

F. STAUDINGER. ἔλεος οὐκ τό. In: *Exegestisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Kohlhammer: Stuttgart; Berlin; Köln, 1980, v. I, 1046-1052.

STOBE, H.J.P. *hesed*. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*. Cristianidad: Madrid, 1978, v. I, 832-861.

STOBE, H.J.P. *rahm*. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*. Cristianidad: Madrid, 1978, v. II, p. 957-966.

Recebido em: 05/09/2016

Aprovado em: 29/09/2016

Misericordiae Gaudium: **Quando os ombros e as mãos** **fazem-se braço no abraço – Por uma** **releitura da unidade do tríptico** **de Lc 15**

Misericordiae Gaudium:
When the Shoulders and the Hands
become Arms in the Embrace –
For a Re-reading of the Unity of the
Triptych of Lk 15

*Luís Henrique Eloy e Silva**

Resumo: Lc 15 sintetiza de forma estrutural e coerente os conceitos bíblicos de *hesed* e *rahamim* no tríptico das parábolas da ovelha perdida, da dracma perdida e do pai e os dois filhos, aqui vistas não como três parábolas da misericórdia, mas como uma única parábola.

* Presbítero da Diocese da Campanha, MG, é doutor em Ciência Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma; membro da Pontifícia Comissão Bíblica; professor de exegese do Novo Testamento no curso de graduação em Teologia da PUC Minas e no curso de graduação e pós-graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte; coordenador da revisão da Bíblia da CNBB; perito da Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé da CNBB.

Palavras-chave: evangelho de Lucas; parábola; análise narrativa; releitura; misericórdia.

Abstract: Luke 15 synthesizes structurally and consistently the biblical concepts of **hesed** and **rahamim** in the triptych of the parables of the lost sheep, the lost coin and the father and two sons. In this paper, the three parables of mercy are seen as a single parable.

Keywords: Gospel of Luke; parable; narrative analysis; re-reading; mercy.

Há muito que Lucas é considerado o evangelista da misericórdia. Ele não o é somente porque Dante Alighieri o chamou de “*scriba mansuetudinis Christi*”,¹ nem tampouco pela especial atenção aos pecadores, enfermos, pobres e perseguidos.² Pode-se dizer, que além desses elementos apenas citados, a ele pode ser atribuído tal título por condensar magistralmente, em uma parábola, os dois principais campos semânticos do conceito “misericórdia”, em seu alcance bíblico: *hesed* e *rahamim*.

Ao falar em parábola e misericórdia no evangelho de Lucas, quase que naturalmente vem à nossa mente o capítulo 15, considerado o “coração do terceiro evangelho”³ e com ele a parábola do pai e dos dois filhos. Parábola à qual é plasticamente associado o famoso quadro de Rembrandt. Curiosamente ou talvez oportunamente, é o quadro do pintor holandês do século XVII que ilustra grande parte dos livros ou folders de simpósios ou congressos quando, em nosso meio, o tema é a misericórdia de Deus.

¹ *De Monarchia*, I, 16, 2.

² ELOY E SILVA, L. H. “Vês esta mulher?” *Em busca do “ponto de vista misericordioso” segundo Lc 7,36-50*, pp. 17-19.

³ FITZMYER, J.A. *The Gospel According to Luke*, p. 1071.

A assim chamada parábola do “filho pródigo”, conhecida sob esse título por séculos e, hoje, preferencialmente chamada de “a parábola do pai misericordioso” e, por alguns, de “a parábola do pai pródigo” serve a indicar que a prodigalidade vista com olhos negativos como aquele que desperdiça o que tem, como no caso do filho mais novo, deve também ser vista como prodigalidade positiva, como é o caso do pai, que não se cansa de ser generoso.

Lc 15: Uma única parábola sobre a misericórdia

O texto sobre o pai e os dois filhos é antecedido por duas outras cenas, comumente intituladas de duas parábolas da misericórdia por nossas bíblias e pela maioria dos comentadores do terceiro evangelho, formando assim o grupo das três parábolas da misericórdia. No entanto, como é intuito desta exposição, demonstraremos que o capítulo 15 de Lucas não é composto por três parábolas da misericórdia, mas por uma única parábola em três atos, dos quais o primeiro e o segundo atos tornam-se como que as premissas que portam à magistral conclusão que é o ato final.⁴

Antes de tudo, é preciso partir de uma leitura contígua ao texto para ali colhermos, dentro do possível, o seu mundo e a mensagem que nos deseja comunicar.

Como geralmente ocorre com as grandes parábolas lucanas, emolduradas claramente pelos destinatários intradieéticos, são-nos postos sobre o palco cênico, já no início, os interlocutores aos quais se dirigirá Jesus com seu discurso: “*Aproximavam-se dele todos os publicanos e pecadores para o escutarem. Os fariseus e escribas,*

⁴ Intuição também percebida por Meynet ainda que com nuances um pouco diversas daquelas de nossa leitura. Cf. MEYNET, R. *A Análise Retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, pp. 391-408. FITZMYER crê que o termo “esta parábola” no singular fosse uma introdução original à parábola do Pai e dos dois filhos. Posteriormente, o evangelista teria inserido as parábolas da ovelha perdida e da dracma perdida formando, assim, um tríptico sobre a dialética perdido e encontrado. Cf. FITZMYER, J. A. *The Gospel According to Luke*, p. 658. Por sua vez, São Boaventura lê as parábolas como uma unidade: a primeira evoca a reconciliação; a segunda, a redenção e a terceira, a adoção. Já Santo Alberto Magno vê um fio progressivo sobre o arrependimento que as tece. Cf. BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, III, p. 52.

no entanto, murmuravam” (Lc 15,1-2). Em um primeiro momento, há um movimento de aproximação de alguns em direção a Jesus: os publicanos e os pecadores. Eles se aproximam de Jesus para o escutarem. Se é verdade que a escuta ultrapassa o simples fato do ouvir que, em si, indica a percepção e distinção dos sons, mas não a sua assunção e introspecção, então é preciso admitir que os publicanos e pecadores se aproximam silentes, revestidos do silêncio não somente exterior, mas sobretudo interior, sem o qual a verdadeira escuta não ocorre. Se de um lado estão os publicanos e pecadores que se aproximam para escutar Jesus, de outro, Lucas nos fala, que estão os fariseus e escribas também eles caracterizados primeiramente por outro verbo: “*Os fariseus e os escribas, no entanto, murmuravam*” (Lc 15,2a). Nos dois verbos (escutar e murmurar) a atitude oposta já está delineada. De um lado, os publicanos e pecadores escutam; de outro, os fariseus e escribas murmuram. O murmurar, verbo quase onomatopeico, em latim e nas línguas neolatinas, marcado pela repetição de “mur + mur” em português, francês e espanhol e “mor + mor” em italiano traz na repetição a presença de sílabas iniciadas pela letra m, consoante muito expressiva neste caso. Expressiva pois sonora mesmo quando emitida com os lábios cerrados, quase a indicar uma não-fala ou a ausência do *logos* claramente expresso. Em grego, o termo é plasticamente marcado pela desarticulação e nasalização do som quando pensamos a *gongýzein* e aqui, especificamente, em estilo lucano: *diagongýzein*. No caso da preferência lucana, deparamo-nos com a imagem da murmuração continuada e quase incontinida. Se pensamos ao mundo semântico do murmurar como ausência da verbalização expressa que gera o diálogo, podemos então inferir que, se os publicanos e pecadores se aproximam de Jesus, o mesmo não ocorre com os fariseus e escribas. Ainda que ali estivessem “perto de Jesus”, não estavam de fato próximos a ele. Estavam fisicamente, mas não na abertura do espírito, pois murmurar não é dialogar e como murmuravam entre eles, não estavam próximos nem mesmo entre eles. Quanto menos de Jesus! A não-escuta fica mais clara ainda, quando se percebe que à atitude da escuta que caracteriza os publicanos e pecadores, corresponde, após a mur-

muração iterativa, a atitude da fala dos fariseus e escribas. Aqui não uma “fala com”, mas uma “fala de”. É uma “fala de” em tom depreciativo ou porque não recriminatório: “*este recebe pecadores e come com eles*” (Lc 15,2b).

Ao perceber o cenário que se criou ao redor, diante da fala dos fariseus e escribas, Jesus conta-lhes uma parábola. Segundo Lucas, “*esta parábola*”. O pronome demonstrativo feminino singular não deixa de causar perplexidade ao leitor atento, que, em um primeiro momento, poderia se contentar com a primeira parábola, a da ovelha perdida. No entanto, após a narração sobre a ovelha perdida, Lucas relata uma segunda, a da dracma perdida e, finalmente, a do pai com os dois filhos, ou aparentemente a do “filho mais novo perdido” (mas veremos que não é bem assim) e não as antecede com nenhum indicativo como, por exemplo, “outra parábola” ou qualquer outra expressão semelhante.

Enquanto para alguns isso se trataria simplesmente de um estilo literário em que Lucas se preocupa com a indicação apenas da primeira parábola, aqui, por motivos que esclareceremos, entendemos que a opção de Lucas é bem outra. Não se trata de uma sequência de três parábolas, mas, na verdade, de uma única parábola!

Se pensamos à forma clássica da parábola narrativa, podemos então compreender que se trata de um elemento desconhecido, chamado de *primum comparationis*, posto ao lado de um elemento conhecido, chamado de *secundum comparationis* que ao serem postos, um ao lado do outro, geram plasticamente um terceiro elemento, o *tertium comparationis*, razão pela qual constitui-se a parábola em seu gênero literário. De fato, nisso consistiria a diferença entre uma parábola e alegoria. Na alegoria são comparados dois elementos conhecidos, na parábola um elemento conhecido é posto ao lado de um desconhecido para facilitar a compreensão do que se deseja comunicar.⁵ Se Jesus, no início do cap. 15, está contando “uma

⁵ HAUCK, F. *Parabolē*, V, 742.

parábola”, o que está sendo posto ao lado de quê? Em função de que compreensão ou imagem?

Repercorramos o capítulo 15. No primeiro caso (Lc 15,4-7), temos a presença de um homem,⁶ pelo contexto um pastor, que possuía cem ovelhas, e dessas perde uma e vai à sua procura até encontrá-la. Ao encontrá-la, põe-na sobre os ombros, cheio de alegria e, chegando em casa, convoca os amigos e vizinhos, dizendo-lhes: “*Alegrai-vos comigo, porque encontrei a minha ovelha perdida*” (Lc 15,6). Jesus conclui recordando que haverá mais alegria no céu por um pecador que se arrepende, do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento (Lc 15,7). Temos aqui, desde o ponto de vista do texto, o imaginário masculino daquele que perde algo, uma ovelha, e, ao encontra-la, ele festeja com amigos e vizinhos, também homens! A cena é perpassada pelos temas da perda e do reencontro e pelo tema da alegria que se faz presente nos versículos 5-7: a ovelha é posta sobre os ombros do pastor que retorna, *alegre*; ao chegar em casa convoca os amigos e vizinhos para que se *alegrem* com ele; e, na conclusão, Jesus recorda-se de que haverá *alegria* no céu por um pecador que se arrepende, mais do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento (Lc 15,7).

De posse desses elementos, começamos a percorrer o segundo caso, e nos damos conta de que as semelhanças estruturais são patentes. Aqui não é mais um homem e sim uma mulher que, possuindo dez dracmas, perde uma delas e se põe à sua procura até encontrá-la. Nesse caso, os pormenores que compõem a narração aumentam. Enquanto que no primeiro caso, o ato da procura que caracteriza o pastor não possui detalhes, aqui eles são identificados

por três imagens: a mulher acende uma lamparina, varre a casa, e procura com diligência até a encontrar a dracma. O acender a lamparina envolve os olhos, o varrer a casa, as mãos e o procurar com diligência envolve os pés, mas motivados pelo amor. Lucas usa o termo *epimelēs*, traduzido por diligenter na Nova Vulgata. A opção da Nova Vulgata nos põe no campo semântico do verbo *diligere* que, segundo o Saraiva, trata-se da forma de amar com escolha, por denotar discernimento.⁷ Logo, a procura da mulher pela dracma perdida envolve o “amor terno” ou porque não a ternura que, segundo a narração lucana, corrobora a busca do olhar e das mãos pelo movimento dos pés, movimento dos pés que aqui concretamente indicam o movimento de todo o ser já que o olhar pode se movimentar sem o corpo todo, também o podem as mãos. No entanto, aqui se trata do movimento dos pés, base e sustento do corpo, e por isso mesmo movimento de todo o corpo. Corpo movido pela ternura que percorre a casa em busca do que se perdeu!

Se no primeiro caso, deparamo-nos com elementos que nos reportavam ao imaginário masculino, aqui, pelo contrário, nos pomos diante do imaginário feminino. Trata-se de uma mulher que perde não um animal, uma ovelha, que pode sair e se dispersar do rebanho, mas um objeto, uma dracma, algo imóvel. Ao encontrar a dracma, a mulher festeja com as amigas e vizinhas dizendo-lhes, com um refrão quase idêntico àquele do pastor: “*Alegrai-vos comigo porque encontrei a dracma perdida*” (Lc 15,9). Quase idêntico, pois salta aos olhos um pormenor bastante significativo. No caso do pastor, ele diz “*encontrei a minha ovelha perdida*”. No caso da dracma, todavia, está ausente o pronome possessivo!

Também a conclusão de Jesus, ao retomar o tema é diferente. Aqui ele diz: “*Há alegria diante dos anjos de Deus por um pecador que se arrepende*”. Lá, ele acrescenta que haverá maior alegria por um

⁶ Embora o termo grego usado por Lucas seja *anthrōpos*, a opção por traduzir o termo não por ser humano no sentido geral, mas por homem enquanto varão, é corroborada pelo fato de o evangelista ao se referir ao pai a partir do v. 11 usar novamente o termo *anthrōpos* e não *anēr*. A propósito convém comparar a terminologia em 1Re 17,18 na Nova Vulgata: “*Quid mihi et tibi, vir Dei?*” E na LXX: “*τί ἐμοὶ καὶ σοὶ ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ;*”.

⁷ SARAIVA, F. R., *Novissimo Dictionario Latino-Portuguez*, p. 375.

pecador que se arrepende, mais do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento. A proporcionalidade estatística não ocorre aqui explicitamente, mas o leitor atento já foi capaz de intuí-la. Enquanto que, no caso da ovelha perdida a proporção é de um 1% em relação a 100%, já que noventa e nove permaneceram, mas só uma se perdeu; no caso da dracma a proporção se multiplica. Com efeito, uma dracma em relação a dez dracmas equivale a 10% de 100%. A proporção então é muito maior! Por outro lado, é preciso admitir que a quantidade de ovelhas, enquanto propriedade do pastor, é muito maior que a quantidade de dracmas que a mulher possuía. Enquanto um tinha cem ovelhas, a outra tinha dez dracmas. Mesmo assim, independentemente da quantidade do que se tinha, ambos, ao perderem a ovelha ou dracma, puseram-se em atitude de busca.

É preciso avançar o percurso narrado através do terceiro cenário, que envolve o pai e os dois filhos. Ali, como veremos, não está uma terceira parábola, mas o clímax anagnorético, revelador, de uma única parábola em três.

O texto inicia-se narrando que certo homem tinha dois filhos. O filho mais novo pede a parte da herança que lhe cabia e, ao recebê-la, parte para uma terra distante e, ali, dissipa seus bens vivendo de forma desregrada (literalmente *asōtōs* – “sem saúde, sem salvação”).⁸ Após ter gastado tudo o que possuía, começou a passar necessidade. Contemporaneamente, também a terra em que estava começou a passar necessidade pela fome que assolou a população. Ao ter encontrado trabalho, foi cuidar de porcos. Diante de sua fome, nem mesmo o que os porcos comiam, lhe davam. A perspicácia da narrativa lucana cria um momento de tensão na trama. A partir daquele instante, o filho mais novo toma consciência de sua situação ao “entrar em si”, como nos diz literalmente o texto (cf. Lc 15,17) e,

⁸ FITZMYER, J. A. *The Gospel According to Luke*, p.1088.

arrependido de sua escolha, deseja voltar à casa do pai, iniciando um movimento interior que se concretizará no movimento exterior do retorno.

Inicia seu retorno e, ao se aproximar da casa paterna, ao longe, é visto pelo pai. Nesse momento, a narração lucana muda o foco. O filho, que até então era o sujeito dos verbos, cede lugar ao pai. O pai torna-se o sujeito de uma sucessão de verbos: vê o filho, move-se de compaixão por ele, corre ao seu encontro, lança-se ao seu pescoço e o beija. A visão suscita a compaixão; a compaixão apressa o desejo do encontro e o pai corre ao encontro do filho, encontro que termina no abraço e no beijo.

Diante da sucessão de movimentos que envolvem o pai, o filho permanece silente. Silente talvez porque diante do gesto do pai ele é visitado pelo mistério do que significa o verdadeiro amor, silente porque no abraço, lhe é dado o aconchego do seio do pai, lhe é doada novamente a memória da pertença, silente quiçá por sentir no abraço do pai o calor de suas vísceras de misericórdia, tão bem representadas no relato pelo verbo *splanchnízomai* – moveu-se de compaixão, em suas entranhas – termo traduzido no campo semântico do coração, do afeto e da ternura, na maioria de nossas bíblias por trazer a memória o mundo interior que se move, as entranhas em sua simbologia como arquétipo do calor interior, do aconchego, do regaço!

Finalmente, o filho fala e ao falar verbaliza o arrependimento que já encontrara espaço em seu coração: “*Pai, pequei contra o céu e diante de ti, e já não sou digno de ser chamado teu filho*” (Lc 15,21). Por detrás de suas palavras, a beleza da contrição expressa, mas por outro lado, surge o fio de algo mais profundo. O filho mais novo não se considera digno de ser chamado filho e, embora não expresse o que pensou no v. 19, fica claro para o leitor o contraste entre o fato de ser tratado como filho e o fato de esperar ser tratado como empregado. Ele deseja ser tratado como empregado (Lc 15,19)!

O tempo, no entanto, se torna breve e suas palavras não alcançam a possibilidade de expressar tal conteúdo. O pai o interrompe e convoca os servos para que preparem ao filho a melhor roupa, lhe recolorem o anel no dedo e as sandálias nos pés, tragam o bezerro cevado e o matem a fim de que se inicie a refeição festiva. O motivo é claramente expresso pelo *hóti* causal do v. 24: “*Este meu filho estava morto e reviveu; estava perdido e foi encontrado*”. E todos: pai, filho mais jovem e servos se regozijam conjuntamente!

A cena poderia ter terminado aqui, mas a narrativa introduz magistralmente um *inciting moment*,⁹ uma nova tensão na trama do cenário. O filho mais velho que, até então, era somente um componente secundário do cenário, passa ao primeiro plano.

Ao voltar do campo, aproxima-se da casa do pai e, chamando um dos servos, deseja saber o porquê das músicas e danças. Informado de que o irmão mais novo havia retornado e de que o pai matara o bezerro cevado não só pelo fato de ter retornado, mas por ter sido encontrado com saúde, indignou-se. Invaso pela indignação, não quis entrar em casa.

O pai, então, sai ao seu encontro e começa a chamá-lo, como está na maioria de nossas traduções, fato que deve ter tido uma durabilidade ou insistência devido ao fato de Lucas usar o verbo no imperfeito. No entanto, o verbo usado em Lc 15,28 é *parakalein* o que indica que o pai não somente chama o filho mais velho, ele o exorta, ele o consola continuamente, como expressa a iteratividade do imperfeito (*parakálei*). O filho se justifica: “*Eu te sirvo há tantos anos, sem nunca transgredir o teu mandamento, e nunca me deste um cabrito para regozijar-me com os meus amigos. Vindo, porém, este teu filho, que desperdiçou os teus bens com meretrizes, mataste-lhe o bezerro cevado*”. Por detrás das palavras indignadas do filho mais velho, a presença do incômodo com relação ao comportamento do pai

para com o filho mais novo, ao qual ele não chama de irmão, mas a ele se refere com o dêitico claramente depreciativo “*este teu filho*” e não “*este meu irmão*”. Depreciativo o uso de *houtos* por Lucas aqui na boca do filho mais velho. Reflexo de tal tom depreciativo o leitor já havia visto no v. 2, na boca dos fariseus e escribas.

Embora devesse o leitor esperar naturalmente posturas diferentes entre os irmãos, há algo que os aproxima. Ambos apresentam um distanciamento da identidade filial, ainda que momentâneo, ainda que marcado pelo arrependimento de um ou a indignação do outro. É verdade que o filho mais novo ao falar com o pai, inicia sua fala com o vocativo “pai”, vocativo que não é usado pelo filho mais velho. Na fala do filho mais velho jaz o campo semântico do serviço realizado sob a norma. Ele jamais transgrediu o mandamento do pai, mas mesmo assim não é capaz de olhar para essa realidade como um precioso e fecundo dom. Olha, ao contrário, com a tristeza de quem cumpriu perfeitamente o preceito. Não olha com a liberdade do filho e sim com a obrigatoriedade que caracteriza a postura de quem serve, mas não é capaz de resignificar o serviço para além de seu solo normativo. Logo, como esperar um fruto diferente de tal solo?

Diante dessa postura, o pai se demonstra ternamente próximo também do filho mais velho que neste momento, de alguma forma, o reprova por não agir como ele esperava. Sentiu-se desconsiderado perante o irmão mais novo, e indignado não aceita o comportamento do pai. Mesmo assim o pai dele se aproxima com a ternura não mais expressa aqui pelo verbo *splanchnizomai* mas pelo substantivo *filho* na forma grega *teknon* que pode demonstrar a forma familiar e afeição de o pai se referir ao filho.¹⁰ E lhe diz: “*Filho, tu estás sempre comigo e tudo o que é meu é teu*” (Lc 15,31). Por detrás destas palavras, os estudiosos notam que segundo as normas testamentárias que regiam a herança da época, o mais velho ficaria

⁹ SKA, J.-L. “*Our Fathers have told us*”. p. 25.

¹⁰ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, III, p. 72.

com o equivalente ao dobro do que o pai tinha dado ao filho mais novo para viver, por ser o primogênito e logo, não haveria perdido nada.¹¹ No entanto, para além disso, a questão parece ser bem outra na parábola. Embora o tema normativo esteja tão inerente à fala do filho mais velho, percebe-se que no fundo ele se entristece por não entender de que carne é feito o coração de seu pai. Está na casa do pai e convive com ele, mas não vive do pai, não comunga do alcance de seu horizonte. Diante de tal constatação, o pai não poderia exigir dele uma resposta diferente. Era o que ele dava conta de alcançar com sua visão e com seu coração! Era o seu limite!

Mesmo assim, o pai tenta recolocar o filho mais velho no lugar que já lhe pertence usando também ele do mesmo pronome posto na boca do próprio filho mais velho um pouco antes – *houtos* – mas agora com uma nova e autêntica conotação: “*Este teu irmão estava morto, e reviveu; estava perdido e foi encontrado*” (Lc 15,32). É como se o pai lhe dissesse: ele não é somente meu filho, ele é teu irmão!

Chegando ao fim deste percurso de ato de leitura, nota-se que as peças dos três passos que constituem a parábola da misericórdia presente no capítulo 15 do terceiro evangelho, interligam-se magistralmente na pena do evangelista.

Em todas as cenas está presente o elemento perdido que é buscado e que, ao ser encontrado, gera uma alegria tão grande que precisa ser partilhada. No caso da ovelha, partilham da alegria do pastor os amigos e vizinhos; no caso da dracma, partilham da alegria da mulher as amigas e vizinhas; no caso do filho mais novo partilham da alegria do pai, seus servos.

Se sustentamos como hipótese exegético-narrativa o fato de que se trata de uma parábola em três atos, então é preciso acolher que assim como há uma ovelha que se perde fora e longe de casa, há uma dracma que é perdida perto e dentro de casa. Assim a ovelha estaria

em paralelo com o filho mais novo, que se perdeu fora de casa, e a dracma em paralelo com o filho mais velho que, de alguma forma, também não se encontra, mesmo dentro da casa do pai.

Esta imagem se corrobora quando com não poucos autores nos damos conta de que as parábolas narrativas em Lucas são endereçadas a interlocutores específicos, claramente indicados nos vários contextos.

Desta forma, o elemento comparativo já havia sido expresso antes mesmo de iniciar a narração da parábola: de um lado os publicanos e pecadores; de outro, os fariseus e escribas; de um lado, a ovelha que se perde fora e longe de casa; de outro, a dracma que perde perto e dentro de casa; de um lado o filho mais novo que espera se encontrar fora de casa, longe do pai; de outro, o filho mais velho que ainda não se encontrou em sua autêntica identidade dentro de casa, e supostamente perto do pai. Não se encontram ainda os irmãos em sua identidade, pois o mais novo quer ser tratado como empregado ou diarista (*misthós*, Lc 15,19) e o mais velho sempre se sentiu servo (*doulos*, Lc 15,29). Por detrás do rosto deles, a efigie fragmentada da filiação, tanto de um quanto de outro, cuja identidade torna-se-lhes obscura por não reconhecerem sua origem, o rosto do pai.

Lc 15: Síntese plástica do conceito bíblico de misericórdia

O Antigo Testamento possui vários termos para se referir à misericórdia, mas dois particularmente expressam-na comumente em grande parte dos textos. Estes conceitos são *hésed* e *rah^amim*, fidelidade e compaixão.¹²

Vejamos o que nos diz São João Paulo II na *Dives in Misericordia* de forma sintética e clara a respeito disso:¹³

¹² CAMBIER, J.; LÉON- DUFOUR, X. *Misericórdia*, p. 594.

¹³ JOÃO PAULO II, *Dives in Misericordia*, nota 52.

¹¹ FITZMYER, J. A. *The Gospel According to Luke*, p. 1087. Cf., também, Lv 21,17.

Ao definirem a misericórdia, os Livros do Antigo Testamento servem-se sobretudo de duas expressões, cada uma das quais tem um matiz semântico diverso. Antes de mais, o termo *hesed*, que indica uma profunda atitude de “bondade”. Quando esta disposição se estabelece entre duas pessoas, estas passam a ser, não apenas benévolas uma para com a outra, mas também reciprocamente fiéis por força de um compromisso interior, portanto, também em virtude de uma fidelidade para consigo próprias. E se é certo que *hesed* significa também “graça” ou “amor”, isto sucede precisamente na base de tal fidelidade. O fato de o compromisso em questão ter um caráter, não apenas moral, mas como que jurídico, não altera a sua realidade. Quando no Antigo Testamento o vocábulo *hesed* é referido ao Senhor isso acontece sempre em relação com a aliança que Deus fez com Israel. Esta aliança foi da parte de Deus um dom e uma graça para Israel. Contudo, uma vez que Deus, em coerência com a Aliança estabelecida, se tinha comprometido a respeitá-la, *hesed* adquiria, em certo sentido, um conteúdo legal. O compromisso “jurídico” da parte de Deus deixava de obrigar quando Israel infringia a aliança e não respeitava as condições da mesma. E era precisamente então que *hesed*, deixando de ser uma obrigação jurídica, revelava o seu aspecto mais profundo: tornava-se manifesto aquilo que fora ao princípio, ou seja, amor que doa, amor mais potente do que a traição, graça mais forte do que o pecado. Esta fidelidade para a “filha do meu povo” infiel (cf. Lm 4,3.6), em última análise é, da parte de Deus, fidelidade a si próprio. Isto aparece evidente sobretudo pela frequência com que é usado o binômio *hesed we’emet* (= graça e fidelidade) [...]. “Eu faço isto, não por causa de vós, ó casa de Israel, mas pela honra do meu santo nome” (Ez 36,22). Assim, também Israel, embora sob o peso das culpas, por ter quebrado a aliança, não pode ter pretensões em relação ao *hesed* de Deus, com base numa suposta justiça (legal). No entanto, pode e deve continuar a esperar e a ter confiança em obtê-lo, já que o Deus da aliança é realmente “responsável pelo seu amor”. Fruto deste amor é o perdão e a reconstituição na graça, o restabelecimento da aliança interior.

A nota refere-se, primeiramente, ao conceito *hesed* que em seu matiz semântico exprime um compromisso relacional no qual as partes não são simplesmente benévolas uma com a outra, mas fiéis

uma a outra em virtude, sobretudo, de uma fidelidade para consigo próprias. A compreensão de *hesed* em um sujeito como fidelidade a si mesmo, qualifica seu caráter identitário quando, em relação a Deus, se vê que mesmo diante da infidelidade de Israel e, particularmente em tal situação, *hesed* se manifestava como amor que se doa, não simplesmente por causa de Israel, mas por fidelidade de Deus a si próprio. Entende-se, assim, que *hesed* indica um olhar consciente, voluntário e não somente uma emoção. Neste caso, o sujeito usa de misericórdia em relação ao outro não simplesmente porque o outro merece, mas porque é parte do sujeito que vive a dimensão do *hesed* ser fiel a si mesmo, por consciência à qual ele não pode ser infiel, por princípio identitário. Neste sentido, Deus é *hesed* por excelência pois mesmo quando os seres humanos lhe são infiéis, ele permanece fiel, conceito que é aplicado a Cristo em 2Tm 2,13 quando lá se diz “*se lhe somos infiéis, ele permanece fiel, pois não pode negar-se a si próprio*”.

O segundo vocábulo que na terminologia do Antigo Testamento serve para definir a misericórdia é *rah^amim*. O matiz do seu significado é um pouco diverso do significado de *hesed*. Enquanto *hesed* acentua as características da fidelidade para consigo mesmo e da “responsabilidade pelo próprio amor” (que são características em certo sentido masculinas), *rah^amim*, já pela própria raiz, denota o amor da mãe (*rehem*= seio materno). Do vínculo mais profundo e originário, ou melhor, da unidade que liga a mãe ao filho, brota uma particular relação com ele, um amor particular. Deste amor se pode dizer que é totalmente gratuito, não fruto de merecimento, e que, sob este aspecto, constitui uma necessidade interior: é uma exigência do coração. É uma variante como que “feminina” da fidelidade masculina para consigo próprio, expressa pelo *hesed*. Sobre este fundo psicológico, *rah^amim* dá origem a uma gama de sentimentos, entre os quais a bondade e a ternura, a paciência e a compreensão, que o mesmo é dizer a prontidão para perdoar. O Antigo Testamento atribui ao Senhor estas características quando, ao falar d’Ele, usa o termo *rah^amim*. Lemos em Isaías: “Pode porventura a mulher esquecer-se do seu filho e não

ter carinho para com o fruto das suas entranhas? Pois ainda que a mulher se esquecesse do próprio filho, eu jamais me esqueceria de ti” (Is 49,15).

Enquanto *hesed* é visto em sua dimensão de fidelidade à retidão de um princípio identitário e, portanto, ligado ao campo semântico da consciência, *rah^amim* por estar vinculado em sua raiz etimológica ao termo *rehem* (útero), liga-se ao campo semântico das entranhas, dos afetos e vincula-se simbolicamente à dimensão feminina da misericórdia. Por sua própria força indicativa, o útero é materialização da ternura, da acolhida, do afeto generoso, pois ele acolhe o feto e a ele permanece unido, pele com pele, quase como que o abraçando, durante todo o período de gestação, num movimento de adaptação crescente e constante àquele ser em desenvolvimento.

Ainda que todos nós encontremos em nossas bíblias este capítulo lucano como o capítulo aprendamos a ser.¹⁴ da misericórdia por excelência, ali não aparece o termo grego mais caro à Septuaginta para a tradução do hebraico *hesed* que é *éleos*. No entanto, ali encontra-se presente a compreensão semântica do conceito, quando nos deparamos com a imagem do pastor, que por consciência e dever de cuidado para com o rebanho, deixa as noventa e nove ovelhas e sai à procura da que se perdera. Se isso é verdade para o *hesed*, ainda mais o é para o *rah^amim*, pois aqui lexicalmente aparece o verbo *splanchnízomai* quase sempre usado para expressar o conteúdo de *rah^amim* e, assim, emblematicamente o mistério que compõe o mundo metafórico das entranhas.

Neste sentido, *hesed* e *rah^amim* representam aqui as imagens por excelência da imagem bíblica da misericórdia sintetizadas magistralmente por Lucas em seu capítulo 15, nas imagens do pastor e as ovelhas e da mulher e as dracmas, mas sobretudo do pai que

em si perfeitamente condensa o *hesed we rah^amim*, o pai que age com vísceras de misericórdia, com a consciência de um pai que é fiel ao filho por fidelidade ao amor que nutre para com ele (*hesed*) revestido das entranhas afetuosas da mãe que acolhe em seu colo, dá carinho, põe sandália nova aos pés, reveste-o de nova roupa e restitui-lhe o anel (*rah^amim*). Talvez por isso mesmo, consciente ou não, mas certamente inspirado Rembrandt ao pintar seu famoso quadro do retorno do filho mais novo tenha nas mãos do pai depositadas sobre as costas do filho, como indicam com razão os críticos da arte, uma das mãos com características masculinas e a outra com características femininas, indicando plasticamente o *hesed we rah^amim* de Deus figurativamente representados no Pai que ama os dois filhos com a consciência paterna e a ternura materna.

Enzo Bianchi em um artigo de outubro passado no *Avvenire* nota que desde a homilia de início de seu pontificado, o Papa Francisco, tem permeado seus discursos com o tema da ternura demonstrando que a ternura não é somente um aspecto da misericórdia, mas é a misericórdia tangível, palpável. Não somente em seu aspecto de *hesed* mas também de *rah^amim*.¹⁵

Lc 15: O tríptico cênico, o díptico lexical e a unidade semântico-temática

Ao final deste percurso, nos demos conta de três cenários formando um tríptico: o primeiro cenário do pastor e as ovelhas; o segundo, da mulher e as dracmas e o terceiro, do pai e os dois filhos. Construção tríptica que se interliga pelas imagens do pastor e da

¹⁵ BIANCHI, E. *Rivalutare la tenerezza: anche Dio dà le carezze*: “Nell’esortazione apostolica *Evangelii gaudium* parla per ben 11 volte di tenerezza, ricorrendo a questa parola in modo sempre pensato, con molto discernimento. Parla di ‘tenerezza combattiva contro gli assalti del male’ (85), di ‘infinita tenerezza del Signore’ (274), di ‘tenerezza’ come ‘virtù dei forti’ (288), di ‘forza rivoluzionaria della tenerezza’ (ibid.), avendo coscienza che la tenerezza è appunto una *virtus*, una forza attiva e pratica, non solo un sentimento. Arriva a scrivere che ‘Il Figlio di Dio, nella sua incarnazione, ci ha invitato alla rivoluzione della tenerezza’ (88)”.

¹⁴ FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*, Bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia, Vaticano, 11/04/2015.

mulher, sintetizados na figura do pai que vai ao encontro do que se perdeu fora (Lc 15,20: *o pai o viu e correu ao seu encontro*) e do que também se perdeu dentro (Lc 15,28: *o pai saiu para suplicar-lhe*). Assim como existe um movimento do pastor que vai ao encontro da ovelha perdida e um movimento da mulher que se põe à procura da dracma perdida, há um movimento do pai que vai ao encontro do filho mais novo e do filho mais velho.

O capítulo possui também um díptico que se repete nos três cenários. De um lado, a presença do que se perde e, de outro, a presença de quem procura. No primeiro cenário, a ovelha que se perde. A ovelha recorda a imagem da escuta, conforme podemos vislumbrar, por exemplo, em Jo 10,3.8.16.2, e, dentro do estilo narrativo lucano que endereça suas parábolas a interlocutores especificados no texto, o leitor se recorda dos publicanos e pecadores que se aproximam para escutar Jesus no início do capítulo 15. Por outro lado, a imagem da dracma, que se perde dentro de casa nos interliga aos fariseus e escribas, incapazes de se expressarem adequadamente porque murmuram e, ao murmurarem, não falam, nem escutam. E o pior: não se escutam! Além disso, como não poderia ser diferente, uma dracma não fala, nem escuta. Símbolo eloquente do fechamento à escuta e da incapacidade de se comunicar. Para o leitor acostumado à pena lucana, haverá de se recordar do adjetivo “amigos do dinheiro” endereçado aos fariseus em Lc 16,14. O díptico do pastor que procura a ovelha que se perde fora e da mulher que procura a dracma que se perde dentro de casa é magistralmente completado pela imagem do pai que deseja encontrar o filho que se perdeu longe e fora de casa e o filho que se perdeu perto e dentro de casa, mas não só isso. O pai condensa em si a consciência fiel do pastor e a diligência terna representada pela mulher.

Enfim, é nítida a repetição do campo semântico da alegria relacionada à dimensão do reencontro daquilo que estava perdido (a ovelha e a dracma) vinculado àqueles que se perdem (não somente

os publicanos e pecadores, mas também os fariseus e os escribas) representados no universo metafórico do capítulo 15 pelos dois filhos, o mais novo e o mais velho, respectivamente. Enquanto fica claro que a unidade do tríptico é marcada pela alegria do que encontra o que havia perdido (Lc 15, 5-7.9-10.32), como eixo representativo da misericórdia divina sempre aberta à acolhida e ao reencontro, há ainda um elemento estrutural bastante significativo: a presença de uma inclusão semântica. Antes de iniciar a narração da ovelha perdida, o evangelista nos diz que os fariseus e os escribas murmuravam. Como dissemos, o murmurar não se trata de um falar, de um dialogar, mas da ausência do *logos*. Mesmo assim, na contradição de tal postura, é expresso algo inerente à limitação do olhar de quem ainda não alcança o horizonte que ilumina os olhos do pai e que por isso a eles se opõe. Obviamente a oposição do filho mais velho, embora aparentemente indique a não aceitação da acolhida do irmão mais novo, no fundo revela algo de si mesmo. De alguém para o qual a religião se reveste de uma visão que não é aquela proposta pelo pai. Esta inclusão semântica se manifesta magnificamente indicada quando, ao final do capítulo, o leitor se depara com o filho mais velho que, em uma atitude quase semelhante, reclama do pai. E por isso, como que murmura! É verdade que ele dialoga com o pai, mas trata-se de um diálogo ressentido, quase murmurante, de um filho que não é capaz de alcançar o horizonte de seu pai. Mesmo diante das recriminações do filho mais velho, o pai ama-o em seu *hesed* fiel. O capítulo termina com a fala do pai, mas não narra a reação do filho mais velho...

O texto de Lc 15 possui ainda outro fio que o interliga. Trata-se de um fio bastante sutil, quase imperceptível, que aqui e ali surgiu em momentos muito representativos do discurso textual: o pronome demonstrativo. No início do capítulo: v. 2 “*este* recebe pecadores e come com eles”; depois, no v. 3 “*esta* parábola”; no v. 24 na boca do pai: “*este* meu filho”; no v. 30 na boca do irmão mais velho em

relação ao mais novo “*este* teu filho” e, finalmente, no v. 32 na boca do pai falando com o irmão mais velho: “*este* teu irmão”.

O pronome *este* demonstra o que está perto e ao demonstrar, aproxima o olhar. O pronome *este* indica, ainda, a iminência do que precisa ser percebido, ou porque não urgentemente percebido. O quê?

Quando nascemos, necessariamente fazemos a experiência da ausência do *rehem* materno, o primeiro útero, pois ao nascermos dele nos separamos fisicamente e para sempre. No entanto, após aquela experiência primeira nos damos conta de que existe um segundo útero, o colo. Primeiramente o colo da mãe, lembrança tátil, olfativa, nutritiva e acolhedora do que ficou na memória afetiva do que foi o primeiro útero. Em segundo lugar, mas não menos importante, o colo, segundo útero, é também representado pelo abraço que nos acolhe e, agora não somente pelo abraço da mãe, mas também do pai, do irmão, do amigo, de quem se faz próximo e que nos acolhe quando um abraço se faz necessário qual regaço acolhedor ante a frieza das contingências do caminho. Todavia, nem o primeiro útero nem tampouco o segundo útero equiparam-se àquele que chamo de terceiro útero. Terceiro não por ordem de importância, mas porque abarca o significado dos “úteros” anteriores.

O primeiro útero é limitado e, mesmo sendo capaz de abrigar mais de um ser humano em gestação, permanecerá sempre limitado por sua constituição física. O segundo útero, o colo, mesmo sendo mais amplo que o primeiro em sua simbologia, também é limitado, pois metaforicamente o colo, enquanto acolhida, pode estar aberto a muitas pessoas, mas dificilmente estará a todos pelas mazelas que o constituem não somente enquanto colo que se oferece, mas também enquanto colo que é buscado. O mesmo não acontece com o terceiro útero, o colo de Deus. Ali não há limitação. Nele, faz-se a experiência integral da misericórdia em sua dimensão simbólico-paterna e simbólico-materna, *hesed we rah^amim*. De fato, cada vez em que Deus nos acolhe por sua infinita misericórdia ele nos devolve a

nós mesmos, pois nos possibilita fazer a experiência de nascermos de novo pela graça do perdão que nos concede.

Se é verdade que a dimensão do *hesed* se faz presente em Lc 15 pela dinâmica da busca ou do ir ao encontro do que se perdeu, também o *rah^amim* torna-se perceptível. O *rah^amim* como dimensão simbólica do útero (*rehem*) que acolhe e que, na acolhida, gera vida é representado primeiramente pelo pastor que acolhe a ovelha perdida sobre os ombros e a devolve ao convívio do rebanho; depois, pela mulher que com as mãos acende a lamparina, varre a casa e encontra a dracma e com a mão a recoloca no espaço onde, provavelmente, guardava suas moedas. Enfim, é no abraço do pai que seus braços acolhem o filho que se perdeu fora de casa e lhe devolve ao aconchego paterno. O tríptico se faz *unum* pelas imagens do ombro, das mãos e dos braços, elementos estes sem os quais o colo do abraço não seria plasticamente possível. Em todos os momentos do tríptico estava presente a alegria. A alegria do pastor, da mulher e a do pai: a alegria da misericórdia (*misericordiae gaudium*).

Que neste ano da misericórdia não somente o olhar receba a indicação de aonde ele se deve voltar com misericórdia, mas as mãos se estendam ao abraço e à acolhida, e, assim, nossos pés se movam marcados pela consciência do *hesed* chamado a manifestar-se no *rah^amim* da ternura e, tendo feito a experiência do renascer no abraço dos braços do Pai, encontremos em seu rosto de Pai o nosso rosto de filhos e como Ele, Pai misericordioso, misericordiosos

Bibliografia

- BIANCHI, Enzo. *Rivalutare la tenerezza: anche Dio dà le carezze*. Avvenire, 14/10/2015.
- BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas, III (Lc 15,1-19,27)*. Ediciones Sígueme: Salamanca, 2004.
- CAMBIER, Jules; LÉON-DUFOUR, Xavier. Misericórdia. In Xavier LÉON-DUFOUR (org.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 8. ed., Editora Vozes: Petrópolis, 2005, p. 594-598.

- ELOY E SILVA, Luís Henrique. “Vês esta mulher?” Em busca do “ponto de vista misericordioso” segundo Lc 7,36-50. In FERREIRA, Antonio Luiz Catelan (org.). *Redescobrir a Misericórdia*. Reflexões interdisciplinares sobre a *Misericordiae Vultus*. Edições CNBB: Brasília, 2016, pp. 17-40.
- FITZMYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 1985.
- FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*, Bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia, Vaticano, 2015.
- HAUCK, Friedrich. *Parabolē. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, 741-759.
- JOÃO PAULO II, *Dives in Misericordia*, Carta Encíclica sobre a Misericórdia Divina, Vaticano, 1980.
- MEYNET, Roland. *A análise retórica: um novo método para compreender a Bíblia*. Brotéria 137 (1993) 391-408.
- SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos. *Novissimo Dictionario Latino-Portuguez: Etymologico, Prosodico, Historico, Geographico, Mythologico, Biographico, etc.* Rio de Janeiro: Garnier, 1927.
- SKA, Jean-Louis. “Our Fathers have told us”. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Subsidia Biblica 13. Editrice Pontificio Istituto Biblico: Roma, 1990.

Recebido em: 31/08/2016

Aprovado em: 18/09/2016

O livro de Oseias e sua leitura das tradições do êxodo – deserto

The Book of Hosea and its Reading of the Exodus-Wilderness Traditions

Maria de Lourdes Corrêa Lima*

Resumo: Estudo do tema do êxodo do Egito e do tempo de Israel no deserto, segundo o profeta Oseias. Toma-se como base Os 11,1-11 e identifica-se, a partir da consideração das sequências verbais, as etapas da história presentes no texto (êxodo, peregrinação no deserto, estada na terra, retorno ao Egito e novo êxodo). Segue-se a análise do tema nesta passagem. Em busca de uma visão de conjunto da perspectiva do livro relativa a esta temática, são percorridos ainda os textos de Os 12,10.13-14; 13,4-5 e 2,16-17.

Palavras-chave: êxodo; história em Oseias; verbo hebraico; Os 2,16-17; Os 11; Os 12; Os 13,4-5

Abstract: Study of the theme of the exodus from Egypt and the Israel's time in the wilderness, according to the prophet Hosea. It builds on the 11:1-11 and identifies, from the consideration of verbal sequences, the steps of history in the text (Exodus, wandering in the wilderness, stay on the land, return to Egypt and new exodus). In sequence, is made an analysis of the theme in this passage. In search of a comprehensive view of the book's perspective on this subject, texts of 12:10.13-14; 13:4-5 and 2:16-17 are also studied.

* Doutora em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Do Programa de Pós em Teologia da PUC-Rio.