se uma ovelha se perdesse e todo o clã se regozijava se a perda fosse achada (BAILEY, 1985, p. 198-199). Mateus diz que a ovelha “extravia” πλανηθῆναι, porém Lucas conduz a história na linha das outras duas parábolas do cap. 15 relatando que a ovelha se “perdeu” ἀπολωλὸς (vv. 8-9,24,32). Após contar o rebanho, enquanto estava no deserto, o pastor percebeu que faltava uma ovelha, assim sendo, deixou o rebanho com outros pastores e partiu ao encontro daquela que havia se perdido (JEREMIAS, 1986, p. 136).

Ao encontrá-la, no v.5, o pastor “põe aos ombros” a ovelha desgarrada (este traço falta em Mateus). Uma ovelha desgarrada do rebanho costuma ficar deitada e sem forças, por isso, cabe ao pastor carregá-la. A “restauração” é o clímax da parábola e esta idéia é cercada por uma dupla referência a “alegria”. A ovelha desgarrada é trazida ao convívio das outras ovelhas. Assim, Jesus defende o fato de receber os pecadores. Esta recepção acarreta restauração à comunidade. No v.6, como consequência da restauração, o pastor reúne seus amigos e vizinhos numa celebração comunal, um tema que conecta cada uma das três parábolas deste capítulo (FORBES, 1999, p. 21).

O v.7 não é parte da parábola. Antes, é um comentário aos fariseus e escribas concernente ao significado da parábola (cf. v.10; 14.24). A alegria no céu é característica da celebração de Deus no arrependimento de um pecador - uma nota que conecta a conclusão ao v.2 pela alusão a mesma palavra “pecador”. Sendo assim, as ações de Jesus, aceitando pecadores e comendo

ISSN: 1980-9824 | Volume IV - Ano 2 | Novembro de 2008

com eles, reflete o espírito gracioso de Deus para aqueles que eram desprezados pelos fariseus e escribas.

## **Conclusão**

Portanto, nossa parábola retrata a realidade de uma comunidade cristã fronteiriça. Em Antioquia havia um conflito entre a comunidade greco-romana e a comunidade judaica para se definir a identidade da comunidade cristã. Quem realmente faria parte do verdadeiro povo de Deus. As propostas de ambos os grupos eram antagônicas. A comunidade cristã greco-romana era mais aberta e, sendo assim, suas propostas batiam de frente com as rígidas leis de pureza dos judeus gerando graves tensões que, sem dúvida, distanciavam ambos os grupos. Por sua vez, a comunidade judaica cristã mais fechada para o mundo se viu ameaçada pela integração dos gentios no seio da comunidade e reagiu de forma arbitrária. Diante deste estranhamento, os judeus cristãos enrijeceram fronteiras geográficas e mentais que os distanciavam da prática da comunhão de mesa com os gentios da comunidade. Segundo Comblin (1988, p. 13), o problema do judeu não estava tanto na conversão dos pagãos e sim no fato de comer habitualmente com eles. Até era aceitável um pagão se aproximar de um judeu, porém era quase inaceitável um processo inverso. Ora, os judeus queriam evitar qualquer processo de assimilação, porquanto correriam o risco de perder a sua própria identidade. Isto criou uma celeuma histórica na comunidade de Antioquia. Como solucionar este dilema? Qual a proposta do autor de Lucas?

O escritor de Lucas oferece uma proposta inovadora e inclusiva para ambos os grupos na parábola de Lc 15.4-7. Ao atribuir a Deus o papel de pastor, uma profissão considerada imunda, a parábola busca romper as fronteiras mentais erguidas pelos judeus, as quais excluía esta classe de pessoas da comunhão. Agora Deus está do outro lado desta fronteira. Sendo necessário que os judeus a rompesse para encontrá-lo. Aqui é feito uma crítica aos ritos e símbolos judaicos que promoviam a segregação de pessoas. Deus

não se alegrava com eles, por isso, foi encarnado no personagem que fora oprimido por este sistema.

Ademais, ao relatar a busca pela ovelha perdida, o texto também procura romper as fronteiras geográficas estabelecidas pelos judeus. Tanto as noventa e nove ovelhas (judeus) que permaneceram perto do pastor (Deus) quanto a ovelha perdida (gentios) que estava longe era alvo do cuidado do pastor (Deus). A distância geográfica não consistia em um obstáculo ao amor e cuidado de Deus, porquanto tanto aqueles que estão distantes quanto aqueles que estão perto são ovelhas do mesmo pastor. Todos estavam enquadrados na mesma categoria.

O sistema sacrificial judaico foi também alvo das críticas do autor de Lucas quando relata acerca da restauração da ovelha sem que houvesse qualquer exigência. O pastor encontra a ovelha e a resgata em um lugar distante, isto é, longe de Jerusalém (Templo) sem exigir nenhum sacrifício. Além disso, a parábola retrata a alegria e a celebração desencadeada pela restauração da ovelha que se havia perdido. Note que esta restauração e integração não ocorre no templo por meio de seus rituais; antes, ocorre em uma casa, através da comunhão de mesa que era um símbolo daquilo que ocorria nos céus. A comunhão de mesa era um costume em Antioquia e um símbolo poderosíssimo de aceitação. Ela era uma forma muito íntima de comunicação, um sinal de participação. Quem comesse com outros iniciava certo diálogo com eles, começava já a se assimilar a eles (COMBLIN, 1988, p. 13). Tanto no mundo siro-palestinese quanto no mundo greco-romano, a refeição assumia uma posição de grande destaque na interação social. A comensalidade compunha importantes formas de definição de pertença e, inclusive, de definição de status. O banquete cumpria o papel de um rito agregador garantindo aceitação e proteção a seus integrantes (GARCIA, 2007, p. 22-24). Portanto, a proposta da comunidade de Antioquia não indicava exclusão de nenhum dos grupos (irmãos), mas sim participação e assimilação de ambos em

torno de uma mesa comum, pois no banquete de Deus estariam judeus e gentios sentados na mesma mesa.

### **Bibliografia**

BAILEY, Keneth E. *As parábolas de Lucas; a poesia e o camponês: uma análise literária-cultural*. São Paulo, Vida Nova, 1985.

BERGER, Klaus. *As formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1998.

BURRIDGE, Richard A. *What Are the Gospels. A Comparison with Graeco-Roman Biography*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

CASSIDY, Richard J. *Jesus politics, and society: a study of Luke's gospel*. New York, Orbis Books, 1978

CHEVITARESE, André Leonardo. Fronteiras internas atenienses no período clássico. (Re)definindo conceitos e propondo instrumentais teóricos de análise, in: *PHOINIX*, Rio de Janeiro, n. 10, 2004.

COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos-vol. 1:1-12*. Petrópolis, Vozes, 1988.

FITZMYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke (I-IX)*, AB 28, New York, Doubleday, 1981.

FORBES, Greg. Repentance and Conflict in the Parable of the Lost Son (Luke 15.11-32), in: *Journal of the Evangelical Theological Society*, n.42, 1999.

GARCIA, Paulo Roberto. "Isto é o meu corpo" – rituais de alimentação e interação social no cristianismo primitivo. In: *Revista Caminhando*, São Bernado, v. 12, n. 20, 2007.

GARCIA, Paulo Roberto. *O sábado do Senhor teu Deus: o evangelho de Mateus no Espectro dos movimentos judaicos do I século*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2001.

GASS, Ildo Bohn. *Uma Introdução à Bíblia: as Comunidades Cristãs a Partir da Segunda Geração*, v. 8. São Paulo-São Leopoldo, Paulus-Cebi, 2005.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional, in: *Mana*, vol. 3, 1997.

JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. São Paulo, Paulus, 1986.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisas de História Econômico-Social no Período Neotestamentário*. São Paulo, Paulinas, 1983.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento, volume 2: a história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo, Paulus, 2005.

KUMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo, Paulus, 1982.

MESTERS, Carlos; LOPES, Mercedes. *O Averso é o Lado Certo- Circulos Bíblicos sobre o Evangelho de Lucas*. São Paulo-São Leopoldo, Paulinas-Cebi, 1998.

METZGER, Bruce M. Antioch on the Orontes, in: *The Biblical Archaeologist - The American Schools of Oriental Research*, n. 4, 1948.

MOXNES, Halvor. *A economia do reino: conflito social e relações econômicas no evangelho de Lucas*. São Paulo, Paulus, 1995.

MOXNES, Halvor. The Social Context of Luke's Community, in: *Gospel Interpretation*, Harrisburg, n. 48, 1994.

NEYREY, Jerome H. *The Social World of Luke-Acts: models for Interpretation*. Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1991.

RICHARD, Pablo. Evangelho de Lucas-Estrutura e chaves para a interpretação global do Evangelho, in: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla)*, n. 44, 2003

STAMBAUGH, John E. BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu Ambiente Social*. São Paulo, Paulus, 1996

STORNIOLO, Ivo. *Como ler o Evangelho de Lucas: os Pobres Constroem a Nova História*. São Paulo, Paulus, 2004

ISSN: 1980-9824 | Volume IV - Ano 2 | Novembro de 2008

TALBERT, Charles H. Reading. *What is a Gospel. The Genre of the Canonical Gospels*. Philadelphia, Fortress, 1977

*The New Interpreter's Bible, v. IX-A Commentary in Twelve Volumes – Luke and John*. Nashville, Abingdon Press, 1994