

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

PASCAL JEAN ANDRÉ ROGER PEUZÉ

***Mashal* rabínico ou *parabolē*?**

Parábolas dos Evangelhos à luz dos trabalhos de
Paul Ricoeur e Yonah Fraenkel

(versão corrigida)

São Paulo
2018

PASCAL JEAN ANDRÉ ROGER PEUZÉ

***Mashal* rabínico ou *parabolē*?**

**Parábolas dos Evangelhos à luz dos trabalhos de
Paul Ricoeur e Yonah Fraenkel**

(versão corrigida)

**Tese apresentada à
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo
para a obtenção do título de
Doutor em Letras.**

**Área de concentração:
Estudos Judaicos**

**Orientador: Professor Dr.
Moacir Amâncio**

**São Paulo
2018**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

P514m Peuzé, Pascal Jean André Roger
Mashal rabínico ou parabolê? Parábolas dos Evangelhos à luz dos trabalhos de Paul Ricoeur e Yonah Fraenkel / Pascal Jean André Roger Peuzé ; orientador Moacir Aparecido Amâncio. - São Paulo, 2018.
150 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de concentração: Estudos Judaicos e Árabes.

1. Parábola. 2. Mashal. 3. Evangelhos. 4. Literatura rabínica. I. Amâncio, Moacir Aparecido, orient. II. Título.

Nome: PEUZÉ, Pascal Jean André Roger

Título: ***Mashal rabínico ou Parabolê***. Parábolas dos Evangelhos à luz dos trabalhos de Paul Ricoeur e Yonáh Fraenkel

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Letras

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.Instituição:

Julgamento: Assinatura:

Prof. Dr.Instituição:

Julgamento: Assinatura:

Prof. Dr.Instituição:

Julgamento: Assinatura:

Prof. Dr.Instituição:

Julgamento: Assinatura:

Prof. Dr.Instituição:

Julgamento: Assinatura:

À Robin, évidemment

À Jacil, tout simplement

AGRADECIMENTOS

ao meu orientador,
Prof. Dr. Moacir Amâncio,
pelo constante incentivo
e pela confiança

ao mestre Pierre Lenhardt,
que me fez conhecer a Torá de Israel

à minha professora de hebraico,
Ricky Blibloïm, ל"ר

meus sinceros agradecimentos

תלמוד גדול או מעשה גדול?
נענה רבי טרפון ואמר
מעשה גדול.
נענה רבי עקיבא ואמר
תלמוד גדול.
נענו כולם ואמרו
תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה.

(תלמוד בבלי - קידושין מ ע"ב) *

Pitit Desalin yo konn di:
Kenbe djanm, pa janm lage ! **

* Qual é o maior? O estudo da Torá ou a ação? Rabi Tarfón disse: a ação é maior. Rabi Aqiva disse: o estudo da Torá é maior. Todos disseram: o estudo da Torá é maior, porque ele leva à ação. Talmud da Babilônia, Qidushin 40b

** Os filhos e as filhas de Dessalines costumam dizer: Fique firme, não desista nunca! (Fala de imigrantes haitianos no Brasil - 2018).

RESUMO

PEUZÉ, P.J.A.R. ***Mashal rabínico ou parabolê?*** Parábolas dos Evangelhos à luz dos trabalhos de Paul Ricoeur e Yonah Fraenkel. 2018.150 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Nesta tese, as parábolas dos Evangelhos são analisadas segundo o método de Yonah Fraenkel desenvolvido para os meshalim rabínicos. Esse método é baseado na teoria de Paul Ricoeur sobre a metáfora viva, que leva a considerar a parábola como uma narrativa metafórica e hermenêutica. Para a análise das quatro parábolas escolhidas, considera-se primeiro o texto aramaico dos evangelhos na Peshitá, a fim de evidenciar o arraigamento da parábola no seu contexto judaico. A análise prossegue com vários passos metodológicos: modelo de base, trama narrativa, relação mashal-nimshal, torsão da realidade, desvelamentos. Esses passos evidenciam a estrutura literária da parábola e a sua função hermenêutica. Ressonâncias com parábolas rabínicas da literatura talmúdica e midráshica são apontadas. Verifica-se assim a aplicabilidade do método de Fraenkel para as parábolas evangélicas. Percebe-se a necessidade de determinar um corpus de narrativas segundo vários critérios tais como relação à Escritura, narratividade, presença de elementos extravagantes. Um ponto principal diferencia o mashal rabínico da parábola evangélica: a possível presença de traços alegóricos nessa última. Esse dado é devido à diferença de contexto sócio-religioso e do processo na transmissão da parábola até ser posta por escrito. As grandes similitudes superam porém essas diferenças. A parábola hermenêutica dos evangelhos é de fato uma parábola rabínica.

Palavras-chave: parábola, mashal, evangelho, literatura rabínica.

ABSTRACT

PEUZÉ, P.J.A.R. *Rabbinical mashal ou parabolē?* Parables of the Gospel in light of Paul Ricoeur's and Yonah Fraenkel's researches. 2018. 150 p; Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

The parables of the Gospel are analyzed in this thesis according to Yonáh Fraenkel's method developed for rabbinical meshalim. This method is based on Paul Ricoeur's theory on the living metaphor, that considers the parable as a metaphorical and hermeneutical narrative. For the analysis of the four chosen parables, we first take into account the aramaic text of the Gospels, the Peshitta text, in order to evidence the rooting of the parable in its jewish context. The analysis continues with several methodological steps: basic model, narrative plot, correspondences between mashal and nimshal, twisting of the reality, unveilings. These steps evidence the literary structure of the parable and its hermeneutical function. Resonances with rabbinical parables of the talmudic and midrashic literature are pointed out. The applicability of Fraenkel's method for parables of the Gospels can be so verified. It is needed to fix a corpus of narratives according to several criterions such as: link to the Scripture, narrativity, extravagant elements. A main issue differentiates the rabbinical mashal from the parable of the Gospels: allegorical marks can be found in the late one. This is due to the difference of social and religious context and the transmission process of the parable until it was put into writing. However, the important similarities overcome those diferencies. The hermeneutical parable of the Gospels is actually a rabbinical parabel.

Keywords: parabel, mashal, Gospels, rabbinical literature.

RESUMÉ

PEUZÉ, P.J.A.R. *Mashal rabbinique ou parabolé?* Paraboles des Evangiles à la lumière des travaux de Paul Ricoeur et Yonal Fraenkel 2018.150 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Les paraboles des Evangiles sont analysées dans cette thèse selon la méthode que Yonah Fraenkel a élaborée pour les meshalim rabbiniques. Cette méthode est basée sur la théorie de Paul Ricoeur à propos de la métaphore vive, qui considère la parabole comme un récit métaphorique et herméneutique. Pour l'analyse des quatre paraboles choisies est vérifié en premier lieu le texte araméen des évangiles, selon la Peshittá, afin de mettre en évidence l'enracinement de la parabole dans son contexte juif. L'analyse se poursuit grâce à plusieurs étapes méthodologiques : modèle de base, intrigue narrative, relation mashal-nimshal, torsion de la réalité, dévoilements. Ces étapes montrent la structure littéraire de la parabole ainsi que sa fonction herméneutique. Des résonances avec les paraboles rabbiniques de la littérature talmudique et midrashique sont également montrées. Ainsi se trouve vérifiée l'applicabilité de la méthode de Fraenkel pour les paraboles des évangiles. Il est alors nécessaire de déterminer un corpus de paraboles selon divers critères, tels que le lien avec l'Écriture, la narrativité, la présence d'éléments extravagants. Un point essentiel différencie le mashal rabbinique de la parabole évangélique : la possible présence de traits allégoriques dans cette dernière. Ceci est dû à la différence de contexte socio-religieux et du processus de transmission de la parabole jusqu'à sa mise par écrit. Les grandes ressemblances l'emportent cependant sur ces différences. La parabole herméneutique des évangiles est bien une parabole rabbinique.

Mots-clé: parabole, mashal, évangiles, littérature rabbinique.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

arm	aramaico
e.c.	era comum (era cristã)
Hazal	Acrônimo, a partir do hebraico, para designar os Sábios, em especial da época mishnaica e talmúdica.
heb	hebraico
Lc	evangelho de Lucas
Lit.	literalmente
Mc	evangelho de Marcos
Mt	evangelho de Mateus
Tanarr	Acrônimo, a partir do hebraico, para designar as Escrituras (Bíblia Hebraica). Cf. glossário
TEB	Tradução Ecumênica da Bíblia
v.	versículo
vs	versus

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	AS DIVERSAS ABORDAGENS NO ESTUDO DAS PARÁBOLAS	18
2.1	A INTERPRETAÇÃO ALEGÓRICA	18
2.2	A ABORDAGEM HISTÓRICA	20
2.2.1	Jülicher	20
2.2.2	Dodd	22
2.2.3	Jeremias	23
2.2.4	Flusser	27
2.3	À ABORDAGEM HERMENÊUTICA DA PARÁBOLA-METÁFORA	30
2.3.1	Ricoeur : a teoria da parábola-metáfora	31
2.3.2	Fraenkel : o mashal de Hazal – abordagem e método	35
2.3.2.1	<u>Conceitos básicos</u>	
	a) O que é o mashal?	36
	b) Mashal e Nimshal	36
	c) Mashal, Nimshal e a raiz D.M.H. nos evangelhos	38
	d) לפרש lefarêsh - interpretar ; פירוש perush – interpretação ...	39
2.3.2.2	<u>Passos metodológicos</u>	
	Passo 1: Comparação do texto canônico com o texto aramaico da Peshitá	41
	Passo 2: Modelo de base	42
	Passo 3: O mashal como narrativa	47
	Passo 4: A relação entre o mashal e o nimshal	50
	Passo 5: Extravagância da parábola e desvelamentos.	51
3	ANÁLISE DE PARÁBOLAS	53
3.1	Parábola das dez virgens (Mt 25,1-13)	53
3.1.1	Comparação do texto canônico com a Peshitá	53
3.1.2	Modelo de base	56
3.1.3	O mashal como narrativa	57
3.1.4	O mashal e o nimshal	59
3.1.5	Elementos extravagantes e desvelamentos	63

3.1.6	Interpretação da parábola na perspectiva do evangelista	65
3.1.7	Ressonâncias com um mashal do Talmud da Babilônia	66
3.2	Parábola dos talentos (Mt 25,14-30)	70
3.2.1	Comparação do texto canônico com a Peshitá	70
3.2.2	Modelo de base	73
3.2.3	O mashal como narrativa	74
3.2.4	O mashal e o nimshal	75
3.2.5	Elementos extravagantes e desvelamentos	78
3.2.6	Comparação da versão de Mateus com a versão de Lucas	81
3.3	Parábola do festim (Lc 14, 15-24)	86
3.3.1	Comparação do texto canônico com a Peshitá	86
3.3.2	Modelo de base	88
3.3.3	O mashal como narrativa	89
3.3.4	O mashal e o nimshal	89
3.3.5	Elementos extravagantes e desvelamentos	92
3.4	Parábola dos arrendatários (Mc 12,1-11)	95
3.4.1	Comparação do texto canônico com a Peshitá	95
3.4.2	Modelo de base	98
3.4.3	O mashal como narrativa	98
3.4.4	O mashal e o nimshal	99
3.4.5	Elementos extravagantes e desvelamentos	101
4	MASHAL RABÍNICO OU PARABOLÊ?	103
4.1	Qual corpus de parábolas?	103
4.1.1	Figurative saying (Bildwort)	104
4.1.2	Similitude (Gleichniss)	105
4.1.3	Parable (Parabel)	106
4.1.4	Example story (Beispiel Erzählung)	106
4.1.5	Comparando as definições: parábola e mashal	108
4.1.6	Quadro comparativo das parábolas	110
4.1.7	Parábola do Samaritano (Lc 10,25-37)	113
4.2	Entre alegoria e mashal?	117
4.2.1	Duas parábolas alegóricas	117
4.2.2	Parábolas hermenêuticas com traços alegóricos?	120
4.3	Da parábola oral à parábola escrita	124
5	CONCLUSÃO	128

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133
GLOSSÁRIO	138
ANEXO 1: Texto das parábolas estudadas segundo a Peshitá	140
ANEXO 2: Transcrição para o português dos termos hebraicos . . .	148

1

INTRODUÇÃO

A literatura rabínica diz a respeito de Rabi Meir, um sábio que viveu no segundo século da e.c.: “ele conhecia 300 meshalim sobre raposas”¹. Ela afirma também que ele costuma dividir o seu ensino em três partes: um terço de halarrá², as normas para o cumprimento dos mandamentos, um terço de agadá, os ensinamentos variados referentes ao pensamento judaico, e um terço de meshalim-parábolas”³. A tradição acrescenta: “quando faleceu Rabi Meir foram esquecidas as parábolas sobre raposas”⁴.

Essas afirmações, um tanto hiperbólicas, indicam o quanto a parábola, *mashal* em hebraico, foi apreciada na literatura judaica do início da e.c. na qual o *mashal* se encontra às centenas.

Outro sábio judeu da época, Jesus de Nazaré, apreciava também esse gênero. Ele é tido como um grande contador de parábolas, das quais muitas são conservadas nos evangelhos. Elas fazem parte da cultura religiosa ocidental antiga e atual, inspiraram muitas pessoas ao longo dos séculos e continuam a encantar. Paul Ricoeur, filósofo e professor de fenomenologia e hermenêutica escreve a seu respeito:

A primeira coisa que pode impressionar-nos é que as parábolas são narrativas radicalmente profanas. Não há deuses, nem demônios, nem anjos, nem milagres, nem tempo antes do tempo, como nas narrativas de criação, nem mesmo acontecimentos fundadores como na narrativa do Êxodo. Nada, mas precisamente gente como nós: proprietários palestinos partindo em viagem e alugando seus campos, intendentess e obreiros, semeadores e pescadores, pais e filhos; em uma palavra, pessoas comuns fazendo coisas comuns: vendendo e comprando, lançando a rede ao mar e assim por diante. Encontra-se aqui o paradoxo inicial: por um lado as histórias são – como disse um crítico – narrativas de normalidade, mas, por outro, é o Reino de Deus que se diz ser assim. O *extraordinário é como o ordinário*.⁵

As pesquisas de Ricoeur levaram-no a interessar-se pelo fenômeno da metáfora, qualificada por ele de metáfora *viva*. De fato, ele não a restringe à sua forma

¹ **TALMUD Bavli**. Tratado Sanhedrin. (Adin Steinsaltz, Ed.). Jerusalem: HaMakhon ha-Israeli lePirsumim talmudiim, 1994, folha 38b.

² Alguns termos hebraicos encontram-se no glossário no final da tese.

³ Talmud Bavli, op.cit.

⁴ **THE MISHNA**, Seder Nezikin. 8ª ed. Jerusalem: Dvir, 1988 (heb). Tratado Nashim, capítulo 9, mishná 15.

⁵ Ricoeur, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 226.

(como faz a retórica), nem a seu sentido (como faz a semântica), mas aponta para o seu poder criador que reformula e desvela uma realidade extralinguística. Nesse sentido, a metáfora é hermenêutica. Igualmente hermenêuticas são as parábolas, entendidas por Ricoeur como parábolas-metáforas.

Do seu lado, Yonáh Fraenkel, professor de literatura hebraica na Universidade de Jerusalém, e fino conhecedor das fontes rabínicas, aplicou a essas fontes os instrumentos de análise das teorias literárias modernas. Os textos deixaram de ser considerados pelo prisma religioso, para serem analisados como todo e qualquer texto da literatura mundial. Ao pesquisar sobre parábolas, Fraenkel se deparou com a teoria de Ricoeur, e, baseado nela, elaborou um método de análise.

Esse assunto foi objeto da minha dissertação de mestrado na USP, sob a orientação do Professor Dr. Moacir Amâncio.⁶ Mostrei que os pontos metodológicos aplicados por Fraenkel ao mashal rabínico têm uma correspondência direta com as várias facetas conceituais desenvolvidas por Ricoeur sobre a metáfora. Nelas, o principal elemento é a natureza hermenêutica, e não a retórica, tanto da metáfora quanto do mashal rabínico. O mashal vem desvelar a Torá.

Na sua obra principal: “Caminhos da Agadá e do Midrash”, Fraenkel consagra um capítulo ao mashal. No final do mesmo, ele acrescenta algumas considerações sobre as parábolas dos evangelhos sob o título “Meshalim de Jesus e Meshalim de Hazal”.⁷ Ele inicia com as seguintes frases:

Para terminar, devemos indicar uma via interpretativa que, embora não sistemática, é de grande interesse para a interpretação dos meshalim de Hazal. Essa via são os meshalim de Jesus no Novo Testamento [...] Se aceitarmos a suposição – o que faz a maioria dos pesquisadores hoje – que os meshalim transmitidos pelos ‘evangelhos’ refletem amplamente o que foi dito pelo próprio Jesus, i.e., que esses meshalim são autênticos, temos então uma testemunha exterior à literatura midráshica que mostra como eles foram ensinados oralmente no início da época dos Tanaim.⁸

⁶ PEUZÉ, P.J.A.R. **A parábola-metáfora na literatura rabínica**: o *mashal* à luz dos trabalhos de Paul Ricoeur e Jonáh Fraenkel. 2010. 94 f. Dissertação – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8152/tde-09052011-160715/pt-br.php>. Acesso em: 06 Ago. 2018.

⁷ Hazal, acrônimo designando os Sábios. Cf. o glossário.

⁸ FRAENKEL, Y. **Darkhei haAgadá ve haMidrash** (heb) (As vias da agadá e do midrash). Givatayim: Yad LaTalmud (Massada), 1991, p. 390.

Fraenkel expõe os pontos essenciais da pesquisa de David Flusser, que foi seu professor, sobre as parábolas do Novo Testamento e acrescenta a eles o elemento decisivo que constitui o caráter hermenêutico do mashal.

Ele afirma depois que “os meshalim de Jesus não são um fenômeno ‘cristão’, mas correspondem, pela sua própria essência, ao mashal judaico conhecido da literatura talmúdica”.⁹

A pesquisa se iniciou com os trabalhos de Ricoeur sobre o discurso, em particular a metáfora. Fraenkel a aplicou à literatura rabínica, em especial ao mashal. As suas considerações e afirmações incentivam a fazer agora outro caminho: ver se o seu método de interpretação se aplica às parábolas dos Evangelhos. Esse é o propósito desta tese.

A nossa primeira hipótese é que a aplicabilidade do método de Fraenkel às parábolas dos evangelhos poderia mostrar a sua natureza hermenêutica, que passa pela estrutura e pelo funcionamento específicos do mashal rabínico.

A segunda é que limites percebidos ao aplicar o método de análise de Fraenkel apontariam para diferenças entre as parábolas dos evangelhos e as parábolas de Hazal.

Essas duas hipóteses são ilustradas pelo título escolhido: a parábola dos evangelhos é um *mashal rabínico*, aquele do mundo de Hazal, ou uma *parabolē*, influenciada por elementos exteriores ao mundo de Hazal?

O subtítulo “Parábolas dos Evangelhos à luz dos trabalhos de Paul Ricoeur e Yonah Fraenkel” indica as teorias que sustentam essa análise.

No primeiro capítulo, faremos uma breve apresentação das diversas abordagens no estudo das parábolas, iniciando pela interpretação alegórica, e continuando pela abordagem histórica, com os pioneiros da pesquisa moderna nesse campo. Para a abordagem hermenêutica, retomaremos pontos da exposição feita na dissertação de mestrado, resumindo-os, na medida do possível. O objeto dessa tese sendo as parábolas evangélicas, elementos que lhes são específicos serão acrescentados.

A parte central da nossa exposição é composta pela análise de quatro meshalim:

- a parábola das dez virgens (Mateus 25,1-13)
- a parábola dos talentos (Mateus 25,14-30)

⁹ Idem. p. 393.

- a parábola do festim (Lucas 14, 15-24)
- a parábola dos arrendatários (Marcos 12,1-12)

A parte final tenta responder à pergunta inicial: mashal rabínico ou parabolē? Essa questão nos levará a determinar, na base das análises feitas anteriormente, um corpus de parábolas ao qual pode ser aplicado o método de Fraenkel. Determinaremos em seguida traços próprios de algumas parábolas, ligados à questão da alegoria, similitudes e divergências ligadas à passagem do estágio oral para o estágio escrito das narrativas.

Antes de iniciar a exposição dessa pesquisa, vale notar que as publicações acadêmicas no campo do Novo Testamento são inúmeras sobre as parábolas evangélicas. Porém, a obra de Fraenkel não é muito conhecida nem citada. Provavelmente pelo fato de não ser ainda traduzida. Essa pesquisa almeja valorizá-la, bem como as fontes rabínicas. Essa volta às fontes se faz também pelo viés da versão aramaica, o texto da Peshitá. Escutar as parábolas em aramaico ou hebraico lança luzes sobre a sua originalidade.

2

AS DIVERSAS ABORDAGENS NO ESTUDO DAS PARÁBOLAS

2.1 A INTERPRETAÇÃO ALEGÓRICA

Essa abordagem foi a chave interpretativa das parábolas durante séculos. A alegoria se define com uma linguagem cifrada na qual cada elemento do discurso deve se referir a uma outra coisa, a uma outra realidade. Nela, o leitor deve entender tanto o significado literal do texto quanto o significado não literal, pois se tem uma superposição constante de dois planos.

A Bíblia (Antigo Testamento ou תנ"ך Tanárr)¹⁰ contém trechos alegóricos. Vejamos por exemplo o capítulo 16 do livro de Ezequiel sobre os amores culpáveis de Jerusalém:

Assim fala o Senhor Deus a Jerusalém [...] Passei junto a ti eu te vi: estavas na idade dos amores. Estendi sobre ti o meu manto e cobri tua nudez, eu te fiz um juramento e estabeleci aliança contigo – oráculo do Senhor Deus. Então ficaste sendo minha [...] Mas te fiaste na tua beleza e, valendo-te do teu renome, te prostituíste; prodigalizaste tua devassidão a todo transeunte – tu te entregavas a ele [...] Prostituta, escuta, pois, a palavra do Senhor: [...] Aplico-te o castigo das mulheres adúlteras. [...] De minha parte, lembrar-me-ei a minha aliança contigo nos dias de tua juventude: estabelecerei uma aliança perene. Tu te lembrarás de tua conduta e ficarás confusa quando acolheres tuas irmãs mais velhas juntamente com as mais novas [...] Estabelecerei minha aliança contigo: então conhecerás que sou o Senhor. (Ez 16, 3 a.8.35.38.60-62)

Essa história das núpcias deve ser lida como uma alegoria, pois os diversos elementos (noivado, núpcias, adultério, castigo, o perdão oferecido, e o novo

¹⁰ Os termos em hebraico serão seguidos de sua transliteração em letras latinas, seguidos ou precedidos por sua tradução. A transliteração do hebraico seguirá a proposta do fascículo de KIRSCHBAUM S., et al. **Transliteração do hebraico para leitores brasileiros**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009. Uma breve apresentação desse sistema de transliteração encontra-se no anexo nº2. Esse padrão de transliteração foi elaborado por uma comissão de professores do Centro de Estudos Judaicos e do Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas de FFLCH/USP, a fim de 1) Permitir a pronúncia mais correta possível pelo leitor não-especialista, sem que este tenha que recorrer a tabelas explicativas; 2) Permitir ao leitor especialista recuperar, tanto quanto possível, a grafia original da palavra em hebraico, para melhor compreensão do seu significado; 3) Permitir a escrita de palavras transliteradas em processadores de texto usuais, sem necessidade de recorrer a artifícios. (p.8)

encontro) fazem uma superposição da história desse casal com a história de Israel com o seu Deus.

No capítulo seguinte, o autor utiliza o mesmo procedimento, falando da *águia*, do *cedro*, de uma *semente* que torna-se uma cepa, de uma *videira*. Ora, o próprio texto indica a sua natureza e as chaves interpretativas:

Filho de homem, propõe um enigma e imagina uma parábola para a casa de Israel. [...] Não sabeis o que isso significa? Dize: O Rei de Babilônia veio a Jerusalém, prendeu o rei e seus chefes, e os levou com ele para Babilônia. (Ez 17, 1.12 b)

Os dois termos hebraicos empregados no versículo introdutório desse texto alegórico são חידה *ridá* e משל *mashal*.¹¹ O primeiro termo e sua raiz têm o significado de charada, de um dizer enigmático¹², enquanto o segundo tem o sentido de provérbios e parábolas elaborados a partir de um paralelismo, mas também de discursos figurativos, comparações, poemas, máximas de sabedoria (o livro dos provérbios de Salomão, משלי שלמה *mishlê shlomô* por exemplo).¹³ A justaposição desses dois termos no mesmo versículo pode levar-nos a considerá-los quase como sinônimos. Além disso, eles refletem bem a definição da alegoria citada supra, na qual aparece tanto a linguagem cifrada (o texto que constitui uma חידה *ridá*) e a necessidade de um paralelismo-comparação (משל *mashal*) entre o sentido literal e o não-literal.

Após ter mencionado qual é o sentido não literal do trecho (“Não sabeis o que isso significa? etc”), o autor volta a falar em linguagem alegórica para apontar o resgate de Israel, apesar das suas infidelidades:

Assim fala o Senhor Deus; Também eu mesmo, da ponta de um cedro altaneiro, tomo – e planto – arranco da ponta de seus ramos um rebento tenro; eu mesmo o planto, sobre um monte alto, proeminente. Planto-o numa montanha elevada de Israel [...] (Ez 17, 22-23 a)

Outros exemplos de trechos alegóricos estão presentes na Bíblia hebraica, como em Is 5,1-7, onde o profeta fala da relação entre Deus e Israel nesses termos: “Meu bem-amado possuía uma vinha em outeiro fértil”.

¹¹ בן אדם חוד חידה ומשל משל אל בית ישראל” “Filho de homem, propõe um enigma e imagina uma parábola para a casa de Israel” (Ez 17,2)

¹² BROWN, F. et al., **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**. Oxford: Clerndon Press, 1972. Verbete חידה *ridá* e חוד *ród*.

¹³ Idem Verbete משל *mashal*.

O nosso estudo nos levará a perguntar se algumas parábolas dos evangelhos são também alegóricas. Notemos já que comentadores dos primeiros séculos da e.c. as consideram como tais. Agostinho de Hipona,¹⁴ por exemplo, opta por essa abordagem do texto. Ele opera uma ‘decifragem’ sistemática e chega a uma alegorização que pode ser qualificada de *extrema*. De fato, ele atribui a cada detalhe literal da história um significado não literal. Comentando a parábola do “Bom Samaritano” em Lucas 10, 29-37, ele estabelece as seguintes correspondências entre o literal e o não literal, *identificando* os elementos: um ‘certo homem’ é Adão, ferido pelo ‘pecado original’, Jerusalém simboliza o céu, a cidade de Jericó representa a lua¹⁵, símbolo da mortalidade humana, o sacerdote e o levita representam o Antigo Testamento, o Samaritano é Jesus em pessoa, a hospedaria representa a Igreja, enquanto o hospedeiro é identificado como o próprio apóstolo Paulo.¹⁶

Constata-se que esse método de interpretação, aplicado desta forma, não tem mais nada a ver com um significado mais original duma parábola. A interpretação torna-se artificial e permite ao comentador utilizar o texto para dizer o que bem lhe aprouver. Mesmo assim (ou talvez por isso), esse método perdurou durante séculos. É principalmente com a pesquisa moderna sobre parábolas que começou uma refutação da alegorização. A figura preponderante que permitiu essa abertura é o pesquisador Adolf Jülicher, como se vê a seguir.

2.2 A ABORDAGEM HISTÓRICA

2.2.1 JÜLICHER

Jülicher¹⁷ é considerado como o iniciador da pesquisa moderna sobre as parábolas. Outros pesquisadores foram pioneiros e prepararam essa abertura, criticando a abordagem alegórica na interpretação das parábolas. Mas Jülicher foi decisivo pela sua oposição frontal contra a alegorização das mesmas, e a sua vontade de ‘erradicar’ essa leitura. Essa preocupação perpassa a sua obra ‘As

¹⁴ Agostinho de Hipona (354-430). Teólogo e filósofo. Desenvolveu uma leitura alegórica das Escrituras.

¹⁵ A etimologia do nome יריחו Yerirró Jericó pode de fato referir-se à lua ירח yarearr lua, pois provém da mesma raiz.

¹⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. **Sancti Aurelii Agustini opera**: quaestiones Evangeliorum com appendice quaestionum XVI in Matthaeum. Turnholt: Brepols, 1980, p. 62-63.

¹⁷ Adolf Jülicher (1857-1938). Teólogo e exegeta alemão.

parábolas de Jesus¹⁸, obra essa que teve um impacto fundamental no campo da pesquisa sobre parábolas. Pesquisadores atuais se referem constantemente à sua teoria, muito inovadora para a época.

A abordagem de Jülicher é histórica no sentido de buscar uma volta à figura histórica de Jesus. Pensa-se que as parábolas constituem um caminho para isso, por estarem mais próximas das falas originais do mestre de Nazaré. De fato, elas teriam sido ditas por ele, e não estariam tão influenciadas e ‘sobrecarregadas’ na sua transmissão por reflexões e intenções teológicas posteriores ao período da sua proclamação primeira. Assim, procura-se fazer um inventário das parábolas, reconstruindo-as enquanto número e forma, a fim de chegar ao material mais original possível. Vê-se claramente que essa abordagem está diametralmente oposta a uma interpretação alegórica das parábolas, por exemplo aquela de Agostinho.

Poderia pensar-se que a volta à forma mais autêntica das parábolas levaria a valorizar as parábolas da literatura rabínica. O contrário acontece com Jülicher. Ele reconhece decerto paralelos entre elas, mas a sua intenção é clara: mostrar a superioridade dos ensinamentos de Jesus, tanto como forma quanto como conteúdo:

O contraste entre a maneira de ensinar de Jesus e aquela dos seus contemporâneos de Israel é imenso. O parabolista Jesus supera a Hagadá judaica. Em comparação com ela, sua originalidade é imensa. Imitadores nunca fornecem algo sublime, imortal.¹⁹

Percebe-se em Jülicher alguns clichês nítidos com relação às parábolas judaicas e, provavelmente, uma falta de conhecimento aprofundado das mesmas. Essa lacuna em sua obra foi apontada e criticada por outros pesquisadores da sua época, em particular Paul Fiebig.²⁰ Esse autor tenta valorizar ao máximo as relações entre as parábolas de Jesus e aquelas dos rabinos. Ao contrário de Jülicher que cita pouco os meshalim rabínicos, Fiebig faz um inventário de mais de cinquenta meshalim da Merrilta de Rabi Yishmael²¹ para enfatizar as suas similitudes com aquelas dos evangelhos, tanto enquanto forma quanto conteúdo.

¹⁸ JÜLICHER, A. **Die Gleichnisreden Jesus**. Freiburg in Breisgau: Mohr, 1888 (v.1) e 1899 (v.2).

¹⁹ Idem., p.171.

²⁰ Paul Fiebig (1876-1949). Teólogo alemão. Pesquisador do Novo Testamento e do Judaísmo rabínico.

²¹ A Merrilta de Rabi Yishmael é uma coletânea de midrashim sobre o livro do Êxodo.

Ele trilha assim uma vertente de pesquisa que será retomada posteriormente por outros.

2.2.2 DODD

Dois pesquisadores, Charles Dodd e Joachim Jeremias, continuam a proposta de Jülicher. Eles desenvolvem uma pesquisa cujo cerne é a perspectiva histórica. Dodd²² considera que o eixo principal da proclamação histórica do evangelho é que o reino de Deus está presente ou iminente, bem como o fim dos tempos (a escatologia). A sua obra principal é aliás intitulada: 'As parábolas do Reino'. Segundo ele, essa proclamação do reino de Deus está presente em todas as parábolas. Como Jülicher, ele é da opinião que as parábolas originais são um material autêntico. Ele afirma de fato que "certainly there is no part of the Gospel record which has for the reader a clearer ring of authenticity".²³

A fim de redescobrir o sentido primeiro das palavras, convém recolocá-las no seu contexto original. Ele prossegue assim:

We shall sometimes have to remove a parable from its setting in the life and thought of the church, as represented by the Gospel, and make an attempt to reconstruct its original setting in the life of Jesus.²⁴

De fato, o trabalho de compilação do material original feito pelo evangelista, a sua (re)escrita, a sua organização em função de uma coletânea completa teria tirado a parábola do seu Sitz-im-Leben²⁵ próprio. Por exemplo: em qual situação essas foram contadas? Que influência exerce o contexto histórico sobre a parábola e seus sentidos possíveis?

Nota-se que quando se passou do contexto histórico para a parábola como parte do evangelho, essa pode encontrar-se em um contexto literário artificial que modificaria o seu sentido original. Ao estudar a parábola das dez virgens (Mt 25) no segundo capítulo dessa tese veremos, por exemplo, que o último versículo do trecho "Vigiai, pois vocês não sabem nem o dia nem a hora" contradiz o conteúdo da parábola. Dodd propõe então uma reinserção das parábolas no seu contexto histórico e religioso primeiro a fim de descobrir o seu sentido original.

²² Charles Harold DODD (1884-1973). Teólogo e estudioso do Novo Testamento.

²³ DODD C.H, **The parables of the kingdom**. London: Nisbet, 1935, p. 13.

²⁴ Ibid., p. 84

²⁵ Termo técnico utilizado na exegese indicando o contexto cultural, social e religioso no qual surgiu um determinado texto.

2.2.3 JEREMIAS²⁶

Esse pesquisador adota igualmente a abordagem histórica, como Jülicher e Dodd. A fim de chegar às parábolas originais, ele introduz e sistematiza uma metodologia baseada em um “zweifachen historischen Ort” (duplo lugar histórico)²⁷. Em sua opinião, a parábola foi primeiramente elaborada e ensinada no contexto da vida de Jesus, i.e. nas suas atividades de ensino, nas suas discussões com outros meios religiosos, etc. São as parábolas originais. Porém, as primeiras comunidades de crentes, a igreja primitiva, se apropriaram desse material e modificaram-no em função das suas crenças, aspirações e intenções. Por isso, é necessário “voltar ao sentido original das parábolas, voltar às próprias palavras de Jesus”²⁸ ou ainda “extrair [as parábolas] do Sitz-im-Leben e das reflexões da igreja primitiva e fazer o esforço de voltar ao lugar original da vida de Jesus”.²⁹

O aporte de Jeremias nesse sentido consiste em elaborar e aplicar critérios e instrumentos de análise, entre outros, textuais e literários, para chegar a reconstrução da forma original das parábolas. Jeremias enumera 10 leis que explicariam a transformação das parábolas originais nas versões canônicas:

1- A tradução das parábolas do aramaico para o grego

Jeremias afirma que ‘voltar a traduzir as parábolas na língua materna de Jesus é um meio de fundamental importância, talvez o mais importante, para recuperar o seu sentido original’.³⁰ Trata-se de uma retroversão do grego para o aramaico, a fim de evidenciar o substrato semítico por trás do texto grego.

A retroversão permite, por exemplo, entender melhor as divergências entre as versões dos evangelhos. A parábola dos ‘convidados ao festim’ (Lucas 14, 8-10) tem versículos com formulação semelhantes em Mateus. Porém, Lucas fala de um *festim*, ao passo que Mateus fala de um *banquete de núpcias*. Segundo Jeremias, essa variante de Mateus se explicaria pelo fato do termo aramaico

²⁶ Joachim JEREMIAS (1900-1979). Teólogo, orientalista, estudioso da Bíblia (em particular do Novo Testamento) e da literatura rabínica.

²⁷ JEREMIAS J. **Die Gleichnisse Jesu**. 9ª ed. abreviada. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984, p.15.

²⁸ Ibid., p.14. São as *ipsissima verba* de Jesus.

²⁹ Ibid., p.15.

³⁰ Ibid., p.16.

mishtuta ter o duplo sentido de festim e núpcias. A divergência entre as duas versões apontaria então para um original aramaico.

Jeremias acrescenta que

devemos pensar, para o controle [da retroversão do grego para o aramaico] que dispomos das traduções em siríaco e em aramaico da Palestina (considerando obviamente as diferenças entre os dialetos aramaicos). Se chega assim à impressão que as variantes de traduções podem nos levar com grande verossimilitude ao texto original.³¹

Com base nessa ferramenta proposta e experimentada por Jeremias, consideraremos também o texto aramaico da Peshitá³² para análise das parábolas propostas nessa pesquisa.

2- Modificação do material documental

Jeremias sublinha que elementos da vida real em Israel da primeira metade da era comum, quadro no qual foram elaboradas as parábolas dos evangelhos, foram adaptados para o mundo helenístico-romano ao ser redigidas e transmitidas em grego. Na parábola sobre a vigilância (Lc 12, 35-38), por exemplo, a divisão da noite comporta 3 vigílias: “E se for na segunda vigília que [o senhor da casa] chegar, ou na terceira, e encontrar esse acolhimento [por parte dos servos], felizes serão eles”. Jeremias aponta que no paralelo em Mc 13,35, a divisão da noite é diferente. Ela comporta quatro vigílias, refletindo o hábito romano: “Vigiai, pois, porque não sabeis quando vai chegar o senhor da casa, ou à tarde ou no meio da noite, ao cantar do galo ou de manhã”.

3- Adornos

Jeremias considera como adornos detalhes do texto que foram modificados pelos redatores que receberam as parábolas originais, e que consistem por exemplo em aumentar números e posições sociais. Assim, na parábola dos convidados substituídos por outro grupo, em Lucas 14, o anfitrião é “um homem [que] ia dar um grande jantar” (v.16). No paralelo em Mt 22,2 trata-se de “um rei que deu um banquete para as núpcias do seu filho”. Na opinião de Jeremias, a versão de Lucas é mais fiel ao original. Segundo ele, Mateus teria introduzido a

³¹ Citado a partir da tradução em espanhol JEREMIAS J. **Las parábolas de Jesus**. 3ª ed. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1974, p. 33. [A tradução em espanhol foi consultada quando a versão na língua original, Die Gleichnisse Jesu, não tinha as referidas passagens, por ser uma edição abreviada].

³² Versão siríaca das Escrituras. Cf. o glossário.

figura do rei como adorno, elemento que, aliás, não combina com o desenrolar da história: os convidados recusariam o convite do rei? Ele atribui essa modificação no texto de Mateus ao estilo oral e literário “oriental” do modelo parábola, e constata que “também na literatura rabínica encontramos a transformação de parábolas corriqueiras em parábolas régias”.³³

Da mesma forma, ele compara a parábola dos servidores encarregados de fazer frutificar o dinheiro que o seu mestre lhes confiou. Em Lucas 19,13 cada servo recebe 10 *minas*, enquanto em Mateus 25,15 um servo recebe cinco talentos (equivalente a 600 minas), outro dois talentos (120 minas), o terceiro um (60 minas).³⁴ Jeremias conclui que a versão de Lucas é mais próxima do original, e que o aumento dos valores em Mateus é devido ao “gosto do narrador oriental por grandes números”.³⁵

Veremos mas adiante que esse “exagero” nos números não será considerado como simples *adorno* pelo método de interpretação baseado na teoria do texto-metáfora. Pelo contrário, ele constituirá um elemento de *extravagância* essencial na análise da parábola. Da mesma forma, o fato de ter um *rei* em vez de uma pessoa qualquer que convida para um banquete será analisado no ‘modelo de base’, primeira etapa do método de Fraenkel com relação as parábolas.

4- Influência do Antigo Testamento e de narrativas populares

A Bíblia hebraica, base da fé do povo judeu, influencia evidentemente as parábolas proferidas na terra de Israel do primeiro século da e.c. Algumas parábolas dos evangelhos se apoiam nas Escrituras e citam trechos delas. Um exemplo do qual trataremos em detalhes no decorrer dessa tese é a parábola dos arrendatários homicidas (ponto 3.4). Na sua busca pela versão original da parábola, Jeremias considera que várias citações do Antigo Testamento na própria parábola são redacionais, i.e. são frutos duma reflexão e reelaboração da narrativa, até chegar à formulação posta por escrito pelos redatores. Não há lugar aqui para esse debate de cunho exegético, assaz técnico. Porém, permanece um ponto essencial a ser elucidado: as parábolas do Antigo

³³ JEREMIAS, Gleichnisse, p.18.

³⁴ HAUBECK, W. **Nova chave linguística do Novo Testamento Grego: Mateus - Apocalipse**. São Paulo: Targumim: Hagnos, 2009, p. 525-6. Sobre Lc 19,13, no verbete *mina* indica que essa unidade de cálculo grega equivale a 1/60 de talento e a 100 dracmas, uma dracma sendo aproximadamente um denário, valor de um dia de trabalho de um trabalhador.

³⁵ JEREMIAS, op.cit, p.18.

Testamento citadas são de cunho alegórico. O *canto* do capítulo 5 de Isaías ilustra bem esse fato, quando desenvolve essa alegoria na qual Deus é o vinhateiro e a vinha é Israel:

Que eu cante para o meu amigo o canto do bem-amado e de sua vinha: meu bem-amado possuía uma vinha em outeiro fértil. Ali revolveu a terra, retirou as pedras, plantou uma cepa selecionada. No meio, construiu uma torre e cavou também um lagar. Esperava dela uvas boas, só colheu uvas más [...] (Is 5, 1-2 e seguintes)

A questão a ser levantada no quadro dessa tese é saber se as 'parábolas' do Antigo Testamento, de cunho alegórico como Isaías 5, citadas nos evangelhos, modelaram também a natureza das narrativas parabólicas dos mesmos, ao ponto de torná-las alegóricas, ou se essas narrativas são de outra natureza.

5- A mudança de ouvintes

Jeremias nota que os destinatários originais das parábolas podem pertencer a grupos diferentes: discípulos, adversários, autoridades, fariseus etc. A interpretação do texto original deve considerar esse fato. Além disso, o texto supostamente original foi modificado ao longo da sua recepção em função dos novos auditórios. Jeremias formula assim essa lei de transformação: "Muitas parábolas que foram originalmente ditas para outros ouvintes: fariseus, escribas, multidão, agora, a igreja primitiva as refere aos discípulos de Jesus."³⁶

Considerando essa lei de transformação, tanto o próprio texto da parábola quanto a sua interpretação pode ser muito diferente duma versão original e de sua intenção primeira, e Jeremias acentua que

consequentemente, devemos nos perguntarmos constantemente: quem são os ouvintes originais? Como deve ser entendida uma parábola quando ela está endereçada aos inimigos, à multidão?³⁷

6- O uso das parábolas para a parênese da Igreja primitiva

Da mesma forma que pode acontecer uma mudança no grupo de ouvintes para o qual está destinada a parábola original, pode ocorrer também um deslocamento de foco quando a comunidade primitiva dos crentes e o redator do texto visam exortações morais que são destinadas a esse grupo. Essas exortações constituem a parênese da Igreja primitiva. Elas não pertencem necessariamente à versão original do texto.

³⁶ JEREMIAS, op. cit., p.26.

³⁷ JEREMIAS, Parábolas, p.53.

7- A influência da situação da Igreja primitiva

Jeremias aponta alguns elementos na situação da igreja primitiva que influenciaram a redação e a interpretação das parábolas. O elemento mais relevante para essa pesquisa é a “demora da parusia”, a demora da volta do messias, aspecto que será considerado na análise da parábola das dez virgens (ponto 3.1)

8- Alegorização

A interpretação alegórica é considerada por Jeremias como um meio empregado pela igreja primitiva para modificar o sentido original das parábolas. Ele distingue a alegorização cristológica, ligada à pessoa de Jesus declarado como messias, a alegorização para justificar a ‘história da salvação’, alegorização essa que valoriza e justifica a igreja primitiva, entre outras.

Esse fenômeno da alegorização será estudado com mais atenção no decorrer da nossa exposição. Ele pode de fato marcar fortemente uma parábola e modificar a sua natureza.

Nas duas últimas leis de transformação, Jeremias trata do agrupamento e da fusão de parábolas, assim como da sua inserção no conjunto literário global de cada evangelho. Esses elementos não serão considerados no quadro da nossa demonstração.

Ao longo dessa apresentação da abordagem de Jeremias, apontamos várias vezes que a aplicação dessas leis de transformação almeja voltar às versões mais originais das parábolas. Poderia se pensar que essa volta significaria também uma aproximação do judaísmo da época. Paradoxalmente, não é isso que aconteceu. Jeremias afirma de fato que

as parábolas de Jesus são uma coisa absolutamente nova. De toda a literatura rabínica, nenhuma parábola nos foi transmitida do período antes de Jesus; apenas dois *símile* de Rabi Hillel”.³⁸

2.2.4 FLUSSER³⁹

Tanto Dodd quanto Jeremias permitiram um avanço decisivo na pesquisa sobre parábolas, valorizando o seu Sitz-im-Leben, i.e. o quadro sócio-histórico e

³⁸ JEREMIAS, Gleichnisse, p. 9.

³⁹ David FLUSSER (1917-2000). Estudioso do cristianismo primitivo e do judaísmo da época do segundo Templo.

religioso no qual elas foram desenvolvidas. Porém, a afirmação de Jeremias segundo a qual as parábolas dos evangelhos constituem algo “absolutamente” novo, mostra uma polarização radical: o estudo dos meshalim rabínicos levaria sobretudo a demonstrar a originalidade das parábolas de Jesus.

O pesquisador David Flusser, professor na área de Novo Testamento na Universidade Hebraica de Jerusalém durante mais de 30 anos, abriu uma nova perspectiva com o seu livro: “As parábolas rabínicas e Jesus, narrador de parábolas”, publicado em 1981.⁴⁰ De fato, ele não está à procura de paralelos diretos entre as parábolas rabínicas e aquelas dos evangelhos, para demonstrar uma eventual influência e anterioridade de uma sobre a outra. Ele aborda as parábolas como gênero literário e valoriza a paleta de temas e motivos abordados nos textos. Esses temas são combinados entre eles pelos narradores de diferentes maneiras, a fim de chegar a novas criações, novos ensinamentos, novos enfoques.

Flusser propõe o seguinte exemplo, apresentado em duas colunas a fim de evidenciar as conexões entre os dois textos. O primeiro é uma mishná do Tratado Avot,⁴¹ o segundo do evangelho de Mateus. Os dois trechos serão apresentados primeiramente na sua tradução em português, seguida pela versão em hebraico:

Mishná Avot 2, 15-16	Mt 9, 37
<p>O dia é curto E a tarefa imensa Porém os operários são preguiçosos, O salário alto, E o dono da casa apressa (dorrek). Digno de confiança é o patrão do teu trabalho Que te pagará o salário das tuas ações.</p>	<p>A messe é abundante Mas os operários pouco numerosos; Pedi, pois, ao dono da messe Que mande operários Para a sua messe.</p>
<p>היום קצר והמלאכה מרובה,</p>	<p>הקציר רב</p>

⁴⁰ FLUSSER, D. **Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus**. Bern: Peter Lang, 1981.

⁴¹ **THE MISHNA**, Seder Nezikin. Tratado Avot, capítulo II, mishnayot 15 e 16. Esse aforismo é atribuído a Rabi Tarfón.

והפועלים עצלים והשכר הרבה, ובעל הבית דוחק (...) ונאמן הוא בעל מלאכתך, שישלם לך שכר פעולתך	והפועלים מעטים לכן בקשו מאדון הקציר שיוציא פועלים לקצירו
---	---

A colocação em paralelo desses dois textos não visa mostrar a similitude *literal* dos mesmos, tal qual uma sinopse dos evangelhos. Ela aponta que três temas ou motivos são comuns: a grande tarefa, a ação limitada dos operários, o dono, seja da casa ou da colheita. Porém, esses três e mesmos temas levam a interpretações diferentes.

Na literatura rabínica, o termo ‘dia (de trabalho)’ remete frequentemente à vida humana. Durante essa vida, ao homem cabe o estudo do Talmud-Torá e o agir decorrente desse estudo (tanto como deveres religiosos quanto sociais). São as ‘ações’ das quais fala Rabi Tarfón. A questão da retribuição (o salário alto a ser pago) é também um assunto tratado nos ensinamentos dos sábios da época. Uma mishná reporta um dito atribuído a Antígonos de Sorro, do 2º século antes da e.c.:

Antígonos de Sorro recebeu [um ensinamento de Torá] de Simeão o Justo. Ele dizia: Não sejam como servos que servem o seu mestre a fim de receber uma recompensa; mas sejam como servos que servem o seu mestre sem intenção de receber uma recompensa; e que o temor a Deus esteja sobre vocês.⁴²

Esse tema conhecido da retribuição e os demais que aparecem no dito de Rabi Tarfón criam tensões entre si: a imensidão da tarefa, a preguiça dos operários, o salário alto, a pressão do dono (que não parece ter efeito). E essas tensões giram ao redor do tema: o estudo da Torá.

O foco é outro no dito de Jesus: trata-se da missão para a expansão da sua doutrina. Flusser comenta:

Trata-se de uma missão urgente. Muitos estão maduros, estima Jesus, para aderir ao anúncio do reino. Por isso, ele não fala de maneira geral do trabalho, mas, focalizando e limitando, da colheita. Os discípulos que ele envia são decerto chamados de ‘operários’, mas a sua tarefa é o colher da messe.⁴³

⁴² THE MISHNA, op.cit., Tratado Avot, capítulo I, mishná 3. A versão literal dessa mishná comporta a seguinte formulação, mais incisiva: “servidores que servem o seu mestre a fim de não receber uma recompensa”.

⁴³ FLUSSER, Gleichnisse, p.143.

Não entraremos aqui nos pormenores da análise feita por Flusser. Importante ressaltar o passo decisivo na pesquisa das parábolas: não é tanto a procura de paralelos (completos ou não) literais entre as parábolas de Jesus e aquelas de Hazal que importa, nem uma questão de cronologia estrita da sua composição definitiva, mas sim a percepção e evidenciação de um fecho de temas comuns. Esses temas são trabalhados dentro de um mundo comum que é aquele do estudo da Torá em relação com a vida do povo de Israel. Assim, as parábolas como um todo são frutos da corrente mais abrangente que são os ensinamentos dos sábios. Cada sábio utilizará esse material em função da sua perspectiva, da sua situação e intenção, e dos seus ouvintes.

2.3 A ABORDAGEM HERMENÊUTICA DA PARÁBOLA-METÁFORA

Nessa breve apresentação das linhas de pesquisa sobre parábolas, optamos por passar diretamente de Jeremias a Flusser. Foi evidenciada assim a refutação da afirmação de Jeremias quanto ao caráter totalmente inovador das parábolas dos evangelhos. Elas não são exclusividade da pregação do Nazareno, como afirmado até então; brotam ao contrário a partir do meio judeu-rabínico com o qual seus autores estão em permanente contato.

Outras linhas de pesquisa foram abertas após o eixo Jülicher / Dodd / Jeremias que acentuava a inserção histórica das parábolas no primeiro século da era comum. Essas pesquisas abriram novos horizontes, dialogando com outros campos, tais como: a filosofia da linguagem (Heidegger e a linguagem como reveladora do ser), as teorias sobre análise literária e poética, o estruturalismo, entre outros. Pelo viés linguístico, tentava-se perceber melhor o funcionamento específico da parábola. Pelo viés hermenêutico procurava-se chegar a um conceito que pudesse abrir mais o leque de sentidos para o ouvinte ou leitor de hoje. É na junção dessas três vertentes que se situa a nova reflexão sobre a metáfora. Notemos que Dodd tinha proposto uma aproximação entre parábola e metáfora, sem porém, aprofundar a questão:

Na sua forma mais simples, a parábola é uma metáfora ou uma similitude que trata da natureza ou da vida cotidiana e que atinge o

ouvinte com o seu lado vivo e estranho e o deixa em dúvida a respeito da sua aplicação, provocando nele uma reflexão ativa.⁴⁴

Os pesquisadores posteriores aprofundaram consideravelmente essa questão da metáfora. Eles perceberam de fato que ela é o instrumento literário mais adequado para produzir novos sentidos numa narrativa, porém não como foi entendida pela antiga retórica. Lembremos a definição proposta por Aristóteles:

A metáfora é a transferência para uma coisa de um nome que designa uma outra coisa, transferência ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie, ou segundo a relação de analogia.⁴⁵

Segundo essa definição, a metáfora é apenas uma substituição de uma palavra habitual por outra, e que visa um ornamento do discurso. A metáfora poderia também visar influenciar o leitor ou receptor, considerando o fato de ter sido introduzida na parte da *Retórica* de Aristóteles, retórica essa que é também a arte de influenciar.

Para os pesquisadores modernos, a metáfora tem outras funções. A primeira delas é criar novos sentidos. E isso acontece pela criação de um fenômeno de tensão. Essa tensão surge quando duas realidades diferentes são colocadas juntas ou quando dois termos estranhos um ao outro se encontram. Essa superposição cria sentidos novos.

2.3.1 RICOEUR: A TEORIA DA PARÁBOLA-METÁFORA

Veremos a seguir os pontos principais da teoria de Ricoeur sobre a ‘metáfora viva’, devido a sua importância para o método elaborado por Fraenkel, base do nosso estudo das parábolas dos evangelhos. Retomarei aqui, de maneira muito sucinta, o que foi exposto no primeiro capítulo da dissertação de mestrado. Modificarei também alguns aspectos e inserirei complementos, em especial no que diz respeito às parábolas dos evangelhos. As duas fontes sobre as quais me baseei para tal são o livro de Ricoeur *Metáfora Viva* e o seu artigo *Hermenêutica Bíblica*. Ricoeur propõe a seguinte definição da parábola: “A parábola, parece-me, é a conjunção de uma *forma narrativa* e de um *processo metafórico*”.⁴⁶

⁴⁴ DODD, Parables, p. 19.

⁴⁵ RICOEUR, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 19.

⁴⁶ RICOEUR, P. Biblical Hermeneutics. In: **Semeia Studies** n. 4. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 1975. p. 27-148. Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica. In: Paul Ricoeur, a

Comparando a definição de Aristóteles acima e essa de Ricoeur, constatamos que:

- a metáfora é entendida como processo; portanto, algo dinâmico, e não como uma simples substituição ou transferência. Podemos até dizer que o processo metafórico vai além da metáfora.

- esse processo metafórico tem a ver com uma narrativa inteira, e não apenas com uma palavra ou expressão. A teoria semântica considera de fato que “é o enunciado inteiro que constitui a metáfora, mas a atenção concentra-se em uma palavra particular cuja presença justifica que se considere o enunciado metafórico”.⁴⁷

Do enunciado metafórico passa-se à narrativa metafórica e à parábola-metáfora, pois é no enunciado como um todo que o processo metafórico acontecerá.

Pesquisadores, em especial na esfera norte-americana, adotaram a expressão *metáfora prolongada* para designar essa característica das parábolas. Cada um deles acentua um aspecto da mesma. D.O. Via, por exemplo, insiste sobre o caráter poético e a trama trágica ou cômica da narração.⁴⁸ Outros consideram que a metáfora prolongada oferece inesgotáveis possibilidades de interpretação. O processo metafórico, as superposições revelam muito e permitem uma certa polissemia. Mais ainda, os próprios silêncios e vazios das narrativas, e às vezes o final deixado em suspenso são fontes desse *inesgotável*. Pois cabe aos leitores preenchê-los. Ora, as situações de leitura são inumeráveis, levando a inumeráveis interpretações.

a) A impertinência semântica

A teoria clássica considerava a metáfora como a “transposição de um nome estranho a outra coisa”.⁴⁹ Segundo essa teoria, passa-se de um sentido literal a um sentido figurativo, quando se fala do *pé da mesa* ou *pé da montanha*. Ricoeur descarta a distinção entre literal e figurativo, pois afirma que a palavra não tem sentido em si, mas apenas dentro de um contexto. A função da metáfora

hermenêutica bíblica. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006, p. 134, grifo do autor.

⁴⁷ Ibid., p. 135.

⁴⁸ VIA, D.O. *The Parables, Their Literary and existential Dimension*. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

⁴⁹ RICOEUR, Metáfora, p.107.

tem então a ver com a *torsão* que a linguagem opera com os termos, dentro do discurso:

Somos obrigados a dar uma nova significação à palavra, uma extensão de significação que lhe permite fazer sentido onde uma interpretação literal não faz sentido. Assim, a metáfora aparece como uma resposta a uma certa inconsistência do enunciado interpretado literalmente. Podemos chamar essa inconsistência de “impertinência semântica”⁵⁰.

A noção de ‘impertinência’ é então fundamental na análise das parábolas, pois permitirá caracterizá-las como parábolas hermenêuticas. Eis a seguir quatro exemplos desses traços não-realistas, exagerados e até impertinentes que fogem da realidade dos ouvintes das parábolas:

- quem é o dono de uma vinha que paga o mesmo salário para quem trabalhou 12 horas e quem trabalhou 5, ou mesmo apenas 1 hora? (Mt 20,1-16)
- quem é o pai de família que, após o filho ter dilapidado o seu patrimônio, o acolhe como se nada tivesse acontecido e faz uma festa para ele? (Lc 15, 11-32)
- quem é o noivo que impede a entrada ao seu banquete nupcial às damas de honra, por elas terem chegado atrasadas? (Mt 25, 1-13)
- quem é o credor que perdoa ao seu servo, num piscar de olho, uma dívida correspondendo a 50 ou mais milhões de jornadas de trabalho de um diarista? (Mt 18,23-35)

Esses traços não são meros exageros e adornos destinados a manter viva a atenção dos ouvintes. Eles resultam do caráter metafórico das parábolas que precisam dessa tensão entre duas realidades para desvelar melhor uma delas.

b) Metáfora e comparação - parábola e comparação

Muitas parábolas começam da seguinte forma: “isso é comparável a ...”, dando a impressão, talvez, de serem meras comparações. Seriam elas ‘comparações estendidas’ (e não metáforas estendidas, segundo a expressão de alguns)? Se assim o fosse, tratar-se-ia de operar uma mera substituição. Substituir por exemplo o *rei humano* da parábola pelo *rei divino* na mensagem visada.

⁵⁰ RICOEUR, Hermenêutica, p. 170.

Retomo a seguir algumas linhas da minha dissertação de mestrado:

“A metáfora e a parábola-metáfora não são simples substituições, mas, por sua essência predicativa, criam uma *atribuição insólita*. Mais ainda, elas são a chave interpretativa para solucionar essa atribuição insólita. Retomamos as próprias palavras de Ricoeur: ‘O sentido metafórico [...] não é o próprio enigma, a simples colisão semântica, mas a solução do enigma, a instauração da nova pertinência semântica’.⁵¹ [...]

A metáfora e a parábola estão longe de serem simples comparações. Elas são, ao contrário, dotadas de um grande poder criador, segundo a afirmação de Ricoeur. Sua função é antes de tudo ‘dizer e fazer o novo’. Deve-se concluir que a análise das parábolas que não se colocasse à escuta desse poder criador se enganaria provavelmente sobre a interpretação a ser dada.”⁵²

c) Metáfora e referência – parábola e referência

Qual é a relação da metáfora com a realidade, e, de maneira geral, da linguagem com a realidade? A concepção de Ricoeur segue a distinção feita entre o *sentido* e a *referência*:

O sentido é o que um enunciado diz, a referência é aquilo sobre que o diz. O que um enunciado diz é imanente a ele – é seu arranjo interno. Aquilo de que trata é extralinguístico. É real na medida em que é expresso pela linguagem: é o que é dito sobre o mundo.⁵³

Ricoeur se opõe nesse ponto à escola do estruturalismo segundo a qual a linguagem funciona como um sistema que é suficiente por si mesmo. Esse tipo de análise busca as regras internas no texto, as combinações, oposições, os esquemas que reproduzem, mas opta por omitir uma referência externa ao próprio enunciado.

Cito de novo a dissertação de mestrado:

Ricoeur critica esta posição que não se interessa senão pelo código e pela estrutura. Para ele, ao contrário, o discurso remete a outra coisa, visa outra coisa, se refere ao mundo. Em outros termos, a metáfora, e com ela a parábola-metáfora, têm algo a dizer sobre a realidade. A parábola não é um simples jogo de linguagem, ou uma ilustração narrativa mais ou menos bem sucedida; ela pretende – no mínimo – dizer algo significativo e carregado de sentido a respeito de alguma coisa que lhe é exterior. A parábola pode então tornar-se parábola hermenêutica.⁵⁴

⁵¹ RICOEUR, Metáfora, p.327-328.

⁵² PEUZÉ, Parábola-metáfora, p.18.

⁵³ RICOEUR, Hermenêutica, p.173.

⁵⁴ PEUZÉ, opt.cit., p.19.

A impertinência da metáfora poderia ser interpretada como a impossibilidade de dizer algo além da própria linguagem, como se o enunciado tornasse qualquer referência impossível. Ricoeur considera, ao contrário, que a própria impertinência – em outras palavras, os traços extravagantes presentes em cada parábola – permitirá o surgimento da referência, que é tanto comparável quanto diferente da realidade do enunciado.

d) Da metáfora à parábola

Ricoeur analisa a metáfora, não como tropo retórico, mas como metáfora viva que exerce o seu poder criador pela torsão que ela própria opera na linguagem. Ele considera que não é só a palavra, mas a frase completa que é portadora do processo metafórico. Passa-se depois para a narrativa como um todo, como ele explica:

As narrativas de ficção parecem constituir uma classe à parte no processo metafórico. O que traz a metáfora não são as frases individuais das narrativas, mas a estrutura inteira, as narrativas tomadas como um todo, o que Aristóteles chamou o *mythos* no poema. Por conseguinte poderíamos falar da função cênica da parábola [...] Poderíamos dizer, da mesma maneira, que o que trabalha metaforicamente na parábola não é outra coisa do que a narrativa tomada como cênica [...] A tensão produz-se entre a cena e a vida cotidiana e a realidade.⁵⁵

Segundo Ricoeur, a parábola é a metáfora-narrativa por excelência. Ele sublinha que os indícios de metaforicidade encontram-se na sua própria estrutura, enquanto narrativa dramática, no próprio desenvolver de sua trama, até o desfecho. Por isso, fala-se de parábolas metafóricas, ou ainda, de parábolas hermenêuticas, que atuam numa rede de parábolas num dado corpus, nesse caso, aquele dos evangelhos.

A teoria de Ricoeur sobre a parábola-metáfora foi aplicada por Fraenkel aos *meshalim* rabínicos, como veremos a seguir.

2.3.2 A ABORDAGEM E O MÉTODO DE FRAENKEL: O MASHAL DE HAZAL

Fraenkel insere a sua abordagem do *mashal* numa concepção fundamental do judaísmo rabínico: a Torá escrita (תנ"ך *Tanárr*) é inseparável da Torá oral

⁵⁵ RICOEUR, Hermenêutica, p.183.

(Mishná, Talmudim, Midrashim) cuja função é questionar, interpretar, completar, inovar. Essa busca interpretativa constante é expressa pelo verbo דרש *darash* que significa em primeiro lugar ‘procurar’. Trata-se de procurar os sentidos das Escrituras. A atividade em si e o seu resultado são chamados de *midrash* מדרש, termo que deriva da mesma raiz. Uma unidade literária poderá também ser chamada *midrash*.

A Torá oral se divide em duas grandes correntes que se completam: o domínio da Halarrá, a norma para a prática da vida religiosa judaica, em especial a prática dos mandamentos; e a Agadá, domínio que abrange ‘tudo que não é Halarrá’, segundo a definição tradicional, i.e. reflexões de todos os tipos e áreas, interpretações de passagens bíblicas, histórias sobre diversas personagens, explicações sobre hábitos socioculturais, tradições populares, etc. O *mashal* é parte desse ramo que é a Agadá.

2.3.2.1 CONCEITOS BÁSICOS

a) O que é o *mashal*?

O *mashal* se tornou uma forma de *midrash* muito apreciada durante a longa elaboração da literatura rabínica agádica, ao ponto deles se contarem por centenas. Iniciamos o nosso trabalho com as tradições sobre Rabi Meir que sabia trezentos *meshalim* apenas sobre raposas!⁵⁶

No Tanárr, Antigo Testamento, o vocábulo *mashal* apresenta uma certa polissemia: provérbio, comparação, história alegórica, sentenças de sábios, etc. No entanto, Fraenkel insiste sobre o fato de que o termo *mashal* se refere a uma concepção muito precisa, e propõe uma definição que está na base de suas análises posteriores:

O termo ‘*mashal*’ tem diversos significados na Bíblia, mas na literatura *midráshica*, tem geralmente um só significado: é a narrativa de uma pequena história fictícia, cujo objetivo é interpretar uma outra coisa, uma coisa que, segundo a opinião do narrador tem necessidade de ser interpretada e é preferível interpretá-la graças a um *mashal*, e não por si mesma. Esta ‘outra coisa’ é geralmente chamada ‘*nimshal*’.⁵⁷

⁵⁶ Cf. a introdução.

⁵⁷ FRAENKEL, Darkhei, p.323.

b) Mashal e Nimshal

Na definição acima, dois termos-chaves foram conservados em hebraico, a fim de extrair melhor a sua especificidade na literatura rabínica: *mashal* e *nimshal*.

O primeiro termo, מִשָּׁל *mashal*, tem como raiz as três consoantes ל.ש.מ / m.sh.l. Essa raiz significa na acepção que nos interessa aqui ‘representar, ser semelhante a’, e, por extensão ‘comparar’⁵⁸. O *mashal* é e apoia-se, segundo o próprio teor da palavra, sobre uma *comparação*.

Veremos a seguir algumas fórmulas introdutórias aos *meshalim*.⁵⁹ A fim de poder apreciar as redundâncias dos termos, típicas das línguas semíticas, cada fórmula será proposta em hebraico, seguida por sua transliteração. Por fim, uma tradução para o português, com os necessários neologismos que refletirão o ‘sabor’ do hebraico.

Uma formulação extremamente difundida e clássica para introduzir a narrativa é:

- אמשול לך משל למה הדבר דומה? ⁶⁰
- ‘emshól lerrá mashál lemá hadavár domê ?
- Vou parabolizar para você uma parábola, a que isso se compara?

Essa formulação contém três vezes a ideia de comparação. A raiz m.sh.l. encontra-se tanto no verbo אמשול ‘emshól quanto no substantivo משל *mashál*. A outra raiz que expressa a comparação consta no verbo דומה *domê* cujo significado é ‘parecer com’⁶¹. A repetição da ideia ‘parabolizar’, ‘comparar’ nessa breve fórmula introdutória deixa claro que o *mashal* apoia-se em primeiro lugar numa comparação.

Existem algumas variações dessa fórmula introdutória. Por exemplo:

- מושלים אותו משל למה הדבר דומה ⁶².
- moshlím ‘oto mashal, lemá hadavár domê ?
- parabolizam esta parábola, a que isso se compara?

⁵⁸ BROWN, Lexicon, verbete משל *mashal*.

⁵⁹ Meshalim, plural de *mashal*.

⁶⁰ TALMUD Bavli. Tratado Berarrót, folha 61b. Esse *mashal* foi apresentado na minha dissertação de mestrado sob o seguinte título: “Mashal da raposa e dos peixes”.

⁶¹ EVEN-SHOSHAN, A. **Hamilon hehadash**. Jerusalem: Kyriat Sefer, 1987, v. 1. Verbetes דמה d.m.h.

⁶² THE MISHNA, Seder Moed. Tratado Sukka, capítulo II, mishná 9. Esse exemplo foi tratado na minha dissertação de mestrado sob o seguinte título: “Mashal da jarra d’água”.

Nessa fórmula aparece igualmente três vezes a ideia de comparação. Ela pode conter também um verbo no tempo perfeito:

- משלו משל למה הדבר דומה⁶³
- mashlu mashal, lemá hadavár domê ?
- parabolizaram uma parábola, a que isso pode ser comparado?.

Nota-se igualmente que o compositor e narrador de meshalim é o ממשל memashél, termo forjado sobre essa mesma raiz M.SH.L.

Existem fórmulas introdutórias mais abreviadas. A mais breve sendo simplesmente a expressão:

... משל ל...; mashal le...; parábola de...

Pode também acontecer de um mashal não apresentar fórmula introdutória sequer.

O segundo termo que permaneceu em hebraico na definição de Fraenkel é נמשל nimshal. Trata-se de uma forma verbal utilizada aqui como substantivo. Ela é construída a partir da mesma raiz que *mashal*. Porém, o mashal reflete o modo ativo, ao passo que o nimshal expressa o modo passivo-reflexivo, pela adjunção do prefixo נ. Se o *mashal* é a *parábola*, o *nimshal* seria então o que é “parabolizado”, aquilo que está sendo colocado em parábola; se o *mashal* é o comparar, o *nimshal* seria o que é comparado.

c) Mashal, Nimshal e a raiz d.m.h. (comparar) nas parábolas dos evangelhos

As duas raízes משל mashal e דמה domê são típicas das fórmulas introdutórias das parábolas nos evangelhos ou de comentários a respeito das mesmas. Vejamos a seguir alguns exemplos.

Em Mc 4,30 encontramos o seguinte versículo, traduzido ultraliteralmente, com o pano de fundo linguístico do hebraico – as redundâncias - que acabamos de apresentar: “E disse: a que vamos comparar o reino de Deus? Com qual parábola vamos parabolizá-lo?”. As duas raízes aparecem intimamente ligadas nesse versículo.

⁶³ **TOSSEFTA**, segundo os manuscritos de Erfurt e Viena, com paralelos e variantes de Moshe Shmuel ZUCKERMANDEL, 3.ed. Jerusalem: Wahrman, 1963. Tratado Berarrót 1,10.

Em Mt 25,1 a fórmula introdutória é mais concisa, com apenas o verbo ‘parecer’, ‘ser semelhante’: “Então será semelhante o reino dos céus a dez virgens”.

O termo *mashal* pode aparecer independente das fórmulas mencionadas, como introdução à narrativa. Temos um exemplo em Mt 21,33: “Escutai outro mashal”. Às vezes, um termo tem função de elo com o trecho anterior, e introduz a parábola. A palavra *como* em Mt 21,33 tem essa função, além de conter a ideia de comparação: “Como um homem que partiu em viagem, chamou os seus servos e lhes entregou os seus bens”.

Acontece igualmente a ausência de qualquer termo introdutório à parábola, como em Lc 10, 29b-30: “E quem é o meu próximo? Jesus continuou: “Um homem descia de Jerusalém a Jericó”.

Esses exemplos mostram o quanto os procedimentos literários para introduzir as parábolas apresentam uma grande semelhança nos evangelhos e na literatura midráshica de Hazal. Esse fato pode ser considerado um primeiro indício da proximidade, pelo menos formal, entre os meshalim dessas duas fontes.

d) לפרש lefarêsh - interpretar ; פירוש perush - interpretação

Na definição de Fraenkel aparecem dois termos que designam nitidamente a função do mashal: ele visa *interpretar*. Os dois termos são לפרש lefarêsh (ou o substantivo פירוש perush) e חומר לימוד rômer limud, matéria de estudo.

A raiz פרש p.r.sh. – interpretar - aparece três vezes na breve definição de Fraenkel. Ele mostra assim claramente que se trata de um mashal *hermenêutico*, que visa então o desvelamento de sentidos. Sentidos esses que precisam dessa narrativa para serem colocados à luz. Papel do ouvinte ou do estudioso do Beit Midrash,⁶⁴ será então estudar essas composições. Fraenkel afirma de fato: “Os meshalim dos Sábios de Israel⁶⁵ são, em sua maioria, matéria de estudo, como toda a literatura do midrash e da Torá oral”.⁶⁶

A expressão ‘matéria de estudo’, חומר לימוד rômer limud, indica que os termos derivados da raiz l.m.d. se inserem no âmbito do interpretar. Teremos assim, além de לימוד limud, o estudo, o Talmud Torá תלמוד תורה, que é o estudo da Torá,

⁶⁴ casa de estudo da Torá e lugar de debates, de decisões sobre a vida religiosa.

⁶⁵ ‘Sábios de Israel’. Cf o glossário.

⁶⁶ FRAENKEL, Y. **Midrash veAggadá** (heb) (Midrash e agadá). Tel Aviv: The Open University of Israel. 1996. Vol 2, p. 417.

estudo esse entendido na sua acepção mais abrangente. Ele é estudo tanto da Torá escrita quanto da Torá oral, e ele designa todos os tipos de estudos, de discussões, de comentários. Dessa raiz l.m.d. deriva também a palavra Talmid – תלמיד, estudioso, que se encontra frequentemente com o adjetivo ‘sábio’: חכם תלמיד talmid rarrám. Nesse caso, a expressão designa o estudioso da Torá (escrita e oral). Nota-se que à palavra hebraica Talmid, na literatura rabínica, corresponde o termo *mathêtês* em grego, nos evangelhos. Essa palavra deriva do verbo *manthano*⁶⁷ cujo significado é: estudar, aprender. Percebe-se a ressonância com o termo hebraico Talmid. A palavra *discípulo*, que traduz o *mathêtês* do grego, provém do latim *discipulus*, que significa também *estudante, aprendiz*.

Porém, perdeu-se na recepção da palavra *discípulo* o enfoque sobre o estudo e o interpretar da Torá, acentuando mais o seguimento de um mestre ou líder. Por isso, a volta à língua hebraica com a palavra Talmid para designar o “discípulo” enriquece o texto e pode suscitar interpretações oriundas do meio cultural e religioso judeo-rabínico e que estão mais em consonância com ele.

Fraenkel insiste nos termos *interpretar* – לפרש lefarêsh e *estudo* – לימוד limud. Ele cita também um mashal no qual aparece outra expressão: לעמוד על דברי תורה la”amód ‘al divrê Torá – compreender as palavras da Torá.⁶⁸

*Nossos mestres dizem:
que o mashal não seja considerado fácil aos teus olhos,
pois graças a este mashal,
pode-se compreender as palavras da Torá.*

*Mashal de um rei que havia perdido uma moeda de ouro
ou uma pérola preciosa, dentro de sua casa.
Não é graças a um pavio de ínfimo valor que ele a encontra?*

*Assim, que o mashal não seja considerado fácil aos teus olhos,
pois é graças ao mashal
que se compreende as palavras da Torá.⁶⁹*

⁶⁷ BAILLY, A. **Dictionnaire Grec Français**. 4ª ed. Paris : Hachette, 2000. Verbet *manthano*, p. 1224.

⁶⁸ Literalmente: estar em pé.

⁶⁹ **SHIR ha-Shirim Rabba** (Midrash sobre o Cântico dos Cânticos). Jerusalém: Makhon há-Midrash há-mevoar, 1994, cap.1, 1. Esse mashal foi citado na minha dissertação de mestrado sob o título: Mashal do pavio.

Esse texto insiste sobre o valor hermenêutico do mashal que permite “compreender as palavras da Torá”, expressão que aparece tanto no início quanto no final da narrativa. O verbo לעמוד la”amód cujo significado original é ‘estar em pé’ pode ser colocado em paralelo com outro verbo de sentido original parecido: קום / לקיים – qum / leqayem. No tronco קל קום / qum tem igualmente esse sentido ‘pôr-se de pé’, enquanto no tronco piel significa ‘cumprir’. Isso leva à seguinte interpretação: compreender as palavras da Torá é o primeiro passo para cumpri-las. Nesse sentido, o mashal é um instrumento poderoso de interpretação. A fim de evidenciar essa função, os sábios escolheram uma estrutura dupla: é por um mashal que eles explicitarão o valor do mashal. No texto, as palavras da Torá são comparadas a uma pérola preciosa. Ela existe de fato, mas fica na escuridão. Ela será encontrada – i.e as palavras da Torá serão interpretadas – após uma procura feita à luz de um pavio: o próprio mashal. A comparação do mashal com a luz, nem que seja a luz de um pavio, aponta para o valor de desvelamento, valor hermenêutico do mashal.

Notemos também que esse mashal do pavio encontra uma ressonância forte com uma passagem no evangelho de Lucas:

[...] qual a mulher que, tendo dez moedas de prata, e vindo a perder uma, não acende uma lâmpada, varre a casa, e procura com cuidado até encontrá-la? E quando a encontrou, ela reúne as suas amigas e vizinhas e lhes diz: ‘Alegrai-vos comigo, pois reencontrei a moeda que tinha perdido!’ É assim, eu vos digo que há alegria entre os anjos de Deus por um só pecador que se converta. (Lc 15,8-10)

A imagem do objeto precioso perdido é a mesma nos dois trechos. Porém, como apontou Flusser, um mesmo tema pode ser utilizado de maneira diferente, em função da intenção da narração. No primeiro caso, o desvelamento da Torá, no segundo, a conversão do pecador.

2.3.2.2 PASSOS METODOLÓGICOS

A concepção de Ricoeur sobre a metáfora-parábola e aquela de Fraenkel sobre o mashal estão em plena consonância. A partir da sua concepção, Fraenkel desenvolveu passos metodológicos (quase pedagógicos) a fim de adentrar no mashal. Segui-los-emos para a análise das parábolas no capítulo seguinte.

Passo 1: comparação do texto canônico com o texto aramaico da Peshitá

Os passos metodológicos de Fraenkel serão precedidos por um primeiro que colocará em prática os conselhos de Jeremias: ‘voltar a traduzir as parábolas na língua materna de Jesus é um meio de fundamental importância, talvez o mais importante, para recuperar o seu sentido original’.⁷⁰

Optamos, para tal, não fazer uma retroversão do grego para o hebraico ou aramaico, mas nos apoiarmos sobre o texto aramaico da Peshitá. Pesquisas recentes indicam que o Novo Testamento da Peshitá era utilizado nas igrejas orientais já no final do século III. E era considerado uma tradução antiga, provavelmente redigida no final do século II.

O fato de lermos as parábolas em hebraico ou em aramaico permite-nos situá-las no seu ‘Sitz-im-Leben linguístico’ e percebermos mais facilmente traços da cultura judaica, em especial religiosa, que uma tradução para o grego corre o risco de enfraquecer ou mesmo apagar.

O texto da Peshitá será considerado a partir da seguinte edição: THE NEW COVENANT, commonly called The New Testament, Peshitta Aramaic Text with Hebrew Translation, 1986.⁷¹

A comparação com o texto canônico será feita com a tradução da TEB (Tradução Ecumênica da Bíblia).

Passo 2: modelo de base

Na sua definição do mashal, Fraenkel fala da “narrativa de uma pequena história fictícia”. Ora, essas narrativas são encontradas às centenas na literatura midráshica, talmúdica, e rabínica, em geral. Nenhuma narrativa é criada “ex nihilo”. Ao contrário, cada uma foi elaborada a partir de um viveiro literário, religioso e espiritual comum ao mundo do estudo da Torá. É a partir desse tesouro comum e do seu constante estudo que surgem novas interpretações ilustradas por novas narrativas. Essas utilizam o material já disponível e modelos narrativos conhecidos.

⁷⁰ JEREMIAS, Gleichnisse, p.16.

⁷¹ THE NEW COVENANT, commonly called The New Testament, Peshitta Aramaic Text with Hebrew Translation. Bible Society in Israel, Jerusalem: 1986. (arm., heb.). Essa edição apresenta na página à direita o texto aramaico em caracteres hebraicos e a sua tradução para o hebraico na página à esquerda.

No caso do mashal, a trama narrativa apoia-se geralmente no que Fraenkel denomina 'modelo de base':

A primeira coisa que consideraremos é o modelo de base da trama do mashal, i.e. os atores principais e as relações entre eles.⁷²

O modelo de base mais comum que aparece nos meshalim de Hazal é aquele do rei e de seus servos que permite falar evidentemente da relação entre Deus e seu povo. Aparecem variações desse modelo, como mostra a lista a seguir:

- o rei e seu filho ou seus filhos
- o rei que se reconcilia com sua esposa
- o rei que casa sua filha
- o rei e seu amigo
- o rei e seus generais
- o rei organiza um banquete
- o rei emprega operários
- o rei confronta-se com brigantes, etc.⁷³

Existem modelos que colocam em cena outros atores: proprietários e ladrões, vendedores e compradores, esposo e esposa, mestre e servo, e também animais.

Modelo de base nas parábolas dos evangelhos

Nas parábolas dos evangelhos encontramos também o modelo de base do rei e seus servos, modelo mais comum nas parábolas de Hazal:

Sucede com o Reino dos céus o mesmo que com um rei que quis ajustar contas com seus servos. De início, trouxeram-lhe um que devia dez mil talentos. Como não tivesse com que pagar, o senhor deu ordem para que o vendessem, bem como sua mulher, seus filhos e tudo o que possuía, em pagamento da dívida. (Mt 18, 23-25)

O modelo de base com a figura do rei e das núpcias do seu filho aparece em Mt, capítulo 22.

Sucede com o reino dos céus o mesmo que com um rei que deu um banquete para as núpcias do seu filho. Ele mandou seus

⁷² FRAENKEL, Darkhei, p.330.

⁷³ Essa lista é tirada da minha dissertação de mestrado. PEUZÉ, Parábola-metáfora, p.30.

servos chamarem os convidados às núpcias. Mas eles não quiseram vir, etc (Mt 22, 1-10)

No evangelho de Lucas, temos uma variante desse modelo de base, na qual não aparece a figura do rei, mas apenas de um homem, sem que fosse mencionado o banquete de núpcias, mas sim um grande jantar.

Um homem ia dar um grande jantar e convidou muita gente. Na hora do jantar, mandou seu servo dizer aos convidados: 'Vinde, já está pronto'. Então, eles se puseram a desculpar-se todos ao mesmo modo... (Lc 14,15-24)

O modelo de base 'rei / servo' que é muito comum na literatura rabínica aparece mais sob a forma 'homem / servos' nos evangelhos. Além do exemplo no evangelho de Lucas, citado supra, temos vários outros:

De fato, sucede como com um homem que, ao partir em viagem, chamou os seus servos e lhes confiou seus bens. A um entregou cinco talentos, a outro, dois, a outro, um só, a cada um de acordo com suas capacidades; depois partiu. (Mt 25,14-15)

O modelo rei / servo poderia muito bem ser utilizado nesse caso. Aliás, o paralelo no evangelho de Lucas qualifica esse homem como sendo de 'alta estirpe' e acrescenta que ele será investido rei:

Um homem de alta estirpe viajou para uma região longínqua, a fim de se fazer investir como rei e voltar em seguida. Ele chamou dez dos seus servos, distribuiu entre eles dez moedas de grande valor e lhes disse: 'Negociai até a minha volta'. (Lc 19,12-13)

O modelo "senhor ou homem e seus operários" está presente também nos evangelhos. Encontramo-no por exemplo na seguinte passagem:

O reino dos céus, com efeito, é comparável a um senhor de casa que saiu de manhã muito cedo, a fim de contratar operários para a sua vinha. Combinou com os operários o salário de uma moeda de prata por dia e enviou-os à sua vinha. (Mt 20,1-2)

Ou ainda:

Um homem plantou uma vinha, cercou-a com uma sebe, cavou um lugar, e construiu uma torre ; depois, arrendou-a a vinhateiros e partiu em viagem. Chegado o tempo, mandou um servo aos vinhateiros, para receber deles a sua parte dos frutos da vinha.(Mc 12,1-2)⁷⁴

⁷⁴ O texto paralelo em Mt 21, 33 apresenta a variante 'um proprietário' (em vez de um homem), ao passo que a passagem em Lc 20,9 conserva a palavra 'homem'.

Outras personagens aparecem nos modelos das parábolas dos evangelhos:

- ✓ “Um homem tinha dois filhos.” (Mt 21,28 e Lc 15,11, sendo duas parábolas diferentes)
- ✓ “Havia numa cidade um juiz que não tinha nem temor a Deus, nem respeito pelos homens” (Lc 18, 1)
- ✓ “Um homem rico tinha um gerente que foi acusado perante ele de dilapidar os seus bens” (Lc 16, 1)
- ✓ A mulher que perdeu uma moeda de prata, procura-a e a encontra (Lc 15,8-10)

Nota-se igualmente que o capítulo 13 de Mateus é composto quase por completo de parábolas sobre o reino dos céus. Nesse capítulo é repetida várias vezes a fórmula introdutória: “o reino dos céus é comparável a”, seguida por vários modelos de base constituídos por ações humanas ou pela ação natural da natureza:

- ✓ As sementes lançadas pelo semeador germinam ou não (Mt 13,3-23)
- ✓ O joio cresce com o trigo (Mt 13, 24-30 e 36-43)
- ✓ o grão de mostarda germina e se torna árvore frondosa (Mt 13, 31-33)
- ✓ o fermento que faz com que a massa levede (Mt 13, 33)
- ✓ o tesouro encontrado num campo (Mt 13,44)
- ✓ a pérola de grande valor encontrada (Mt 13,45-46)
- ✓ a rede lançada ao mar (Mt 13, 47-48)

Os modelos de base das parábolas dos evangelhos citadas acima levam-nos a constatar os seguintes pontos:

- existe uma grande similitude, e às vezes total adequação entre os modelos dos evangelhos e aqueles de Hazal. Os primeiros podem inserir-se sem maior dificuldade na literatura rabínica, quanto os segundos nos evangelhos.
- a formulação desses modelos de base é muitas vezes similar e caracterizada por sua concisão. Em pouquíssimas palavras, monta-se um quadro com as personagens atores da ação que a narrativa vai expor.
- o mesmo modelo de base pode sofrer variações. Isso acontece entre os próprios evangelhos. Acontece também na literatura rabínica. Essas variações são devidas à transmissão do mashal antes da sua fixação por escrito mas são, sobretudo, frutos da própria intenção do narrador ou redator final.

Esses elementos revelam o quanto os modelos de base dos meshalim, quanto dos evangelhos tanto de Hazal, pertencem a um mesmo viveiro, transmitido ao

longo do estudo, do Talmud Torá, de gerações e gerações de estudiosos. Esses elementos de composição literária mostram também o quanto Jesus de Nazaré não cria as suas parábolas do nada mas, ao contrário, bebe duma fonte mais larga, fonte essa que provém da comunidade na qual ele está inserido.

Função do modelo de base

Os modelos de base apresentam um quadro. Mas isso vai além de um quadro montado. O modelo de base indica em poucas palavras um conjunto de regras, de relações familiares ou sociais, de obrigações e direitos. Vejamos o seguinte quadro que aparece no evangelho de Mateus (e que já foi citado acima):

O reino dos céus, com efeito, é comparável a um senhor de casa que saiu de manhã muito cedo, a fim de contratar operários para a sua vinha. (Mt 20,1)

e também no Midrash Raba sobre o livro do Deuteronômio:

[Isso é] comparável a um rei que contratou operários a fim de trabalhar para ele na sua plantação.⁷⁵

A palavra-chave nesse modelo de base é “contratar” pois ela implica deveres e direitos de ambas partes: pagar pelo trabalho feito, trabalhar para receber um salário. Com essa frase introdutória, os ouvintes reconheceram de imediato o mundo real, por eles conhecido. Porém ficarão “em alerta”, pois sabem que essas regras poderiam ser questionadas, modificadas, quebradas pela narrativa que seguirá. Trata-se de fato de desvelar algo, e não meramente de reproduzir uma imagem da sociedade conhecida e de suas regras sociais.

No midrash, a introdução da palavra *rei* suscita em si uma interrogação. De fato, não é – normalmente - papel do rei contratar operários. O rei queria nesse caso demonstrar a sua bondade para com os operários, pois preferiu remunerá-los ao invés de exigir, enquanto rei, um trabalho gratuito? Os ouvintes ficam interpelados pelos próprios elementos do modelo de base proposto aqui.

Ao aplicar o método de Fraenkel às parábolas dos evangelhos, começaremos então determinando o modelo de base e as relações por ele induzidas, da mesma maneira que o nosso autor aplica esse ponto metodológico aos meshalim de Hazal.

⁷⁵ **MIDRASH Rabá**, Midrash Devarim (Midrash sobre o livro do Deuteronômio). Tel-Aviv: Ed.Yavne, 1956. Vol 11, Parashá 6, piská 2, p.100.

Passo 3: o mashal como narrativa

O passo metodológico seguinte proposto por Fraenkel, após a determinação do modelo de base, é a análise do mashal como “narrativa de uma pequena história fictícia”, expressão essa que figura na sua definição do mashal citada anteriormente (Ponto 2.3.2.1). Lembremos que Ricoeur partiu da análise da metáfora como expressão inserida dentro duma frase para estendê-la a uma narrativa como um todo. É o próprio processo narrativo que cria o aspecto metafórico. Por isso a importância de analisar o mashal como narrativa.

Para fundamentar esse ponto, Fraenkel se apoia numa definição elaborada por pesquisadores das parábolas dos evangelhos e a considera como aplicável aos meshalim de Hazal:

As parábolas são criações literárias, breves mas completas, que apresentam um assunto literário e humano completo. Por isso é necessário interpretar a trama da parábola como qualquer trama numa composição artística literária. O estilo das parábolas de Hazal se caracteriza evidentemente por seu aspecto dramático quanto ao seu essencial, isto significa que a ação comporta tensões, mas não apresenta descrição da realidade, ou desenvolvimentos épicos.⁷⁶

Vários elementos determinantes aparecem nessa definição:

- Fraenkel aborda o mashal pelo viés da análise literária, sendo o mesmo uma criação literária. O seu objetivo não é historiográfico. O contador de mashal pode estar influenciado pelo seu Sitz-im-Leben e introduzir eventualmente elementos históricos, sociais, culturais. Caso estejam presentes, esses dados, a não ser que impeçam o entendimento da narrativa, não são essenciais. O importante é a unidade literária, qualificada de ‘completa’, a ser entendida por si mesma e em si mesma.

Aplicaremos esse princípio às parábolas dos evangelhos, considerando-as como unidades independentes umas das outras. Na maioria das vezes, tampouco levaremos em conta o contexto da parábola dentro do capítulo ou do trecho mais amplo no qual ela se insere. Verificaremos assim se elas podem ser entendidas em si mesmas.

⁷⁶ FRAENKEL, Darkhei, p.332.

- Fraenkel sublinha que o mashal de Hazal pertence ao gênero do drama, e não ao gênero épico ou lírico. No seu livro 'Midrash ve Agadá', o nosso autor define e caracteriza em algumas linhas a essência do gênero dramático. Eis a seguir as suas palavras que permitem entender melhor os fundamentos do segundo passo metodológico que ele propõe. Escolhemos citar essa exposição quase na sua íntegra, devido a sua importância.

Frente à epopéia, os pesquisadores colocam a narrativa de cunho dramático. [...]

A princípio, há no drama um movimento rumo a alguma coisa, rumo ao fim do que é contado.

O início provoca um problema que necessita de uma solução; há uma tensão, e isso está no sentido etimológico da palavra, pois qualquer coisa sob tensão (à maneira do arco esticado) tende para o seu desfecho, a sua liberação, a uma situação de repouso. Todas as partes de uma obra dramática estão construídas de maneira que elas são direcionadas para a continuação e para o fim; é por isso que todas elas estão interligadas, em especial com o desfecho da história. Nenhum detalhe vem por si só, para que nele possa se deter. Ao contrário, os detalhes vêm acrescentar força à tensão dramática, a fim de possibilitar a continuação da trama dramática. Cada detalhe tem um significado com relação ao percurso que a trama já trilhou ou com relação ao que vai acontecer no futuro. O ouvinte deve pensar no significado de cada detalhe, pois cada detalhe é contado "em função de algo" ou "por causa de algo". Toda fala, que seja uma pergunta, uma resposta, uma exclamação, tem uma intenção. Às vezes, não tem uma palavra sequer supérflua pois ela permite o desenrolar da trama e do seu significado. O significado último da intriga é revelado apenas no final (caso contrário, as últimas partes da narrativa seriam supérfluas). Porém, numa obra de cunho dramático completa, a direção geral já é dada desde o início, pois a intriga é repleta de alusões – às vezes ambíguas – a respeito da continuação da intriga. É por isso que, às vezes, o herói direciona as suas ações, e nós supomos, ou sabemos as suas intenções, mas a intriga se complica. Caso contrário, não teria nem tensão, nem drama.

Na intriga do drama, o herói tenta compreender o mundo, o que o mundo pretende lhe dizer, como esse mundo se comporta para com ele. Pode ser herói de um drama apenas aquele homem que reflete sobre o mundo, e vê quais problemas o mundo apresenta, como ele se integrará no seu futuro ou o atrapalhará. Por isso, é bem compreensível que o homem que acredita em Deus, o homem que sabe, ou é suposto saber como Deus guia o mundo e como ele mesmo deve se comportar no mundo, pode perfeitamente ser o herói de um drama. Quanto ao herói mau, aquele que deseja

mandar na realidade em prol de si mesmo, ele se enquadra também nessa definição. Tanto o justo quanto o ímpio têm um estilo de vida que os leva a serem heróis de drama [...]

Uma obra dramática completa é aquela na qual o herói vive o mundo inteiro, segundo todos os seus detalhes, e em função de um conjunto conceptual que lhe dita todas as suas ações e seus projetos. O herói tem então uma concepção do mundo ou uma visão do mundo global, total, à qual se submete cada detalhe da intriga. A oposição entre a concepção global do mundo por parte do herói e aquela de outro homem que tenha uma concepção do mundo diferente, e talvez oposta, reforça a tensão em tudo – e por isso, cada detalhe reflete o drama.⁷⁷

A narrativa seguirá muitas vezes uma estrutura em três partes: uma introdução que expõe a situação, uma parte intermediária na qual se percebe o ápice da tensão, seguida pelo desfecho na última parte. A fim de poder entender esse arco de tensão da intriga, Fraenkel propõe várias perguntas a respeito dos elementos narrativos que aparecem:

- qual é o propósito de tal ou tal elemento?
- qual a causa de tal ou tal elemento?
- como os elementos se relacionam? Como as várias partes da narrativa se relacionam?
- como os elementos se opõem?
- onde aparece o momento de crise?
- o que permanece incompreensível?

Essas perguntas guiarão a análise que faremos dos meshalim como narrativa de cunho dramático. Salientaremos assim os pontos de convergência, de tensão e de oposição, assim como as transformações no desenvolvimento da intriga, passando pelo momento de crise para chegar ao desfecho.

Sublinhamos que a abordagem de Fraenkel do mashal como narrativa de cunho dramático encontra um eco muito forte na teoria de Ricoeur sobre a narrativa-metáfora. Ele afirma de fato:

É a intriga enquanto tal que é portadora do processo metafórico. Mais precisamente, o processo metafórico parte desses traços da intriga que tornam a parábola seja trágica, seja cômica, a saber o movimento “para baixo” ou “para cima”, da crise ao desfecho.⁷⁸

⁷⁷ Fraenkel, Midrash, p.380-1.

⁷⁸ Ricoeur, Hermenêutica, p. 186.

Vale ressaltar que a narrativa de cunho dramático coloca as personagens da trama diante de escolhas a serem feitas. Esse elemento essencial caracteriza tanto os meshalim de Hazal quanto as parábolas dos evangelhos: cada personagem há de questionar, entender e decidir, como, aliás os ouvintes desses ensinamentos.

Passo 4: a relação entre o mashal e o nimshal

Em sua teoria sobre a metáfora viva, hermenêutica, Ricoeur tratou da relação entre o texto e a realidade, da relação entre a metáfora (ou por extensão a parábola) e uma referência que lhe é exterior. Esse ponto aparece também no método de Fraenkel, porém com o vocabulário típico da literatura rabínica: os dois termos *mashal* e *nimshal*, expostos acima nos conceitos básicos.

O mashal, embora fosse uma unidade completa em si, não é contado por si mesmo. Hazal sempre o considera em relação a outra coisa, e que aponta para ela. Esse ponto da referência é evidenciado nas próprias fórmulas introdutórias: “parabolizaram uma parábola, a que isso pode ser comparado?”. A fórmula em hebraico soa ainda mais forte pois comporta o termo דבר *davar* coisa: משלו משל דומה לדבר *למה הדבר דומה*. A ambivalência do termo דבר que é ao mesmo tempo *coisa*, *acontecimento*, e *palavra* permite aliás perceber também a relação entre o mashal e o nimshal. O דבר que são as palavras do mashal aponta para o דבר, uma realidade exterior ao mashal-palavra.

Considerando essa relação mashal-nimshal e o processo de formação das unidades literárias, Fraenkel introduz uma regra metodológica importante:

Devido ao fato que o autor de um mashal o elaborou a fim de interpretar de novo o nimshal, é evidente que ele pensou constantemente no nimshal no momento de compor o mashal. Aquele que analisa o mashal deve fazer o mesmo.⁷⁹

O nosso autor não formulou essa regra apenas de maneira teórica. Ele a aplicou à análise direta de centenas de meshalim da literatura rabínica e, pôde constatar de fato, na grande maioria dos casos, as correspondências entre cada detalhe da narrativa com o nimshal a ser desvelado.

⁷⁹ FRAENKEL, Darkhei, p. 331.

Essa regra pode ser também aplicada às parábolas dos evangelhos? A resposta constituirá um elemento para determinar a identidade das parábolas como meshalim, ou não.

As análises no capítulo seguinte mostrarão se e como essa regra de Fraenkel pode ser aplicada às parábolas dos evangelhos.

Passo 5: extravagância da parábola e desvelamentos

Um dos pilares da teoria de Ricoeur sobre a metáfora viva é a noção de impertinência da linguagem metafórica, da torsão criada pelas palavras. Nas parábolas, esse fenômeno se traduz por traços extravagantes.

Fraenkel sistematiza metodologicamente esse ponto com um novo passo: o perpassar do modelo de base⁸⁰ devido à extravagância do mashal. Os três passos anteriores seguiam a lógica e coerência

- do quadro de base e suas relações e regras
- da narrativa de cunho dramático
- das correspondências entre mashal e nimshal.

Esse passo confronta o leitor com

estes elementos incompreensíveis, surpreendentes, e mesmo escandalosos, [que] formam o próprio lugar da criação da parábola. São os indícios que convidam ou forçam o ouvinte a ir além do quadro estabelecido, do modelo de base da parábola.⁸¹

Ricoeur considera que a função da metáfora e da parábola é de “dizer e fazer o novo”. No caso do mashal rabínico trata-se também de dizer e fazer algo novo, de desvelar algo na Torá, na relação entre o humano e o divino e, às vezes, na relação entre os homens. Esse renovar e desvelar é um componente essencial da concepção rabínica. A tradição de Hazal afirma de fato que cada versículo bíblico tem dezenas de interpretações diferentes: as 70 faces da Torá, segundo a formulação tradicional.⁸² Cabe à Torá oral revelá-las. A própria elaboração da Torá oral, em especial do Talmud, é um constante questionamento, uma cadeia de contradições, de refutações, de avanços e atualizações. Isso se faz pelos e em prol dos desvelamentos de novos caminhos, inclusive hermenêuticos.

⁸⁰ פריצת דגם היסוד

⁸¹ PEUZÉ, Parábola-metáfora, p.48.

⁸² שבעים פנים לתורה shiv"him panim la Torá.

O mashal é um instrumento a serviço desses desvelamentos. “Compreender as palavras da Torá” significa compreender novas realidades da Torá para a época vivida pela comunidade. É nesse sentido que o mashal é hermenêutico, e não apenas um adorno ou uma diversão intelectual. Ele está engajado na vida socioreligiosa do povo que vive com e pela Torá.

Os elementos extravagantes apontam exatamente essa discrepância, ou até ruptura, entre uma realidade humana que tem as suas próprias regras, e a realidade religiosa visada pelo mashal, cujas regras serão tanto semelhantes quanto diferentes. Há extrapolações a partir de um modelo humano para supor o que poderia ser uma realidade divina em contato com o humano.

Desvelar esse liame é o propósito último do mashal.

3

ANÁLISE DE PARÁBOLAS

3.1

PARABÓLA DAS DEZ VIRGENS (Mt 25,1-13)

Essa parábola encontra-se apenas no evangelho de Mateus. Ela está inserida no chamado 'Discurso sobre o fim dos tempos' que abrange os capítulos 24 e 25.

3.1.1 COMPARAÇÃO DO TEXTO CANÔNICO COM A PESHITÁ ⁸³

Tradução da TEB	Texto da Peshitá
<p>¹ Então, o Reino dos céus será semelhante a dez virgens que tomaram suas lâmpadas e saíram ao encontro do esposo.</p> <p>² Cinco delas eram insensatas e cinco, prudentes.</p> <p>³ Ao tomarem suas lâmpadas, as insensatas não tinham levado azeite;</p> <p>⁴ quanto às prudentes, elas tinham levado, junto com as lâmpadas, azeite em frascos.</p> <p>⁵ Como tardasse o esposo, todas elas sentiram sono e adormeceram.</p> <p>⁶ No meio da noite, ressoou um grito: 'Eis o esposo! Saí ao seu encontro'.</p> <p>⁷ Então, todas essas moças despertaram e aparelharam suas lâmpadas.</p>	<p>¹ Então será semelhante o reino dos céus a dez virgens que tomaram as suas lâmpadas e saíram ao encontro <u>do noivo e da noiva.</u></p> <p>² Cinco delas eram <u>sábias</u> e cinco <u>imprudentes</u></p> <p>³ e as imprudentes tomaram suas lâmpadas, mas não tomaram com elas azeite.</p> <p>⁴ Porém, as sábias tomaram azeite em frascos com as suas lâmpadas.</p> <p>⁵ Mas, quando atrasou o noivo, todas adormeceram e dormiram.</p> <p>⁶ E no meio da noite, houve um <u>grito</u>: 'eis que vem o noivo! Saí ao seu encontro.'</p> <p>⁷ Então, todas essas virgens se levantaram e prepararam as suas lâmpadas.</p>

⁸³ Os termos comentados logo após essa comparação sinótica estão sublinhados.

<p>⁸ As insensatas disseram às prudentes: ‘Dai-nos do vosso azeite, porque nossas lâmpadas se apagam’.</p> <p>⁹ As prudentes responderam: ‘De modo algum! Não haveria bastante para nós e para vós! Ide antes à casa dos fornecedores e comprai-o para vós’.</p> <p>¹⁰ Enquanto elas iam comprá-lo, o esposo chegou; as que estavam prontas entraram com ele na sala do festim nupcial, e a porta foi fechada.</p> <p>¹¹ Finalmente chegam por sua vez as outras virgens, e disseram: ‘Senhor, senhor, abre-nos!’</p> <p>¹² Mas ele respondeu: ‘Em verdade, eu vos declaro: não vos conheço’.</p> <p>¹³ Vigiai, pois, porque não sabeis nem o dia nem a hora.</p>	<p>⁸ As insensatas disseram às sábias: ‘Dai-nos do vosso azeite, pois as nossas lâmpadas estão apagadas’.</p> <p>⁹ As sábias responderam dizendo: <u>pode ser que</u> não seja suficiente para nós e para vós, mas, ide aos vendedores e comprai para vós.</p> <p>¹⁰ E quando elas foram comprar, veio o noivo, e aquelas que estavam prontas entraram com ele na sala do casamento e a porta foi fechada.</p> <p>¹¹ Por fim vieram também as outras virgens e disseram: nosso senhor! nosso senhor! Abre-nos!</p> <p>¹² Mas ele respondeu dizendo: <u>Amén</u>, eu vos digo, não vos conheço’.</p> <p>¹³ Então, fiquem vigiando, pois não conheceis esse dia e a hora.</p>
---	---

Versículo 1

A Peshitá apresenta uma lição interessante com a menção do noivo e da noiva: והלה החתן herratán vahaqalá. Essa lição aparece também em vários manuscritos em grego e outras línguas.⁸⁴ Ela está em contradição com várias hipóteses sobre os costumes matrimoniais da época. De fato, muitos estudiosos afirmam que o noivo era levado até a casa da noiva.

De toda maneira, vale observar que a Peshitá não menciona mais a noiva no decorrer do texto, deixando apenas o noivo como ator na narrativa: ‘como tardasse o noivo’, ‘eis o esposo’. Tudo acontece como se a noiva mencionada no início tivesse saído de cena.

Versículo 2

O texto da Peshitá utiliza o termo sábias / כמות rarramót para qualificar o grupo. O termo *pronimos* do grego significa ‘sensato’, ‘prudente’. Em alguns meshalim

⁸⁴ Cf. **THE GREEK NEW TESTAMENT**. 3ª ed. United Bible Society: London, 1983. A nota de rodapé do versículo 1 indica manuscritos que atestam dessa lição. São manuscritos em grego, latim, aramaico (a Peshitá, entre outros), armênio, georgiano.

rabínicos, encontramos a dupla ‘avisado / insensato’ expressa pelos seguintes termo: פיקר / טיפיש piqearr / tipêsh.⁸⁵ Esse termo פיקר - cuja raiz significa ‘abrir’, e por extensão ‘ter os olhos abertos’ é interessante pois permite ressonância forte com o ‘ver’, no sentido de compreender o que pode acontecer, i.e ‘prever’, como consequência de tal ou tal ação dos atores.

Nota-se que a Peshitá começa por falar das *sábias* e depois das *insensatas*. A ordem é inversa no texto grego.

Versículo 6

Trata-se de um grito / צעקה tse”aqá e não de uma voz que poderia ser entendida como bat qol / בת קול., essa voz que, na literatura bíblica e rabínica, vem dos céus e é considerada voz de Deus. Se tivéssemos a expressão bat qol, uma interpretação de teofania seria eventualmente possível. Não é o caso aqui.

Versículo 9

As traduções da TEB e da Peshitá apresentam uma diferença notável: ‘de modo algum’ versus ‘pode ser que’. Essa diferença pode ser explicitada a partir do original grego. O texto canônico comporta dois termos *ou mē* que indicam “a mais forte negação possível de um acontecimento futuro”⁸⁶. Existe porém uma variante com uma só negação que “representa uma afirmação cautelosa: talvez não seja suficiente”.⁸⁷ O texto da Peshitá é testemunha dessa última versão.

Versículo 12

A tradução da TEB ‘Em verdade’ reflete o termo hebraico אמן / amén, transliterado tal qual na versão grega do texto. A raiz indica que se trata de uma ‘confirmação’, de algo sobre o qual se pode apoiar, no qual se pode confiar.⁸⁸ O termo אמן do hebraico talmúdico pode ser traduzido por: *verdade!, que assim seja!*⁸⁹

⁸⁵ Por exemplo no ‘Mashal das vestes reais’ estudado na minha dissertação (Talmud da Babilônia, Shabat 152 b). O texto desse mashal se encontra no ponto 3.1.7 da presente tese. Ver também o verbete פיקר piqearr in: A DICTIONARY OF THE TARGUMIM, THE TALMUD BABLI AND YERUSHALMI, AND THE MIDRASHIC LITERATURE (compiled by JASTROW, Marcus). Jerusalem: Khorev, [1903]. פיקר significa ‘estar vendo’ em oposição a ‘ser cego’, e, por extensão ‘ser prudente’ em oposição a טיפיש.

⁸⁶ THE GREEK NEW TESTAMENT, sobre Mateus 25,9, p.212.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ BROWN, Lexicon, verbete אמן , p. 52.

⁸⁹ Cf. DICTIONARY OF THE TARGUMIM, Verbete אמן, p.77.

3.1.2 MODELO DE BASE

Quais são os principais atores desse mashal e quais as relações entre eles?

O noivo é a figura principal da narrativa. Sem sua vinda e presença, não teria trama sequer possível. Ele é o “soberano da ação”⁹⁰. Por isso, a hora da sua vinda depende exclusivamente dele, e não daqueles ou daquelas que vão ao seu encontro e estão à sua espera. A noiva não aparece na grande maioria dos manuscritos, como indicamos acima, na comparação do texto grego com a Peshitá. O mashal não menciona nem a família dos noivos, nem os convidados, nem fornece informação sequer sobre o evento que é o casamento. O leitor sabe apenas que houve um festim. Detalhes seriam supérfluos aos olhos do narrador que não visa a estética do mashal nem o seu valor informativo, mas sim a sua pertinência e eficácia enquanto estudo da Torá. Lembramos aqui a afirmação de David Flusser a respeito da parábola das dez virgens, afirmação essa válida para os outros meshalim: “Com respeito às parábolas, não se pode falar de realismo, mas apenas de um pseudorealismo, de uma escolha de temas, inspirada pelo estilo, a partir da vida real.”⁹¹

Notemos que a figura central que é o noivo, aquele que determina a ação, está ausente no decorrer de grande parte do texto, e aparece de fato apenas no versículo 11.

Outros atores nesse modelo de base são as dez virgens ou moças. O seguinte comentário explicita quem elas são e qual o seu papel:

Partenos, e virgem; aqui no sentido de moça (em idade de casar [...]); provavelmente se refere aqui a damas de honra da noiva [...], jovens amigas e acompanhantes da noiva; deve-se supor a seguinte situação (que não pode ser atestada em todos os detalhes e, em consequência, pode ser reconstruída em parte também de outro modo): juntamente com seus amigos vem o noivo da casa de seu pai e de sua mãe para a casa do pai e da mãe da noiva; lá o aguarda a noiva, rodeada de suas damas de honra, que devem ir ao encontro do noivo e acolhê-lo quando este se aproximar, mais precisamente – já que sua chegada é esperada após o cair da noite – com tochas (bastões compridos em cuja ponta eram afixadas mechas de pano embebidas em

⁹⁰ Cf. p. 180 do artigo de RIEDL, H.J. “Seid wachsam und bereit!” Das Gleichniss von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13) im Kontext rabbinischer Gleichnisse. In: **Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt**. Berlin: Lit Verlag, 2008, p. 175-190.

⁹¹ FLUSSER, Gleichnisse, p. 35.

óleo; de tempos em tempos as pontas carbonizadas tinham de ser cortadas e novamente embebidas com óleo”.⁹²

Notemos que o narrador apresenta logo, no versículo 2, as dez moças em dois grupos distintos: cinco prudentes e cinco insensatas. Essa “caracterização antitética”,⁹³ com dois qualificativos tão bem marcados, deve interpelar os ouvintes desde o início: com qual grupo identificar-nos-emos?

O noivo foi qualificado de figura central. No decorrer de um casamento, as damas de honra não deveriam ser mais do que figuras secundárias. Porém, nesse mashal, elas ocupam um lugar privilegiado. Os nove primeiros versículos estão focalizados quase exclusivamente nelas e em suas ações. O lugar central que elas ocupam na narrativa pode levar a questionar o modelo de base que indica o noivo como a figura central.

Outro elemento do modelo de base é o ‘grito’. Já apontamos acima não se tratar de uma voz celeste בַּת קוֹל bat qól, mas sim de um chamado, grito individual ou coletivo. Os falantes não são identificados. Esse grito soa como um convite e uma exortação, e quase como uma ordem: “Sái ...”

Por fim, notemos que os fornecedores de óleo, no versículo 9, cumprem apenas essa função. Não entram como atores ativos no modelo de base.

Esse modelo escolhido pelo narrador tem então como essenciais os seguintes elementos: a figura central do noivo e suas prerrogativas em quanto tal no desenrolar do casamento e as dez moças que devem cumprir uma tarefa nesse casamento. A presença delas no casamento se justifica por essa tarefa a elas confiada. É importante notar que essas moças *não foram contratadas* para tal. Se fosse o caso, a obrigação delas se revestiria de outro cunho. No mashal, podemos supor que elas foram escolhidas pela relação de estima e proximidade, talvez amizade, com a noiva (e o noivo).

3.1.3 O MASHAL COMO NARRATIVA

Essa parábola pode ser dividida em três partes facilmente identificáveis:

⁹² HAUBECK, Chave linguística, p. 211.

⁹³ Cf. MAIORDOMO, M. Klüge Mädchen kommen überall hin ... (Von den zehn Jungfrauen), In: ZIMMERMANN, R. **Kompendium der Gleichnisse Jesu**. 2ª ed, München: Gütersloher Verlagshaus, 2015, p.488-503.

A primeira é a exposição do tema, do versículo 1 a 5, com a preparação da recepção do noivo. O triângulo dos atores está colocado em cena: o noivo esperado, por um lado, um grupo de cinco moças prudentes e outro de cinco moças imprudentes, por outro lado. O atraso do noivo é o elemento imprescindível para permitir a continuação e progressão da intriga.

A segunda cena, do versículo 6 ao 9, apresenta a dramatização da intriga, quando um grupo percebe que não tem óleo suficiente e enfrenta a recusa do outro grupo em partilhá-lo. Essa crise parece ter uma solução com a proposta da compra de óleo na casa de fornecedores.

A terceira e última cena começa exatamente nesse ponto; “enquanto elas iam comprá-lo, o esposo chegou”. Essa cena apresenta, do ponto de vista da análise literária, o desfecho do drama: a porta da sala do banquete se fecha. Não se tem mais nada a fazer. O grupo das cinco moças imprudentes experimenta então o ápice do drama para elas. Diz o noivo: “eu não vos conheço”.

A relação entre as três partes pode também ser considerada a partir do noivo. Ele é, num primeiro momento, a personagem esperada, que vai chegar; passa a ser, depois, aquele que está chegando, e finalmente aquele que chegou, com as consequências decorrentes dessa chegada.

Outra perspectiva possível se dá a partir do grupo das cinco moças imprudentes. Na primeira cena, elas cometem um erro (‘não tinham levado azeite [em frasco]’).

A segunda cena o revela. A terceira mostra as consequências desse erro.

A intriga desse mashal está baseada num elemento-chave: o atraso do noivo. Vale fazer as seguintes perguntas a fim de entender a relação entre os elementos da intriga:

- esse atraso é devido ao acaso, ou seria intencional? E não poderia ter sido aproveitado para fazer uma reserva de azeite?
- será que a reserva de azeite faz com que fosse permitido às moças prudentes dormirem, mas não às outras?

Outro elemento suscita uma interrogação: a chegada do noivo e suas consequências. Essa chegada deveria ser motivo de alegria. Afinal, todos estão aqui em função e em prol dessa chegada que marcará o início da festa. Porém, o noivo parece ser esperado com um certo receio. O decorrer da narrativa confirma aliás que esse receio era fundamentado. A chegada – com atraso - do noivo não foi trágica apenas para um grupo, aquele das moças prudentes.

3.1.4 O MASHAL E O NIMSHAL

Nessa parábola, a relação mashal / nimshal, i.e. a relação entre a chegada do noivo para o casamento e o reino dos céus, torna-se possível graças à metáfora do noivo (ou do esposo) como Deus (ou seu Messias). Essa metáfora e essa imagem sustentam a reflexão rabínica. Elas estão presentes nas Escrituras. Vejamos por exemplo Oséias 2, 18.21-22:

Acontecerá naquele dia – oráculo do Senhor – que tu me chamarás “meu marido” e já não me chamará ‘meu báal, meu dono’ [...] Eu noivarei contigo para sempre. Eu noivarei contigo, pela justiça e pelo direito, pelo amor e pela ternura. Eu noivarei contigo pela fidelidade e tu conhecerás o Senhor.

Ou ainda, em Isaías 54, 5-7:

Pois aquele que te fez é teu esposo: o Senhor de todo poder é seu nome; o Santo de Israel, é ele que te resgata, ele se chamo o Deus de toda a terra. Pois, como uma mulher abandonada e cujo espírito está acabrunhado, o Senhor te chamou de volta: a mulher dos jovens anos, verdadeiramente seria ela rejeitada?”, disse o teu Deus. Por um breve instante, eu te havia abandonado, mas sem trégua de ternura, vou te congregar.

Essa metáfora continua a ser utilizada na literatura rabínica. Temos na Merrilta de Rabi Ishmael⁹⁴ o seguinte comentário sobre o versículo “Moisés fez sair todo o povo ao encontro de Deus fora do acampamento” (Ex 19,17):

Rabi Yossi Yehuda⁹⁵ disse, interpretando: ‘O Senhor veio do Sinai (Dt 33,2). Não leia assim; mas leia: ‘O Senhor veio ao Sinai a fim de dar a Torá a Israel’. E eu não interpreto assim, senão: ‘O Senhor veio do Sinai a fim de receber Israel, como o noivo que vai ao encontro da noiva.’⁹⁶

⁹⁴ A Merrilta de Rabi Yshmael é uma coletânea de midrashim sobre o livro do Êxodo.

⁹⁵ Por volta de 150 da e.c. Cf. STRACK, H.L., BILLERBECK P. **Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash**. Munchen: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1956. 4 v. Vol I, p. 969.

⁹⁶ **MEKILTA de-Rabbi Ishmael** (traduzido por Jacob Z. LAUTERBACH). Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1961. 3 v. Vol II, p.219.

אמר רבי יוסי יהודה היה דורש יהוה מסיני בא אל תקרא כן אלא יהוה לסיני בא ליתן תורה לישראל ואני איני אומר כן אלא יהוה מסיני בא לקבל את ישראל כחתן זה שהוא יוצא לקראת כלה.
O comentário rabínico se interroga sobre a preposição de procedência ‘de’ no versículo de Dt 33,2, pois todo o movimento de Deus está em direção ao Sinai no texto do Êxodo. A primeira interpretação entende o ‘de’ como um ‘ao rumo de’: veio ao Sinai, a fim de harmonizar os dois versículos. Rabi Yossi discorda com essa opinião e propõe uma interpretação que junta a preposição ‘de’ com o movimento rumo à noiva / Israel: o noivo sai ao encontro de. Desta forma, ele também harmoniza os dois versículos.

Esse ensino de Rabi Yossi mostra um movimento do noivo rumo à noiva, ideia que o texto do Novo Testamento ilustra também. De fato, após ter sido recebido pelas *damas de honra*, o noivo caminha até a sala do banquete, onde, supostamente, a noiva o espera. O ensino de Rabi Yossi está baseado na metáfora noivo-noiva / Deus-Israel, o que mostra que essa imagem faz parte integrante dos recursos literários do mundo de Hazal da época.

Segundo os pesquisadores, a metáfora do noivo / esposo para designar o Messias e sua chegada pertence à literatura rabínica posterior.⁹⁷ Os pesquisadores se baseiam evidentemente nas narrativas a partir do momento em que foram postas por escrito. Porém, podemos considerar que essa metáfora estava presente e utilizada nos debates rabínicos bem antes da fixação por escrito das coletâneas rabínicas. Nesse sentido, os próprios evangelhos, cuja redação remonta à segunda parte do primeiro século da era comum⁹⁸, podem ser considerados testemunhas para o mundo rabínico da utilização dessa metáfora para designar o messias. Temos assim em Mt 9,14-15:

Então os discípulos de João o abordam e lhe dizem: 'Por que, enquanto nós e os fariseus jejuamos, os teus discípulos não jejuam?' Jesus lhe disse: 'Podem os convidados às núpcias estar de luto enquanto está com eles o esposo? Mas virão dias em que o esposo lhes será tirado, e então jejuarão.'

Esses versículos, assim como as passagens paralelas em Mc 2,18-22 e Lc 5,33-39 não designam expressamente o noivo como o messias. Porém, não podemos descartar essa possibilidade, sabendo que os redatores finais dos evangelhos consideraram Jesus como o messias esperado. Nesse sentido, pode-se ainda citar a passagem do evangelista João 'As bodas de Cana', com a figura do noivo aplicada à pessoa de Jesus (João 2,1-12). Esses versículos seriam então testemunhas da passagem progressiva da metáfora do noivo / esposo como sendo o Deus de Israel para designar posteriormente a figura do messias.

Na literatura rabínica encontram-se várias passagens com a figura do messias comparada a um noivo, e isso, em vários contextos. Pode se tratar da reconstrução do Templo, que aconteceria com a vinda de uma figura messiânica semelhante àquela do rei Salomão, que o fez edificar.⁹⁹ Pode se tratar

⁹⁷ Cf. MAIORDOMO, Klüge Mädchen, p. 494.

⁹⁸ Entre 75 e 110 aproximadamente.

⁹⁹ Cf. THE MISHNA, Seder Mo"ed. Tratado Taanit. Cap.4, mishná 8: "Disse Raban Shimon ben Gamliel: [...] "Filhas de Sião, saí para admirar o rei Salomão com a coroa com que a sua mãe o

igualmente da figura do sumo-sacerdote revestido dos atributos de um messias-noivo.

O ponto essencial aqui é constatar que a imagem do noivo faz parte do repertório à disposição dos comentadores para designar a vinda do reino dos céus ou do messias. Nesse sentido, a narrativa da parábola evangélica e as narrativas e comentários de Hazal têm um parentesco literário óbvio: ambas bebem duma fonte comum.

A metáfora ‘reino dos céus / casamento – banquete – chegada do noivo’ é a base principal sobre a qual é elaborado esse mashal. Fraenkel insiste porém sobre a necessidade de estabelecer as correspondências entre mashal e nimshal. Ele afirma que o primeiro foi construído em função do segundo, considerando que cada detalhe da narrativa tem a sua importância e correspondência.

Porém, notamos acima uma diferença entre o mashal dos evangelhos e o mashal de Hazal: em muitas das vezes, os narradores dos evangelhos optaram por um nimshal reduzido a uma expressão breve, sem desenvolvê-lo. Esse fato torna a busca de correspondências mashal / nimshal bastante aleatória e conjectural. No caso do mashal das dez virgens, o nimshal é constituído apenas pela introdução à parábola: “o Reino dos céus será semelhante a”. Devemos perguntarmos também se o último versículo: “Vigiai, pois, porque não sabeis nem o dia nem a hora” pertence ao nimshal.

Mashal	Nimshal
Festa e banquete de casamento	Reino dos céus
Noivo	Personagem (entendido muitas vezes como o messias) cuja chegada indica o irromper do reino dos céus
10 virgens	O povo / as pessoas à espera do reino dos céus
5 virgens prudentes	Pessoas que se preparam para o reino dos céus

coroa no dia de seu casamento: no dia em que ele é todo alegria” (Ct 3,11). ‘No dia de seu casamento’, é o dom da Torá; ‘no dia em que é todo alegria’, é a construção do Templo. Que seja reconstruído logo nos nossos dias. Amén.”

5 virgens insensatas	Pessoas que sabem do reino dos céus, porém não se preparam
Óleo	Estar preparado e pronto
Porta fechada	Impossibilidade de entrar no reino dos céus
Nenhuma das 10 moças sabia da hora de chegada do noivo. Porém nenhuma conseguiu 'vigiar'.	"Vigiai, pois, porque não sabeis nem o dia nem a hora" (versículo 13)

Notemos em primeiro lugar a formulação extremamente concisa do primeiro versículo: "Então, o Reino dos céus será semelhante a dez virgens que tomaram etc". Não deve ser entendido ipsíssima verba mas sim como "com respeito (à entrada) no reino dos céus", será semelhante a dez virgens etc. A concisão da formulação pode ser considerada um traço de oralidade, sendo o mashal originalmente ensinado e transmitido no quadro da pregação oral. Outra explicação possível seria ver nessa concisão uma fórmula que se tornou habitual ao falar do reino dos céus em parábolas. Isso apontaria então para o trabalho de elaboração do mashal a partir de fórmulas literárias preestabelecidas.

O versículo 13 pode testemunhar do trabalho do redator final com relação à parábola supostamente original. De fato, se considerado como parte do nimshal, ele deveria permitir uma correspondência com o mashal. Porém, nota-se que um elemento contradiz essa relação: é dito que se deve 'vigiar'. Mas nenhuma moça conseguiu 'vigiar': "Como tardasse o esposo, todas elas sentiram sono e adormeceram." (vers. 5). O vigiar não aparece então como condição *sine qua non* na narrativa do mashal. Muitos exegetas veem nesse versículo um acréscimo à parábola original: ele "não pertence à narrativa como tal, mas sim ao seu liame com o contexto".¹⁰⁰ De fato, o capítulo anterior à parábola está centrado sobre as tribulações futuras (destruição do Templo), a vinda do "Filho do Homem", a chegada deste *día*, cujo irromper é desconhecido. Daí a exortação: "Vigiai, pois não sabeis o dia em que vosso senhor virá" (Mt 24,42). Inserindo essa parábola nesse contexto, o escritor do evangelho teria

¹⁰⁰ PUIG I TÀRRECH, A. La parabole des dix vierges (Mt 25,1-13). Roma: Rome Biblical Institute, 1983, p.31.

acrescentado essa exortação final do vigiar, mesmo que essa não permitisse uma correspondência perfeita com a narrativa.

Essa contradição seria de cunho redacional. Porém, outras pertencem à elaboração mesma da parábola e participam da sua essência, como narrativa ‘impertinente’.

3.1.5 ELEMENTOS EXTRAVAGANTES E DESVELAMENTOS

Vários elementos desse mashal têm traços ilógicos e extravagantes com relação ao quadro normal esperado no modelo de base escolhido pelo narrador. Esses elementos constituem o ‘coração’ da parábola pois favorecem uma interpretação que vai além do corriqueiro, abrindo outros caminhos interpretativos, tornando-se assim num mashal hermenêutico, segundo a visão de Fraenkel.

O atraso descomedido do noivo para a sua festa de casamento suscita evidentemente uma interrogação. O modelo de base escolhido, a festa de casamento, supõe uma data fixada com antecedência, preparativos, presença de convidados. Para reforçar essa extravagância, o narrador insiste que a chegada do noivo se dá no meio da noite. Ele indica também que a festa não foi postergada. Ela acontece mesmo nesse horário, como se não pudesse esperar mais algumas horas: a festa há de acontecer agora mesmo. I.e., passando para o nimshal, o irromper do reino dos céus pode sofrer ‘atraso’, mas quando vier, terá um caráter imperativo.

O sono das dez moças não é extraordinário em si, mas contradiz o versículo 13, como vimos anteriormente, sendo esse versículo provavelmente um acréscimo redacional. Porém, nota-se que o sono, no decorrer da narrativa, não é então considerado como um descuido. Tanto as prudentes quanto as insensatas dormiram.

Um elemento suscita uma interrogação: as prudentes não aceitam partilhar o óleo, alegando: “Não haveria bastante para nós e para vós!” (vers.9). O óleo parece então ser um elemento essencial. A ida aos fornecedores parece resolver o problema (a narrativa não questiona o fato deles estarem abertos no meio da noite). Notemos que as cinco moças insensatas vão aos fornecedores, e não uma só. O óleo não é apenas não partilhável (entre as moças prudentes e as imprudentes), ele é também não entregável, parece dizer o mashal. Ele é

altamente pessoal. Além disso, ele que parecia o elemento essencial, perde o seu valor quando as moças chegam – sem ter cumprido a sua função e atrasadas - à festa.

Outro elemento extravagante é a ‘porta fechada’ da sala do banquete e a resposta extremamente dura do noivo: “não vos conheço”. Afinal, o atraso das moças para chegar à festa não é devido ao seu próprio atraso? Que festa é essa com a porta fechada e a exclusão daquelas que não puderam cumprir o seu papel devido ao atraso inexplicável do noivo? A festa se torna um drama para um grupo inteiro.

Me parece que o mashal apresenta uma inversão dos papéis. Assinalei anteriormente que as moças, cujo papel é secundário numa festa de casamento, tornam-se o foco da narrativa. Nessa perspectiva acontece outra inversão mais sutil. Toda a festa depende da chegada do noivo. Porém, as insensatas parecem ter determinado o tempo da sua vinda. Parece paradoxal de início. Mas o mashal permite essa leitura. De fato, elas não levaram azeite de reserva, considerando assim – intencionalmente ou não - que o noivo deveria chegar durante o tempo disponível do seu azeite. Elas determinam com sua escolha a chegada do noivo, i.e. a chegada do reino dos céus.

Essa interpretação permite explicar porque o óleo não é partilhável. De fato, não se trata do óleo em si, mas sim numa atitude e postura com relação ao casamento / reino dos céus: o não decidir quando isso acontecerá. Essa postura é altamente pessoal, não é um óleo que se partilha. E o óleo em si perde da sua importância. O sono mesmo é ‘permitido’, como aconteceu também para as cinco sensatas. Elas são sensatas porque tomaram a decisão de sempre estar preparadas para um reino dos céus sobre o qual elas não têm sequer domínio. O noivo / reino dos céus permanecem no centro, não mais elas.

Ao contrário, as insensatas “moldaram” por assim dizer o noivo / casamento / reino dos céus segundo o seu entendimento e fixaram-lhe as suas regras. Pode-se perscrutar aqui a expressão ‘ir ao encontro do noivo’. Não teria também aqui uma sutil inversão dos papéis? As insensatas vão ao encontro do noivo, ou ele deveria vir ao encontro delas, segundo o tempo por elas decidido? Entende-se então a resposta categórica do noivo quando elas se apresentam à sala do banquete: “Não vos conheço”. Aqui também pode-se inverter a formulação. As insensatas não conheceram o noivo, ou quiseram determiná-lo. Por isso, esse

só pode lhes retrucar: “Não vos conheço”. E a porta do banquete / reino dos céus permanecerá fechada. As próprias moças insensatas se puseram fora do festim.

3.1.6 INTERPRETAÇÃO DA PARÁBOLA NA PERSPECTIVA DO EVANGELISTA

Lembremos que Fraenkel considera as parábolas como “criações literárias, breves mas completas, portadoras de um assunto literário e humano completo”¹⁰¹. Por isso, optamos por analisar essa parábola como uma unidade em si, determinando o seu modelo de base e analisando a trama da narrativa. Na seguinte etapa, alargamos a análise para considerarmos as correspondências entre mashal e nimshal, e os aspectos extravagantes contidos no mashal que apontam para desvelamentos, sendo esses o cerne da parábola rabínica.

Porém, a parábola foi inserida dentro de uma composição mais abrangente, seja o capítulo que a precede imediatamente, ou ainda o evangelho de Mateus como um todo. Vimos que o versículo 13 foi provavelmente acrescentado pelo redator, devido à temática do ‘vigiar’ desenvolvida nos versículos anteriores. Esse versículo cria então uma ligação entre a parábola e as demais narrativas, mesmo ao risco de provocar uma incoerência com a própria parábola na qual ninguém consegue ‘vigiar’. Mas, a parábola foi relida e reinterpretada em função da intenção redacional do autor do evangelho.

Da mesma forma, esse redator reutiliza o material disponível em função de vários elementos e fatores:

- as suas próprias crenças e das crenças dos seus destinatários: eles professam que Jesus é o messias esperado
- as suas esperanças: eles esperam pela volta iminente – embora atrasada – do messias - é a parousia
- a situação religiosa da época: o cisma foi consumado entre a comunidade cristã primitiva e o judaísmo rabínico farisaico
- a releitura da história e das Escrituras à luz da teologia que a comunidade cristã primitiva elabora.

¹⁰¹ Cf o nº 3 dos passos metodológicos: “o mashal como narrativa”.

Conseqüentemente, o nimshal sofre modificações importantes como mostram as correspondências mashal – nimshal a seguir, na perspectiva do evangelista e da comunidade cristã primitiva desta vez:

Mashal	Nimshal
Festa e banquete de casamento	Reino dos céus que será instaurado pela parousia
Noivo	Jesus como messias
10 virgens	A comunidade cristã
5 virgens prudentes	Os membros da comunidade preparados para a volta do messias
5 virgens insensatas	Os membros da comunidade que não estão preparados para a volta do messias
Sono	A morte?
O grito	A ressurreição dos mortos?
Óleo	Estar preparado e pronto
Porta fechada	O julgamento que condena a não entrar no reino
Nenhuma das 10 moças sabia da hora de chegada do noivo. Porém nenhuma conseguiu ‘vigiar’.	“Vigiai, pois, porque não sabeis nem o dia nem a hora” (versículo 13): A parusia pode ser iminente

O grupo das 10 moças dividido em dois grupos antitéticos poderia ser interpretado diferentemente. De fato, após o cisma judaico-cristão faz-se necessário afirmar a veracidade da nova fé professada. Nessa perspectiva, o grupo das 10 moças poderia representar os crentes em geral, mas a distinção entre as prudentes e as insensatas remeteria ao reconhecimento de Jesus como noivo/messias.

Essa questão da leitura da parábola na perspectiva do evangelista será completada no capítulo seguinte, ponto 4.2.2: ‘parábola hermenêutica com traços alegóricos’.

2.7 RESSONÂNCIAS COM UM MASHAL DO TALMUD DA BABILÔNIA

Muitos estudiosos citam um mashal do Talmud da Babilônia, tratado Shabat 61b, como paralelo à parábola das 10 virgens. Trazendo esse mashal agora, nossa

intenção é ver quais correspondências e diferenças podem ser notadas, sempre seguindo o método de análise de Fraenkel. Assim, esperamos evidenciar pouco a pouco a aplicabilidade desse método para os evangelhos.

Esse texto foi apresentado na dissertação de mestrado, sob o título “Mashal das vestes reais”. Retomarei aqui sucintamente alguns pontos da dissertação, porém na perspectiva das parábolas evangélicas.

Eis a seguir o texto do mashal

Os nossos mestres ensinaram: “O sopro volta a Deus que o deu” (Qohelet 12,7).

Devolve-o a ele como ele o deu a ti: ele o deu a ti puro, devolve-o a ele puro.

Parábola de um rei humano que distribuiu vestes reais aos seus servos. Aqueles dentre eles que eram sensatos as dobraram e as colocaram em um cofre.

Aqueles dentre eles que eram insensatos as vestiram para ir ao trabalho.

Algum tempo depois, o rei pediu as suas vestes.

Os sensatos as devolveram a ele impecáveis.

Os insensatos as devolveram a ele completamente sujas.

O rei se alegrou com os sensatos e se encolerizou vendo os insensatos. A respeito dos sensatos,

ele disse: que minhas vestes sejam colocadas no tesouro e que estes possam ir para suas casas em paz.

A respeito dos insensatos ele disse: que minhas vestes sejam entregues aos lavadeiros e que esses sejam jogados na prisão.

Assim o Santo-Bendito-Seja-Ele disse a respeito do corpo dos justos:

“Mas virá a paz, e estarão em repouso, em seus leitos” (Is 57,2) e a respeito de sua alma, a Escritura diz:

“Mas a vida de meu senhor permanecerá guardada no bernal dos vivos junto do Senhor, teu Deus” (1Sm 25,29).

Mas a respeito do corpo dos maus, a Escritura diz:

“Mas para os maus não há paz, diz o Senhor” (Is 48,22),

e a respeito de sua alma:

“A vida de teus inimigos, o Senhor a arremessará para longe, da cavidade de sua funda” (1Sm 25,29).

Esse trecho segue uma estrutura em quatro etapas, esquema ‘ideal’ por assim dizer:

- ✓ um versículo bíblico é citado. Poderia ser também o ensinamento de um sábio ou uma regra de halarrá¹⁰²
- ✓ um comentário sobre o assunto anterior, chamado de ‘derashá’ (da raiz D.R.SH = ‘procurar’, e por extensão ‘interpretar’). Esse comentário, mesmo que muito breve, constitui em si um ensinamento dos sábios (“Nossos mestre ensinaram”)

¹⁰² A Halarrá הלכה sendo o conjunto de debates e prescrições para a prática dos mandamentos.

- ✓ o mashal em si que começa pela palavra: 'Parábola' e termina por 'jogados na prisão'.
- ✓ o nimshal, introduzido pela fórmula 'Assim o Santo-Bendito-Seja-Ele disse', até o final do trecho.

Convém aqui introduzir uma primeira constatação sobre as diferenças entre os meshalim de Hazal e aqueles dos evangelhos. A parábola de Matheus não responde a esse esquema: ela não tem a função de exegese de um versículo bíblico específico, nem a ilustração de uma *derashá* sobre o mesmo. Esse fato será objeto de mais indagações no capítulo 3 desse estudo.

Modelo de base e narrativa

Vários elementos do modelo de base apresentam uma grande similitude.

- De um lado, um noivo, do outro um rei. O fato deles serem soberanos da ação caracteriza ambos.
- Dois grupos antitéticos aparecem, qualificados com os mesmos adjetivos: sensato-sábio / insensato-tolo
- Notemos que todos têm uma função e uma tarefa a cumprir: acompanhar o noivo, e, para os servos: trabalhar. A mashal de Hazal deixa entender que os sensatos continuaram o seu trabalho habitual após ter dobrado a veste real no cofre de sua casa. Houve como uma suspensão (provisória?) da sua condição de servo, pelo simples fato deles terem recebido uma veste real e tê-la guardado em casa (mesmo que isso não apareça na vida quotidiana).
- O festim aparece no primeiro caso e a ida para as suas casas "em paz" no segundo. Podemos imaginar uma variante ao mashal de Hazal: o rei convidaria aqueles que estão com vestes limpas a participarem de um festim no seu palácio. Se tal variante existisse, ela não destoaria em nada a estrutura e intenção da parábola.
- a trama narrativa exige uma espera em ambos os casos: "como o noivo tardasse" e "algum tempo depois". A crise, característica da narrativa dramática, é desencadeada da mesma maneira: pela chegada do noivo e pela chamada do rei, pedindo as suas vestes.

A diferença essencial entre as duas parábolas está, ao que parece, na complexidade maior da situação dos servos no mashal rabínico, complexidade essa que o elemento extravagante expressa muito bem: o rei distribui vestes

reais, porém nada diz sobre o que virá. A autonomia dos servos é total, ao passo que o papel das dez damas de honra era de antemão bem definido.

A comparação entre os dois meshalim leva a concluir, porém, que os elementos iguais ou similares são utilizados nos dois casos, oriundos de um fundo comum, e permitem a composição de narrativas diversas, modeladas pelos autores em função das suas perspectivas religiosas e dos ouvintes destinatários da sua mensagem.

3.2 PARÁBOLA DOS TALENTOS (Mt 25,14-30)

A parábola dos Talentos vem imediatamente após a parábola das dez Virgens no evangelho de Mateus. Ela tem uma versão paralela em Lucas 19,12-27.

3.2.1 COMPARAÇÃO DO TEXTO CANÔNICO COM A PESHITÁ

Tradução da TEB	Texto da Peshitá
<p>¹⁴ De fato, é como com um homem que, ao partir em viagem, chamou os seus servos e lhes confiou seus bens.</p>	<p>¹⁴ <u>Como</u> um homem que saiu de viagem e chamou os seus <u>servos</u> e lhe <u>entregou</u> os seus bens.</p>
<p>¹⁵ A um entregou cinco talentos, a outro dois, a outro um só, a cada um de acordo com suas capacidades; depois, partiu.</p>	<p>¹⁵ A um deu cinco <u>talentos</u>, a outro dois, a outro, um, cada homem [lit.: <u>homem homem</u>] segundo a sua capacidade, e ele viajou <u>imediatamente</u>.</p>
<p>Sem demora,</p>	
<p>¹⁶ aquele que recebera os cinco talentos foi fazê-los render, e ganhou outros cinco.</p>	<p>¹⁶ Aquele que <u>pegou</u> cinco talentos fez negócio com eles e ganhou outros cinco.</p>
<p>¹⁷ Da mesma sorte, o dos dois talentos ganhou mais dois.</p>	<p>¹⁷ E assim também aquele de dois talentos ganhou em negócio outros dois.</p>
<p>¹⁸ Mas aquele que só recebeu um, foi cavar um buraco na terra e escondeu nele o dinheiro do seu senhor.</p>	<p>¹⁸ Mas aquele que <u>pegou</u> um se foi e cavou um buraco na terra, e escondeu o dinheiro do seu senhor.</p>
<p>¹⁹ Muito tempo depois, chegou o senhor daqueles servos e ajustou contas com eles.</p>	<p>¹⁹ Após muito tempo veio o senhor daqueles servos e ajustou as contas com eles.</p>
<p>²⁰ Aquele que recebera os cinco talentos adiantou-se e apresentou mais cinco, dizendo: Senhor, confiaste-me cinco talentos; eis mais cinco talentos que eu ganhei.</p>	<p>²⁰ Se aproximou aquele que tomou cinco talentos e trouxe outros cinco e disse: senhor, <u>me deste</u> cinco talentos, eis outros cinco que eu ganhei.</p>
<p>²¹ Seu senhor lhe disse: Está bem, servo bom e fiel, foste fiel em pouca coisa, eu te constituirei sobre muito; vem alegrar-te com teu senhor.</p>	<p>²¹ O seu senhor lhe disse: está bem, servo bom e <u>fiel</u>, foste fiel a respeito de pouca coisa, eu te encarregarei de muito, entre na alegria do teu senhor.</p>
<p>²² O dos dois talentos adiantou-se por sua vez e disse: Senhor, confiaste-me dois talentos; eis mais dois talentos que eu ganhei.</p>	<p>²² Se aproximou aquele de dois talentos e disse: senhor, <u>me deste</u> dois talentos, eis outros dois que eu ganhei.</p>
<p>²³ Seu senhor lhe disse: Está bem, servo bom e fiel, foste fiel em pouca coisa, eu te constituirei sobre muito; vem alegrar-te com teu senhor.</p>	<p>²³ O seu senhor lhe disse: está bem, servo bom e <u>fiel</u>, foste fiel a respeito de pouca coisa, eu te encarregarei de muito, entre na alegria do teu senhor.</p>
<p>²⁴ Adiantando-se, por sua vez, aquele que recebera um só talento,</p>	<p>²⁴ Se aproximou aquele que pegou um talento e disse: senhor, te conheço como</p>

<p>disse: Senhor, eu sabia que és homem rigoroso. Colhes onde não semeaste, ajunta o que não espalhaste.</p> <p>²⁵ Amedrontado fui esconder o teu talento na terra: ei-lo, aqui tens o que é teu.</p> <p>²⁶ Mas seu senhor lhe respondeu: Servo mau e preguiçoso! Sabias que eu colho onde não semei, e ajunto onde não espalhei.</p> <p>²⁷ Por isso devias ter confiado o meu dinheiro aos banqueiros: à minha volta, eu teria recuperado o que é meu com juros.</p> <p>²⁸ Tirai-lhe, pois, o seu talento e dai-o àquele que tem os dez talentos.</p> <p>²⁹ Pois a todo homem que tem será dado, e estará na superabundância; mas aquele que não tem, mesmo o que tem lhe será tirado.</p> <p>³⁰ Quanto a este servo imprestável, lançai-o nas trevas exteriores: lá haverá choro e ranger de dentes.</p>	<p>um homem duro; colhes onde não semeaste, juntas onde não espalhaste.</p> <p>²⁵ E eu <u>tive medo</u>, e fui esconder o teu talento na terra. Eis para ti o que é teu.</p> <p>²⁶ O seu senhor lhe respondeu dizendo: servo mau e preguiçoso! Sabias que eu colho onde não semeie, e junto onde não espalhei.</p> <p>²⁷ Deverias ter confiado o meu dinheiro ao banqueiro, e ao chegar, eu teria o que é meu com juros.</p> <p>²⁸ Então, tomai dele o talento e dai-o àquele que tem dez talentos.</p> <p>²⁹ Pois a quem tem, será dado e acrescentado, mas a quem não tem, também o que tem será tirado.</p> <p>³⁰ E esse servo <u>inativo</u>, coloquem-no fora nas trevas exteriores, lá onde haverá choro e ranger de dentes.</p>
--	--

Versículo 14

Observemos que a Peshitá tem uma formulação mais concisa do que o texto canônico. Nesse último, o texto começa com “assim como”, “de fato, é como”. A retroversão para o hebraico poderia ser כִּי כִּי ki kmô como propõe Frantz Delitzsch na sua tradução¹⁰³. A lição da Peshitá apresenta apenas uma palavra: כִּי kmô. Com essa formulação, a relação com o versículo anterior “Vigiai, pois não sabeis nem o dia nem a hora” (v. 13), ou com a parábola anterior como um todo, aparece mais tênue.

A palavra עֶבֶד “êved apresenta de imediato um leque de significados dentro do contexto socio-religioso de Israel. A campo semântico da raiz e seus derivados diz tanto à realidade laboral e econômica quanto à realidade religiosa: עֲבוּדָה “avodá é o trabalho, mas também o culto dado à divindade; לַעֲבוֹד la”avód tanto trabalhar quanto cultuar; עֶבֶד “êved é o servo-escravo, e o servo de Deus. As possibilidades interpretativas estão mais abertas, devido a essa polissemia da raiz, em aramaico e em hebraico.

¹⁰³ DELITZSCH, F. **Sefer Torá Nevi'im ve Ketuvim im haBrit harradashá** (livro do Pentateuco, dos Profetas e dos Escritos, com o Novo Testamento). Tulsa: Oral Roberts, 1957. (heb)

Da mesma forma, o verbo מָסַר *massár* tem um significado na vida corriqueira: entregar. Porém, tem também significado religioso, pois é o termo utilizado para o dom, a “entrega” da Torá a Israel, e para a transmissão oral dessa mesma Torá.¹⁰⁴

Versículo 15

A palavra grega da versão canônica *tálanon* aparece com o seu correspondente aramaico/hebraico: כִּיכָר *kikár*, equivalente a 6000 dinar.¹⁰⁵ Um denário sendo “algo como o salário de um dia de trabalho de um trabalhador”.¹⁰⁶

Notemos o aramaísmo / hebraísmo para render a expressão ‘cada um’ do texto grego: repete-se a palavra *homem*: אִישׁ אִישׁ *‘ish ‘ish*.

Observa-se que a edição da Peshitá consultada considera o advérbio ‘imediatamente’ como se referindo à viagem: ‘ele viajou imediatamente’. A ausência de pontuação nos textos originais permite também entender que o advérbio se refere à ação seguinte: ‘Imediatamente, o servo etc’, opção essa que aparece na tradução do texto grego.

Versículo 16

O verbo *receber* os talentos é expresso pelo termo *tomar* לָקַח *laqárr* na Peshitá (versículos 16.18.20.24). Não há dúvida porém da entrega feita por vontade do senhor. Não são os servos que tomaram por iniciativa própria esses talentos. Tanto o verbo מָסַר *massár* do versículo 14, quanto o verbo נתת לי *natáta li* / tu me deste (v. 21-22), impedem qualquer ambiguidade a respeito.

Versículos 21 e 23

O termo ‘fiel’ para qualificar os dois primeiros servos é נֶ'עֵמָן *ne'emán*, cuja raiz é אָמַן (confirmar, ser firme, verídico, confiar)¹⁰⁷. A palavra אֱמוּנָה *‘emuná*, derivada dessa raiz, agrega a esses sentidos, a partir do hebraico da literatura rabínica, o sentido de ‘fé’.¹⁰⁸ Essa conotação pode reforçar a riqueza interpretativa apontada acima a respeito do termo עֶבֶד “êved servo, que toca tanto a esfera social quanto a religiosa.

¹⁰⁴ Cf THE MISHNA, Seder Nezikin. Tratado Avot, cap 1, mishná 1: מִשֶׁה קִיבֵל תּוֹרָה מִסִּינֵי וּמִטָּרָה לִיהוֹשֻׁעַ, וִיהוֹשֻׁעַ לְזַקְנִים, וְזַקְנִים לְנִבְיָאִים, וְנִבְיָאִים מִטָּרָה לְאַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוּלָה."

"Moisés recebeu a Torá do Sinai e a transmitiu a Josué, e Josué aos anciãos, e os anciãos aos profetas, e os profetas a transmitiram aos homens da Grande Assembléia".

¹⁰⁵ STEINSALTZ (org) **LE TALMUD, TALMUD BAVLI**, Guide et lexiques. Paris: Ramsay, 1995, p 264.

¹⁰⁶ HAUBECK, Chave linguística, verbete Tálanton, p. 213.

¹⁰⁷ BROWN, Lexicon. Verbetes com raiz אָמַן.

¹⁰⁸ A DICTIONARY OF THE TARGUMIM, verbete אֱמוּנָה.

Versículo 25

O verbo utilizado aqui é פחד parrád ter medo (raiz דחל d.r.l. em aramaico). Outra raiz expressa também o medo: ירא y.r.', mas com a possível conotação de reverência. O verbo escolhido pelo autor da Peshitá não deixa ambiguidade quanto à natureza do medo do terceiro servo: não se trata de uma atitude de reverência para com o seu senhor, mas de um medo-pavor.

Versículo 30

A lição da peshitá permite uma conotação ligeiramente diferente do texto grego. Esse comporta a palavra 'inútil', 'imprestável', enquanto o hebraico / aramaico utiliza a raiz בטל b.t.l. que aponta a não-ação: בטל batlán inativo. Essa diferença poderia - talvez – enriquecer as interpretações quanto à atitude do terceiro servo.¹⁰⁹

3.2.2 MODELO DE BASE

O modelo de base dessa parábola é muito conhecido: um homem e seus servos. A variante com o rei e seus servos é ainda mais utilizada. O paralelo no texto de Lc atesta uma variante intermediária a esses dois modelos: “Um homem de alta estirpe viajou para uma região longínqua afim de se fazer investir como rei” (Lc 19,12).

A relação entre as personagens obedece a regras claras: cabe aos servos obedecer. O proprietário, quanto a ele, tem o direito de mandar neles, de julgar suas ações (“servo mau”, v. 26), tomar decisões a seu respeito (Tirai-lhe pois o seu talento... v.28), e condená-lo (‘lançai-o nas trevas exteriores’).

Uma dessas regras é a seguinte: “o servo não ganha nada a não ser para o seu mestre”.¹¹⁰ A queixa do terceiro servo: “colhes onde não semeaste, ajunta o que não espalhaste” (v.24) não se enquadra então nesse modelo de base que determina claramente direitos e deveres de uns e outros.

¹⁰⁹ Cf nesse sentido o estudo de Nielsen sobre a tradução de ‘preguiçoso’ (v. 26) por ‘inativo’: NIELSEN, H.K. Ist der “faule” Knecht faul? Zur Übersetzung von /okneros/ in Mt 25,26, in: NIEMAND, C. (Ed.), **Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt**. FS A. Fuchs. Frankfurt am Mein: 2002, 157-173.

¹¹⁰ TALMUD Bavli. Tratado Qidushin, folha 23 b: “אין קניין לעבד בלא רבו”. O debate nessa página do Talmud diz respeito ao servo/escravo não judeu.

3.2.3 O MASHAL COMO NARRATIVA

A parábola carece de uma fórmula introdutória. Duas vias são possíveis diante desse fato. Podemos considerar a parábola como compreensível em si. É a opção de Fraenkel que considera as parábolas como “criações literárias, breves mas completas”. Porém, após a análise da parábola em si, precisamos apontar para a sua referência, i.e. a realidade que chamamos de ‘parabolizada’. Considerando que o redator do evangelho a colocou imediatamente após a parábola das dez virgens, pode-se supor que se trate da mesma temática, a saber: o reino de Deus.

Podemos distinguir três partes:

- a entrega dos talentos (v.14-15)
- a ação dos servos (v. 16-18)
- a prestação de contas e a reação do mestre (v.19-30)

Na primeira parte, a narrativa não comporta nenhum comentário do senhor quando da entrega dos talentos. A trama narrativa da ‘parábola das vestes reais’, vista anteriormente, era baseada numa entrega *sem comentário* para deixar em aberto a possibilidade de um *presente* feito pelo rei que “distribui” as vestes. Refletir para entender a intenção do rei era um elemento primordial nessa parábola. Não é o caso aqui. O fato de confiar os talentos, mesmo sem explicação, não deixa ambiguidade sobre as intenções do mestre. Isso é confirmado pela própria narrativa, com a fala dos dois primeiros servos: “confiaste... eis mais o dobro dos talentos que eu ganhei”; e também do terceiro: “Colhes onde não semeaste”.

Do ponto de vista narrativo, a ausência do homem indicada de maneira lacônica no final da primeira parte: “depois, partiu”, é necessária para permitir o desenvolvimento da ação dos servos, que, apenas na ausência do mestre, podem agir independentemente.

A segunda parte apresenta dois lados antitéticos. Os dois primeiros servos agem e têm resultados. A concisão da formulação é admirável (‘foi fazê-los render, e ganhou ...’), assim como o paralelismo entre os dois: ‘da mesma sorte’. O texto os apresenta como os *sábios* das parábolas, sem utilizar o termo. O ‘mas’ introduz o lado oposto: o servo que esconde o talento na terra. Percebe-se desde

esse momento que ele é o *insensato* das parábolas. Nessa segunda cena, o triângulo dos atores está formado, preparando a dramatização da terceira cena. Essa última cena comporta o duplo de versículos das duas primeiras reunidas (10 versículos vs 5). Ela começa logo após a volta do mestre, com o anúncio da prestação de contas.

Na narrativa, os dois primeiros servos são colocados em perfeito paralelismo, apesar dos valores a eles confiados serem diferentes. Os dois mostram os seus resultados: ‘adiantou-se e apresentou’; confirmam-nos pela sua fala: ‘confiaste’, ‘ganhei’; e recebem o mesmo elogio e a mesma recompensa do mestre.

Com a entrada em cena do terceiro servo, a narrativa chega ao seu ponto culminante da dramatização. Ao contrário dos dois primeiros, esse servo não fala de dinheiro. Ele começa por julgar e acusar o seu mestre, invertendo os papéis que supõe o modelo de base. Essas acusações provocam uma reação incomum do mestre: ele aceita e confirma a fala do servo, primeira reação seguida pela sanção dos versículos 28-30 que constitui o desfecho na narrativa.

3.2.4 O MASHAL E O NIMSHAL

Várias concepções religiosas, sustentadas frequentemente por imagens e metáforas, permitem estabelecer as relações entre o mashal e o nimshal. Apresento a seguir essas correspondências que serão justificadas logo em seguida:

Mashal	Nimshal
Homem	Deus
Servos	Israel
Ausência do homem (viagem)	Atraso da instauração do reino de Deus
Talentos	- a Torá entregue a Israel? - os mandamentos e sua prática? - as boas ações (Gemilut Rassadim)? - as faculdades de cada um?
Ajustar as contas	O julgamento de Deus

Ser constituído sobre muito e alegrar-se com o senhor	Participar do reino divino
Ser jogado nas trevas exteriores	Não participar do reino divino

A relação humano / divino é pensada e ilustrada como aquela de um mestre com os seus servos:

Na tradição bíblica, encontra-se uma formulação metafórica muito utilizada de escravo/servo de Deus. Ela descreve o homem perante Deus. Todo Israel, mas também em especial o justo humilde, os profetas ou grandes figuras da história de Israel, sobre tudo Moisés, são considerados servos/escravos de Deus.¹¹¹

Citamos, a título de exemplo, o versículo de Josué 1,1: “Após a morte de Moisés, o servo do Senhor”.

Essa metáfora continua tanto nos evangelhos quanto na literatura rabínica. Nessa última, o modelo de base rei / servo é um dos mais frequentes. O mashal de Rabi Natan (a seguir) é uma boa ilustração dessa utilização.

Na parábola de Mateus, observemos que a correspondência estabelecida humano / divino leva a interrogações quanto à própria figura de Deus. Essa figura exige de maneira absoluta e intransigente a devolução do seu capital, ao menos com juros (v.27) e demonstra falta de compreensão e ausência total de misericórdia para com o terceiro servo. Essa imagem contradiz a imagem que o evangelho veicula em outros trechos, a saber aquela de um Deus bom, misericordioso, que perdoa, etc. Voltaremos nesse ponto nos desvelamentos propostos a partir da parábola.

Os talentos, esse capital que os servos devem gerenciar e fazer frutificar, podem ser interpretados de diversas maneiras:

- a Torá é considerada como o maior bem e dom entregue a Israel. Por isso, deve ser multiplicada pelo estudo (Torá oral).
- a prática da Torá se dá especialmente pela prática dos mandamentos
- os atos de bondade, de caridade para com outrem.

O mashal rabínico seguinte retoma vários elementos do nosso texto, acrescentando de maneira explícita o que acontecerá após a morte:

Rabi Natan contou uma parábola: Um rei construiu um palácio e levou para lá servos, tanto homens quanto mulheres. Ele lhes

¹¹¹ MÜNCH, C. Gewinnen oder Verlieren (Von den anvertrauten Geldern). In: ZIMMERMANN, R. **Kompendium der Gleichnisse Jesu**. 2ª ed, München: Gütersloher Verlagshaus, 2015, p. 245.

entregou prata e ouro a fim de fazê-los render. Ele lhes ordenou dizendo: Cuidado ! que ninguém tire, despoje ou roube do outro ! O rei viajou depois para uma região perto do mar. Os servos, porém, começaram a tirar coisas um do outro, despojar e roubar. Após um certo tempo, voltou o rei da província perto do mar e encontrou tudo que lhes pertencia dentro [do palácio] e eles, nus, fora. O rei lhes tirou tudo que tinha sido roubado. Assim acontece com os pecadores neste mundo: eles tiram um ao outro coisas, roubam mas quando morrem, não levam nada consigo, mas vão nus / despojados de mandamentos e boas ações, como está escrito: “Não temas, quando um homem se enriquece e quando aumenta a glória da sua casa” (Sl 49,17).¹¹²

O enfoque dessa parábola difere daquele do nosso texto, pois aponta, pela citação do Salmo 49, para o enriquecimento ilícito. Interessante, porém, constatar os elementos utilizados e sua correspondência:

- o ouro e a prata a serem multiplicados equivalem à prática dos mandamentos e à prática de boas ações.
- os servos ficam fora do palácio, o que poderia significar que, após a morte, ficam fora do reino de Deus, se não tiverem multiplicado o que lhes foi confiado. Na parábola de Mateus, temos da mesma forma, no versículo 30: ‘Lançai-o nas trevas exteriores’.

Por fim, as noções correlatas de julgamento divino, de recompensa e castigo são recorrentes na tradição de Israel e nos evangelhos. Ouçamos o autor do livro de Jó a respeito da justiça divina:

Escutai-me, homens sensatos! Será Deus acaso mau? Pírfido, o Poderoso? Pensamento abominável! Pois retribui ao homem segundo suas obras e trata cada um segundo sua conduta. (Jó 34, 10-11).

Para os sábios de Israel, não há dúvida que as ações individuais receberão uma recompensa ou serão sancionadas, às vezes já neste mundo, e com certeza no mundo por vir. Diz Rabi Tarfón: “Fiél é o mestre de obra que te pagará o salário do teu trabalho; e saiba que é no mundo por vir que os justos receberão sua recompensa”.¹¹³ Desenvolveu-se também a ideia que todo e qualquer ato está anotado para ser julgado. Assim diz Rabi Aqiva:

Tudo é dado sob caução, e uma rede está estendida sobre cada ser vivo. A loja está aberta, o lojista faz crédito, o livro de contas está aberto, e a mão escreve; quem quiser tomar emprestado, lhe

¹¹² HIGGER, M. **Treatise Semahot and Treatise Semahot of R. Hiyya and Seffer Hibbut ha-Keber and additions to Seven Minor Treatise and to Treatise Soferim II**. Bloch Publishing Company. New York: 1931, p. 221. (heb)

¹¹³ THE MISHNA, Seder Nezikin. Tratado Avot, capítulo II, mishná 16.

será emprestado. Os cobradores fazem constantemente, todo dia, suas rondas, e exigem do homem o pagamento, com o seu conhecimento ou sem o seu conhecimento, porque eles têm [o livro de contas] no qual podem confiar. E a sentença é sentença verdadeira; e tudo está preparado para o banquete.¹¹⁴

Nessa mishná, um mashal mesmo que não seja designado como tal, insiste fortemente sobre a ‘prestação de contas’ que vimos no trecho de Mateus. A mishná 3,16 completa a anterior que reza ‘tudo está previsto, porém o livre arbítrio existe’.¹¹⁵ Cada detalhe do mashal remete a uma referência. O mundo e a vida são aqui comparados a uma loja, e homens a compradores. O proprietário da loja seria Deus, cuja presença não é visível na loja: apenas *uma mão* anota tudo no livro de contas. Essa *mão* tem certeza que nada será omitido, pois uma *rede* está estendida sobre cada ser humano, que, tal peixe preso, não escapará. O momento da prestação de contas virá com certeza. Por isso, o proprietário não intervém: cada comprador pode escolher segundo o seu bel prazer e livre-arbítrio: a quem quiser lhe será emprestado. Porém, cobradores, enviados pelo proprietário, visitam regularmente os compradores a fim de exigir o pagamento das suas dívidas. Alguns comentadores identificam-nos com os castigos que acontecem durante a vida humana, na forma de ‘sofrimentos e catástrofes’.¹¹⁶ Para tal, se baseiam no livro de contas que a *mão* preencheu. A prestação de contas final determinará a participação ou não no banquete. Segundo os termos da parábola de Mateus: “vem alegrar-te com teu senhor” e “lançai-o nas trevas exteriores”.

3.2.5 ELEMENTOS EXTRAVAGANTES E DESVELAMENTOS

Essa parábola está impregnada de um vocabulário financeiro: talentos, fazer render os bens, ganhar, ajustar contas, banqueiro, juros. O proprietário aparece voltado apenas para o lucro. Porém, se fosse o caso, ele teria confiado os seus bens para o mais capacitado. Seria o mais lógico no mundo ‘normal’. Observamos também que o valor confiado, considerado altíssimo para os padrões da época, em especial para os servos, é qualificado de ‘pouca coisa’ (v.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Ibid., Mishná 15: הכל צפוי והרשות נתונה.

¹¹⁶ Cf. na edição da Mishná supracitada, os comentários de Albeck, retomando comentários antigos.

21 e 23), como se o mestre, após ter constatado o rendimento, se desinteressasse por esta questão. Ele acrescenta: “eu te constituirei sobre muito”, o que indica a sua generosidade. Elemento estranho é igualmente o tratamento diferenciado segundo as capacidades (cinco, dois ou um talento) que desaparece no momento da recompensa. A mesma resposta, que soa como estereotipada, indica que os dois receberão uma recompensa idêntica: “eu te constituirei sobre muito; vem alegrar-te com teu senhor”.¹¹⁷

Segundo Fraenkel, o mashal e o nimshal interpretam-se num constante vai-e-vem, como foi apontado no parágrafo 2.3.2.1 acima. E os elementos extravagantes são destinados a desvelar realidades do nimshal. Nessa parábola, o mestre do mashal revelaria que o mestre do nimshal, Deus no caso, não estaria interessado em rendimentos, ao contrário do que aparecia no início da narrativa. Ele estaria cobrando uma atitude dos servos, uma postura responsável perante uma tarefa, e não resultados. A recompensa formulada como partilha da alegria com o senhor (v. 21 e 23) coloca os servos num patamar diferente daquele de meros servos. Eles são convidados a participar da vida do mestre, pois se estabelece entre eles uma relação de confiança.

A atitude do terceiro servo que enterrou o talento não deixa de intrigar os ouvintes. Porém, ao fazer isso, ele foi prudente: “Disse Rabi Shmuel: para o dinheiro, não há melhor esconderijo do que na terra”.¹¹⁸ Comentaristas sublinham que “essa passagem mostra que o servo agiu exatamente como pede a Halarrá a um escrupuloso depositário de um depósito”.¹¹⁹

Será que o terceiro servo não teria entendido a tarefa confiada, por ela não ter sido claramente explicitada pelo mestre? As suas palavras impedem tal interpretação: “colhes onde não semeaste” (v. 24). O servo estava consciente das suas obrigações. Além disso, se tivesse medo de não conseguir fazer render o talento por suas ações, a opção do depósito no banco teria sido segura, como aponta o mestre: ‘eu teria recuperado o que é meu com juro’ (v. 27). Mais extravagante ainda é a sua ‘linha de defesa’. O servo não reconhece em momento algum a sua falha, e coloca a culpa no próprio mestre, qualificado de

¹¹⁷ Nota-se que na versão de Lucas, a cada servo é confiado o mesmo valor; “ele chamou dez dos seus servos, distribui entre eles dez moedas de grande valor” (Lc 19,13).

¹¹⁸ TALMUD Bavli. Tratado Baba Metsia, folha 42 a: “אמר שמואל: כספים אין להם שמירה אלא בקרקע”.

¹¹⁹ STRACK, Kommentar Vol I, p. 972.

'rigoroso'. Outras traduções possíveis seriam: *duro, áspero, desapiadado, e até cruel*.¹²⁰

Muitos comentaristas apontam o elemento do medo – um medo paralisante – para explicar essa atitude extravagante. O pano de fundo judaico pode enriquecer essa interpretação. Sublinhamos acima, no comentário do versículo 14, segundo a lição da Peshitá, que a palavra עֶבֶד “êved tem o duplo significado de servo-escravo e servo (de Deus); e que a palavra medo aparece como פחד párrad e não ירא yr’, i.e. o medo aterrador de um lado, e o medo reverencioso por outro. Pode se considerar que os dois primeiros servos demonstraram ירא yr’, por isso o seu comportamento e a recompensa de participar da alegria do mestre. O terceiro não passou de um עֶבֶד “êved escravo, paralisado pelo פחד [párrad]. Por isso, não participará da alegria do mestre.

A noção de temor-reverência ירא yr’ está presente ao longo da Bíblia Hebraica. Começando por Abraão, a respeito do qual é dito, após a ligadura de Isaac¹²¹ que ele é temente a Deus יִרָא אֱלֹהִים yere’ ‘elohim, ou ainda José: ‘Quanto a mim, temo a Deus’ (Gn 42,18) e Jonas: ‘adoro o Senhor [ou: temo ao Senhor], o Deus do céu’ (Jn 1,9). Essa concepção se cristaliza na expressão מורא שמים morá shamáyim, temor ao céu / a Deus atestada na literatura rabínica pela primeira vez na Mishná citada na parte 2.2.4 sobre Flusser, e que citamos de novo aqui:

Antígonos de Sorro recebeu [um ensinamento de Torá] de Simeão o Justo. Ele dizia: Não sejam como servos que servem o seu mestre a fim de receber uma recompensa; mas sejam como servos que servem o seu mestre sem intenção de receber uma recompensa; e que o temor a Deus esteja sobre vocês.¹²²

Segundo essa mishná, o servo não deve esperar uma recompensa para servir o seu Mestre (ou Deus). É assim que ele demonstra a sua fidelidade (‘servo bom e fiel, foste fiel’, reza a parábola de Mateus). E Antígonos de Sorro coloca no mesmo plano, e praticamente como sinônimo, o temor (reverencioso) para com

¹²⁰ HAUBECK, Chave linguística, sobre Mat 25, 24, p. 214.

¹²¹ A expressão ‘ligadura de Isaac’ respeita a tradição judaica que conhece esse episódio como a עקדת יצחק [“akedát Yitsráq], e não como ‘sacrifício de Isaaque’. O verbo ligar עקד “akad aparece no versículo 9 da narrativa. Rashi, célebre comentador do século XI, comenta que não é pedido a Abraão ‘sacrificar’ o seu filho, mas sim ‘elevá-lo em elevação’. De fato, a raiz utilizada עלה [“h] significa literalmente subir, e no tronco hífil, elevar. A palavra עולה [“olá], derivada dessa raiz e traduzida comumente por ‘sacrifício’ é entendida por Rashi segundo o seu sentido ultraliteral de ‘elevação’. O que lhe permite afirmar que não foi pedido o ‘sacrifício’ de Isaac, mas sim que Abraão o elevasse para oferecê-lo e depois que o filho descesse do altar. Cf. BÍBLIA, com comentários de Rashi. São Paulo: I.U. Trejger, 1993. Vol.1 sobre Gn 22,1-19.

¹²² THE MISHNA, Seder Nezikin. Tratado Avot, cap. I, mishná 3.

Deus. Essa noção se encontra também na parábola de Mateus, mesmo que em filigrana, e permite distinguir o servo fiel do servo 'mau'.

Quando estabelecemos as correspondências entre mashal e nimshal, notamos que a figura de Deus não corresponde àquela do 'pai misericordioso e bom' veiculada por muitos textos dos evangelhos. O terceiro servo o acusa de dureza e falta de misericórdia. A narrativa nos surpreende ainda mais: o mestre não tenta corrigir essa imagem nem desmentir essas acusações. Pelo contrário, ele retoma a fala do servo e a confirma: "sabias que eu colho onde não semeiei". E pronuncia no final da parábola uma sentença desproporcionada com os acontecimentos: 'lançai-o nas trevas exteriores: lá haverá choro e ranger de dentes'.

A retomada da fala pelo mestre pode ser considerada como apenas retórica. Porém, pode-se ver aqui um desvelamento hermenêutico possível: o mestre aceita corresponder à imagem que o servo tem dele. Se o servo pensa que o seu mestre é impiedoso e cruel, o próprio mestre / Deus o será, cobrando e proferindo um julgamento de condenação, se comportando como um mestre com um escravo, e não como um mestre com um servo que o respeita.

3.2.6 COMPARAÇÃO DA VERSÃO DE MATEUS COM AQUELA DE LUCAS

Optamos por estudar a parábola na versão de Mateus, embora ela se encontre também na versão de Lucas, com semelhanças e diferenças. Veremos no seguinte capítulo que essas variações poderiam modificar a natureza das parábolas: todas elas são hermenêuticas? Alguns traços acentuam essa natureza, ou, ao contrário, a minimizam?

Para tal análise, julgamos oportuno fazer aqui uma breve apresentação da questão 'sinótica' das narrativas evangélicas, seguida por uma comparação da parábola tratada, em Mt e Lc.¹²³

A redação dos quatro textos canônicos dos evangelhos, em especial Mateus, Marcos e Lucas:

- ✓ se baseou numa matéria narrativa em comum,
- ✓ seguiu ou se inspirou de um esquema literário comum,

¹²³ Seguiremos para tal apresentação a introdução, p..ix-xiv de KONINGS, J. **Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"**. São Paulo: Loyola, 2005.

- ✓ revela um contato literário entre eles.

Dentro das coletâneas de matéria em comum, uma é identificada como a “fonte dos ditos”, ou simplesmente fonte Q, do alemão *Quelle* (fonte). Pouco antes da destruição do Templo de Jerusalém (70 da e.c.), Marcos teria redigido o seu texto. Após a destruição, tanto Mateus quanto Lucas teriam redigido e posto por escrito as suas próprias narrativas, utilizando porém o escrito de Marcos e a fonte Q. Assim explicam-se as similitudes entre os relatos. As diferenças são devidas ao contexto sócio-histórico e religioso até o momento da redação, à linha de pensamento teológico de cada autor, aos destinatários da mensagem de cada um, ao estilo próprio, entre outros.

Na tabela comparativa de Mt e Lc a seguir, a sinopse dos dois textos, percebem-se os elementos em comum, que figuram sobre a mesma linha, e os elementos divergentes, que aparecem apenas em um dos dois textos. Por exemplo, Mateus fala apenas de ‘um homem’, ao passo que Lucas o qualifica de ‘alta estirpe’, e acrescenta que viajou para ser investido como rei. Na versão de Lucas, cada servo recebe o mesmo valor (v.13) ao passo que Mateus distingue os valores, em função da ‘capacidade’ de cada servo.

As similitudes e diferenças permitem aos exegetas tentar a reconstrução da fonte Q. A sinopse mostra por exemplo que os versículos de 26 a 29 de Mateus são lexicalmente muito próximos de Lucas 22 a 26, o que remeteria a um tronco comum. Diferenças são também analisadas com relação à suposta fonte Q. A versão de Lucas tem uma repartição igual das dez moedas entre os servidores, enquanto ela é gradativa em Mateus, segundo a capacidade dos servos. Porém, esse elemento não parece ser tão pertinente no decorrer da narrativa, o que leva os especialistas a supor que o texto da fonte Q teria uma entrega do mesmo valor. Não é objetivo dessa tese entrar nos pormenores dessas questões extremamente complexas. Notemos porém que o interesse ao redor desse ponto continua em inúmeras pesquisas.

Eis a seguir a sinopse das duas parábolas:

Mt 25,14-30	Lc 19,12-27
<p>¹⁴ De fato, é como com um homem que, ao partir em viagem,</p> <p>chamou os seus servos e lhes confiou seus bens.</p> <p>¹⁵ A um entregou cinco talentos, a outro dois, a outro um só, a cada um de acordo com suas capacidades; depois, partiu.</p> <p>Sem demora,</p> <p>¹⁶ aquele que recebera os cinco talentos foi fazê-los render, e ganhou outros cinco.</p> <p>¹⁷ Da mesma sorte, o dos dois talentos ganhou mais dois.</p> <p>¹⁸ Mas aquele que só recebeu um, foi cavar um buraco na terra e escondeu nele o dinheiro do seu senhor.</p> <p>¹⁹ Muito tempo depois, chegou o senhor daqueles servos e ajustou contas com eles.</p> <p>²⁰ Aquele que recebera os cinco talentos adiantou-se e apresentou mais cinco, dizendo: Senhor, confiaste-me cinco talentos;</p> <p>eis mais cinco talentos que eu ganhei.</p> <p>²¹ Seu senhor lhe disse: Está bem, servo bom e fiel, foste fiel em pouca coisa,</p> <p>eu te constituirei sobre muito; vem alegrar-te com teu senhor.</p> <p>²² O dos dois talentos adiantou-se por sua vez e disse: Senhor, confiaste-me dois talentos;</p>	<p>¹² Ele disse: Um homem de alta estirpe viajou para uma região longínqua a fim de se fazer investir como rei e voltar em seguida.</p> <p>¹³ Ele chamou dez dos seus servos, distribuiu entre eles dez moedas de grande valor</p> <p>e lhes disse: Negociai até a minha volta.</p> <p>¹⁴ Mas os seus concidadãos o odiavam e mandaram atrás dele uma delegação para dizer: Nós não queremos que ele reine sobre nós.</p> <p>¹⁵ Ora, quando voltou, investido como rei, ele mandou chamar à sua presença aqueles servos a quem distribuía o dinheiro, para saber que negócios cada um tinha feito.</p> <p>¹⁶ O primeiro se apresentou e disse: Senhor, a tua moeda rendeu dez moedas</p> <p>¹⁷ Ele lhe disse: Muito bem, servo bom,</p> <p>já que foste fiel num negócio pequenino, recebe autoridade sobre dez cidades.</p> <p>¹⁸ O segundo veio e disse: A tua moeda,</p>

<p>eis mais dois talentos que eu ganhei.</p> <p>²³ Seu senhor lhe disse: Está bem, servo bom e fiel, foste fiel em pouca coisa, eu te constituirei sobre muito; vem alegrar-te com teu senhor.</p> <p>²⁴ Adiantando-se, por sua vez, aquele que recebera um só talento, disse: Senhor,</p> <p>eu sabia</p> <p>que és homem rigoroso.</p> <p>Colhes onde não semeaste, ajunta o que não espalhaste.</p> <p>²⁵ Amedrontado fui esconder o teu talento na terra: ei-lo, aqui tens o que é teu.</p> <p>²⁶ Mas seu senhor lhe respondeu:</p> <p>Servo mau e preguiçoso!</p> <p>Sabias</p> <p>que eu colho onde não semeiei, e ajunto onde não espalhei.</p> <p>²⁷ Por isso devias ter confiado o meu dinheiro aos banqueiros: à minha volta, eu teria recuperado o que é meu com juros.</p> <p>²⁸ Tirai-lhe, pois, o seu talento e dai-o àquele que tem os dez talentos.</p> <p>²⁹ Pois a todo homem que tem será dado, e estará na superabundância; mas aquele que não tem, mesmo o que tem lhe será tirado.</p> <p>³⁰ Quanto a este servo imprestável, lançai-o nas trevas exteriores: lá haverá choro e ranger de dentes.</p>	<p>senhor, produziu cinco moedas.</p> <p>¹⁹ Ele disse do mesmo modo a este:</p> <p>Quanto a ti, toma a direção de cinco cidades.</p> <p>²⁰ Um outro veio</p> <p>e disse: Senhor, Eis aqui a tua moeda que eu tinha posto à parte, num pano.</p> <p>²¹ Eu tinha medo de ti, porque és um homem severo: tomas o que não depositaste e ceifas onde não semeaste.</p> <p>²² Ele lhe disse: É segundo as tuas próprias palavras, servo mau,</p> <p>que eu vou te julgar. Tu sabias que eu sou um homem severo, que tomo o que não depositei, e ceifo onde não semeiei.</p> <p>²³ Então, porque não depositaste o meu dinheiro no banco? Ao voltar, eu o teria recuperado com juros.</p> <p>²⁴ Depois, disse aos que estavam ali: Tirai-lhe a sua moeda e dai-a ao que tem dez.</p> <p>²⁶ Eu vos digo: A todo homem que tem, será dado;</p> <p>mas ao que não tem, mesmo o que tem lhe será tomado.</p> <p>²⁷ Quanto aos meus inimigos, esses que não queriam que eu reinasse sobre eles, trazei-os aqui e degolai-os em minha presença.</p>
---	--

Já mencionamos que um elemento chama a atenção na versão de Lucas. Trata-se de um homem de ‘alta estirpe’ que será investido como rei (v. 13). Aparece o

grupo dos cidadãos que o odiavam e tentaram impedir a sua investidura pelo envio duma delegação ao poder superior. Segue a passagem muito semelhante com a narrativa de Mateus (v. 15 a 26 de Lucas), seguido pelo versículo 27 que volta à questão do cidadãos, tratados como inimigos.

Constata-se que a versão de Lucas é assaz diferente daquela de Mateus, por ter introduzido um elemento totalmente estranho à fonte Q. A explicação comumente aceita pelos estudiosos é a seguinte:

‘Luke’s version of the parable makes subtle allusions to the historical events surrounding Archelaus’ rise to power. Herod the Great’s will stipulated that Archelaus succeed him in power. Hence Archelaus received the most significant portion of Herod’s vast kingdom. The people had had their fill of Herod and the political intrigues of his household, which often resulted in cruel oppression. They especially despised Archelaus, who was so much like his father in brutality and the political aspirations that motivates him to seek the favor of Rome. The people yearned for a change. An embassy composed of Jews and Samaritans traveled to Rome in an effort to persuade the political powers to find a more suitable leader [...]’¹²⁴

Constatamos que alusões a eventos históricos contribuem para criar *outra* parábola. Surge então, para a análise hermenêutica, uma dificuldade: um elemento que poderia soar como extravagante e levaria ao desvelamento do *nimshal*, segundo o método de Fraenkel, não deveria ser tratado apenas como alusão histórica? Tentar interpretá-lo hermeneuticamente não seria distorcer e forçar a interpretação metafórica? Esses elementos apontam talvez para os limites do método de Fraenkel aplicado às parábolas dos evangelhos.

¹²⁴ YOUNG, B.H. **The parables**, Jewish Tradition and Christian Interpretation. Peabody: Hendrickson Publishers, 1998, p.86.

3.3

PARÁBOLA DO FESTIM (Lc 14, 15-24)

Essa parábola encontra-se dentro de um conjunto literário (cap.12-16) que consta com muitos ditos qualificados de *parabolē* (no sentido amplo do termo). Ela tem um paralelo em Mateus 27,1-10.

Seguiremos os passos metodológicos para a análise, porém, de maneira menos extensa que para as duas parábolas anteriores.

3.3.1 COMPARAÇÃO DO TEXTO CANÔNICO COM A PESHITÁ

Tradução da TEB	Texto da Peshitá
<p>¹⁵ Ouvindo essas palavras, um dos convivas disse a Jesus: 'Feliz de quem participar da refeição no Reino de Deus'.</p> <p>¹⁶ Ele lhes disse: "Um homem ia dar um grande jantar e convidou muita gente.</p> <p>¹⁷ Na hora do jantar, mandou seu servo dizer aos convidados: 'Vinde, já está pronto'.</p> <p>¹⁸ Então eles se puseram a desculpar-se todos do mesmo modo. O primeiro lhe disse: 'Acabo de comprar um campo e é preciso que eu vá vê-lo; rogo-te queiras desculpar-me'.</p> <p>¹⁹ Outro disse: 'Acabo de comprar cinco juntas de bois e estou partindo para experimentá-las; eu te rogo, queiras desculpar-me'.</p> <p>²⁰ Um outro disse: 'Acabo de me casar e por isso não posso ir'.</p> <p>²¹ Ao voltar, o servo relatou essas respostas ao seu senhor. Então, tomado de cólera, o dono da casa disse ao seu servo: 'Vai depressa pelas praças e ruas da cidade, e traze para cá os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos'.</p> <p>²² Depois o servo veio dizer: 'Senhor, foi feito como ordenaste, e ainda há lugar'.</p> <p>²³ O senhor disse então ao servo:</p>	<p>¹⁵ Quando ouviu um dos <u>convidados</u> essas palavras, ele lhe disse: 'Feliz quem comerá do <u>pão</u> no Reino de Deus'.</p> <p>¹⁶ Jesus lhe disse: 'Um homem preparou um grande jantar e chamou muita gente.</p> <p>¹⁷ Ele enviou o seu servo na hora do jantar dizer aos <u>chamados</u>: Eis que tudo está preparado <u>para vocês</u>. Venham.</p> <p>¹⁸ E começaram, <u>todos como um</u>, a se desculpar. O primeiro lhe disse. 'Comprei um campo e devo sair para vê-lo. Desculpe-me por <u>estar sendo impedido</u>.</p> <p>¹⁹ Outro disse: 'Comprei cinco juntas de bois e estou indo experimentá-las. Desculpe-me por estar sendo impedido.</p> <p>²⁰ Outro disse: 'Casei, e por isso, não posso ir'.</p> <p>²¹ Foi o servo contar essas palavras ao seu senhor. Então se encolerizou o dono da casa e disse ao seu servo: 'Vá depressa às praças e ruas da cidade, e faça entrar para cá <u>os pobres, os doentes, os aleijados e os cegos</u>.</p> <p>²² E disse o servo: 'Senhor, fiz como ordenaste, e ainda há lugar'.</p> <p>²³ E disse o senhor ao seu servo: 'Vá pelos caminhos e pelas cancelas e força-</p>

<p>Vai pelas estradas e jardins, e força as pessoas a entrarem, a fim de que a minha casa fique cheia.</p> <p>²⁴ Pois eu vos digo, nenhum daqueles que tinham sido convidados provará do meu jantar’.</p>	<p>os a entrarem, a fim de que minha casa fique cheia’.</p> <p>²⁴ Pois eu vos digo: Nenhum daqueles que foram chamados provará do meu jantar.</p>
--	--

Versículo 15

O termo utilizado para *convidados* é מְסוּבִים mesubím. A raiz do termo é סבב s.v.v. cujo significado básico no tronco piel é: cercar, estar ao redor de. Um significado, derivado e mais específico, é de estar ao redor das mesas, reclinado nos sofás para a refeição.¹²⁵ O termo מְסוּבֵה mesubê passou a designar o convidado.¹²⁶ O termo grego *sunankeimenôn* reflete a mesma ideia: estar reclinado (à mesa).¹²⁷ A tradução do texto para o português ‘convidado’ escamoteia esse traço cultural específico da época.

O vocábulo לֶרֶם lêrrem tem como significado tanto *pão* quanto, mais abrangente, *comida*.¹²⁸ Por extensão, significa a refeição.

Versículo 17

Nesse versículo, o termo para *convidado* é קְרוּאִים qu’im, literalmente os *chamados*. É também a ação feita pelo servo que vai chamá-los: ‘vinde’. O texto da peshitta, à diferença do grego, insiste que tudo está pronto ‘para vocês’: לָכֵן [larrém]. Após a recusa dos mesmos, o convite não poderá senão ser feito para outros, e não ‘*para vocês*’.

Versículo 18

O grego *apo mias*, literalmente *de uma*, apresenta uma certa dificuldade, sendo uma expressão ‘elíptica, [cujo] complemento não está claro’.¹²⁹ Várias traduções são propostas: ‘de uma só voz’, ‘um por um’, ‘todos’, etc. Notamos que a lição aramaica da Peshitta é מִן רַד min rad, literalmente *de um*, cujo correspondente hebraico é כָּאֶחָד ke’errad, *unânime, juntos*. A lição grega seria talvez um decalque da expressão aramaica מִן רַד min rad. Tais aramaísmos mostram o

¹²⁵ A DICTIONARY OF THE TARGUMIM, Verbete סבב s.v.v.

¹²⁶ Ibid. Verbete מְסוּבֵה mesubê: inclining, invited guest.

¹²⁷ HAUBECK, Chave linguística, sobre Lc 14,10, p. 499.

¹²⁸ Em árabe o termo designa a carne. Cf. A DICTIONARY OF THE TARGUMIM, verbete לֶרֶם.

¹²⁹ HAUBECK, Chave linguística, sobre Lc 14, 18, p. 500.

caráter semítico da linguagem de transmissão das parábolas dos evangelhos e conseqüentemente, do meio religioso e cultural no qual nasceram.

A expressão para 'queiras desculpar-me' ou 'peço-te que me tenhas como desculpado'¹³⁰ é, na tradução da Peshitá para o hebraico: נִמְנָע אֲנִי 'ani, literalmente *fui impedido*. Essa expressão parece tirar mais a responsabilidade do convidado que o termo *desculpado*. O termo do original aramaico abre outro leque de significados. De fato, a raiz שאל sh.'l no tronco hitpeal empregado aqui pode ser traduzida por *pedir uma permissão*, mas com o acréscimo das devidas preposições, significa também *desviar de*, *pretextar*, e até *encontrar prazer em*. O campo semântico desse verbo é extremamente vasto e pode sugerir interpretações diversificadas e complementares.¹³¹

Versículo 21

A ordem e as qualificações dos chamados são diferentes na Peshitá e na versão canônica. Essa divergência não leva a interpretações divergentes.

3.3.2 MODELO DE BASE

Essa parábola é elaborada a partir do seguinte modelo:

- um homem que organiza um banquete para muitos. Não é dito nada sobre o motivo do banquete, nem a identidade dos convidados.
- os convidados que aceitaram o convite. O seu assentimento determina as quantidades a serem preparadas para o banquete, e faz com que se comprometam a comparecer, quando esse estiver pronto, após um certo tempo de preparação. Porém, as próprias fontes rabínicas evidenciam os hábitos da época: é praxe, e até aconselhável, não comparecer se os demais convidados não forem do seu agrado (ou provavelmente do seu nível social). Assim encontramos: "uma baraïtha¹³² ensina que em Jerusalém, as pessoas com

¹³⁰ Idem.

¹³¹ Cf. verbete שאל em COSTAZ, L. **Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English Dictionary**. 3ª ed. Beyrouth: Dar El-Machreq, 2002, p.355. Disponível em: <http://www.learnassyrian.com/assyrianlibrary/assyrianbooks/language/32%20Syriac-English-Franch-Arabic%20Dictionary.pdf>.

¹³² Lit. 'exterior'. Trata-se de um ensinamento que não foi incluído na Mishná.

consciência pura [...] não participavam de um festim a não ser que soubessem quem ia ser convidado com elas'.¹³³

- o servo que transmite as mensagens entre o seu mestre e os convidados. Esse servo, embora figura secundária da narrativa, parece ter entendido as intenções do seu mestre: “foi feito como ordenaste, e ainda há lugar”. Essa fala incentivará mais uma ação do mestre.

3.3.3 O MASHAL COMO NARRATIVA

Essa parábola começa por uma fórmula introdutória (v. 15) que liga o trecho anterior ao mashal. Esse versículo pode não pertencer à versão original, mas ser de cunho redacional quando da composição do evangelho como um todo. Mas, além de gancho, ele indica também o *nimshal* da parábola: o banquete no reino de Deus.

Os versículos 16-17 constituem a exposição do tema, que termina com uma indicação preciosa: trata-se de vir agora, pois ‘tudo está pronto’ para o evento que começará logo, mas somente com a presença dos convidados. A exposição deixa claro que há uma certa urgência.

Na segunda cena, do v. 18 ao 21a, encontra-se a dramatização da narrativa. Um elemento hiperbólico a introduz: todos recusam. Três desculpas são enumeradas, arquétipo de todas as desculpas que possam ser formuladas.

O ápice da dramatização é expresso pela ‘cólera’ do anfitrião e encontrará seu desfecho na terceira cena, de 21b a 23. Numa primeira etapa, pessoas marginalizadas são convidadas a substituir os primeiros convidados, mas no segundo momento, trata-se de *forçar* as pessoas a entrarem na sala do banquete. A intenção do anfitrião aparece claramente nas palavras finais: ‘Que a [sua] casa fique cheia’.

3.3.4 O MASHAL E O NIMSHAL

A metáfora que guia essa parábola é aquela do banquete, sinônimo do reino de Deus. A participação nesse banquete é a recompensa preparada para o povo de

¹³³ TALMUD Bavli. Tratado Sanhedrin. 1994, folha 23a. Cf igualmente: **AGGADOTH** du Talmud de Babylone, La source de Jacob – ‘Ein Yaakov. Lagrasse: Verdier, 1982, p. 1016.

Deus, para aqueles que seguiram o seu caminho. A correspondência mashal / nimshal indicada no versículo introdutório: 'Feliz de quem participar da refeição no reino de Deus' (v. 15). A parábola das 10 virgens tem também como base a metáfora do banquete, com a variante do encontro com o noivo.

Na literatura rabínica, essa metáfora do banquete é também muito presente. Citemos a seguir uma parábola de Rabi Yorránan ben Zakai, nas quais encontram-se ressonâncias com a parábola de Lucas:

Rabi Eliezer dizia: Converte-te um dia antes de tua morte. Seus discípulos lhe perguntaram: um homem sabe o dia de sua morte? Ele lhes respondeu: por isso mesmo, que ele se converta hoje, pois talvez ele morrera amanhã; assim ele passará todos os dias de sua vida no arrependimento. E Salomão também disse na sua sabedoria: "Sejam sempre brancas tuas vestes" (Qoelet/Eclesiastes 9,8).

Rabi Yorranan Ben Zakai disse: Parábola de um rei que convidou seus servos a um banquete, mas sem lhes fixar o tempo. Aqueles dentre eles que eram sensatos se prepararam e sentaram-se à porta da casa do rei, dizendo: por acaso falta alguma coisa na casa do rei? Aqueles dentre eles que eram insensatos foram a seus trabalhos, dizendo: por acaso pode haver um banquete sem preparação? De repente, o rei pediu [que viessem] seus servos. Os sensatos se apresentaram diante dele ornados, como estavam, e os insensatos tal como eles estavam, sujos! O rei alegrou-se vendo os sensatos e encolerizou-se vendo os insensatos. Ele disse: aqueles que estão ornados para o banquete, que assentem-se, comam e bebam. Aqueles que não estão ornados para o banquete, que se mantenham de pé e olhem!¹³⁴

O ponto comum das duas parábolas é a metáfora do banquete como sendo do reino de Deus. Nos dois casos, grupos foram convidados e supõe-se que fiquem prontos. O enfoque é porém diferente. No mashal, os servos não sabem o tempo fixado para o início da festa, mas todos querem participar. Alguns aguardam indícios (preparativos) para se enfeitar e a entrada do banquete lhes foi negada pois estavam sujos (sem prática de mandamentos, sem atos de bondade, etc). Na parábola de Lucas, todos aceitam o convite, sabem que os preparativos estão em andamento, mas todos se recusam a honrar o convite no momento da chamada ao banquete. Esse paralelo mostra o quanto um tronco comum permite desenvolvimentos e nuances diferentes segundo a intenção do(s) autor(es). Entre o mashal e o nimshal da parábola de Lucas, as seguintes correspondências podem ser assim estabelecidas:

¹³⁴ TALMUD Bavli. Tratado Shabat. vol. 2, folha 153a.

Mashal	Nimshal
Homem	Deus
Banquete	Reino dos céus
Servo	Enviado por Deus para anunciar o reino de Deus (profeta, sábios, messias?)
Os primeiros convidados recusam	As pessoas mais indicadas para reconhecer o reino do Deus não reconhecem o seu irromper
Convite para outros (pobres, aleijados, cegos e coxos)	Entram no reino pessoas que as pessoas do primeiro grupo não consideram como dignas do reino
Outro convite para pessoas 'pelas estradas'	Entram no reino pessoas que foram buscadas fora do próprio povo judeu?
Forçar a entrar	?

As correspondências ora estabelecidas tentam responder à situação religiosa do povo de Israel durante o período possível da pregação de Jesus de Nazaré (antes de 33 da e.c.). Na hipótese da parábola ter sido contada nessa época, seria evidentemente um anacronismo pensar que ela visaria, de um lado, o judaísmo (os primeiros convidados que recusariam o reino) e, de outro, os gentios (que o aceitariam e substituiriam os primeiros). Tal 'substituição' não é o foco da parábola.

Alguns autores interpretam a parábola numa perspectiva socioreligiosa, apoiando-se em particular sobre o versículo 21 que fala dos pobres, dos doentes, dos aleijados e dos cegos. É o caso de Luise Schottroff que afirma: « Se trata do banquete messiânico como visão de justiça entre os homens. Os pobres e os doentes estão presentes à mesa junto com os ricos e os poderosos».¹³⁵ Constata-se que a lista das pessoas 'excluídas' no primeiro momento é aquela que figura nos versículos anteriores à nossa parábola:

Quando deres um almoço ou um jantar, não convides teus amigos, nem teus irmãos, nem teus parentes, nem vizinhos ricos,

¹³⁵ SCHOTTROFF, L. Von der Schwierigkeit zu teilen (Das grosse Abendmahl) Lk 14,12-24 (EvThom 64). In ZIMMERMANN, R. **Kompendium der Gleichnisse Jesu**. 2ª ed, München: Gütersloher Verlagshaus, 2015, p.601.

senão eles também te convidarão em troca e isso te será retribuído. Ao contrário, quando deres um festim, convida pobres, aleijados, coxos e cegos, e serás feliz porque eles não têm com que retribuir: com efeito, isso te será retribuído na ressurreição dos justos (Lc 14, 12b-14)

Notemos que a parábola, após ter falado dessas pessoas pobres ou doentes, continua com a afirmação do anfitrião de forçar as pessoas a entrarem. Mas elas não são mais qualificadas como pobres ou doentes. O foco é outro: a casa há de ficar cheia, independentemente da condição social dos convidados. Aliás, o início da parábola menciona que o convite foi endereçado a ‘muita gente’, o que poderia minimizar duma certa forma a oposição entre um primeiro grupo de ‘elite’ e um segundo de ‘marginalizados’. Afinal, pode ser que a menção do grupo dos segundos convidados fosse introduzida a partir do trecho anterior à parábola. Além disso, vale mencionar que a análise baseada numa perspectiva de justiça social deixa de lado elementos extravagantes na parábola.

3.3.5 ELEMENTOS EXTRAVAGANTES E DESVELAMENTOS

As desculpas formuladas pelos primeiros convidados são objetos de interpretações contraditórias. Sublinha-se um paralelo com Dt 20, no qual dispensas de participar à guerra são enumeradas:

E assim falarão ao povo os escribas: ‘Encontra-se aqui um homem que tenha construído uma casa nova, e não a tenha inaugurado? Que ele se vá, regresse à sua casa, para que não morra em combate e outro inaugure a sua casa. Há aqui um homem que tenha plantado uma vinha e ainda não tenha colhido seus primeiros frutos? Que se vá, retorne à sua casa, para que não morra em combate e um outro colha seus primeiros frutos. Há aqui um homem que tenha escolhido uma noiva e ainda não a tenha desposado? Que se vá, retorna à sua casa, para que não morra em combate e um outro despose a sua noiva. (Dt 20, 5-7)

Notamos também acima que um trecho do Talmud louva o fato de pessoas de ‘consciência pura’ não participarem de um festim se não souberem da identidade dos demais convidados. Existe então possibilidades de recusar participar de um banquete.

Porém, vale lembrar que os convidados já aceitaram o convite e que a chamada do servo é apenas para indicar que ‘tudo está pronto’. A urgência do tempo parece aqui como o elemento determinante, frente a qual as ocupações com campo e bois poderiam, ou deveriam, ser postergadas. A fala do terceiro talvez

possa se entender devido ao casamento, mas, notemos que ele nem pede desculpas, o que constitui uma progressão no afronto feito ao anfitrião.

Essas desculpas são paradigmáticas de todas as desculpas possíveis, o que leva a ressaltar o ponto essencial e extravagante: todos, 'como um' diz a Peshitá, se recusam a ir ao banquete. Um primeiro desvelamento é que a festa não acontecerá, pois a presença dos convidados, pelo menos parte deles, é evidentemente imprescindível para tal. Vê-se também que os convidados não entenderam que o momento é agora: 'tudo está pronto'. Não haverá uma segunda oportunidade, ao contrário do que talvez possam pensar, minimizando a importância da hora.

A relação mashal-nimshal e os desvelamentos da mesma dizem respeito ao reino e seu banquete: a hora é agora e única. E essa hora não depende dos convidados, apenas do anfitrião-Deus. Encontramos aqui uma ressonância forte com a parábola das dez virgens. Ao não levar azeite de reserva, as insensatas não tinham decidido a hora da vinda do noivo, i. e. o início do banquete do reino? Nessa perspectiva, a parábola do festim desvelaria então uma sutil inversão dos papéis: os convidados tornam-se os mestres da situação, e no nimshal, um grupo de convidados decide o que será o reino, quando irromperá e quem serão os participantes.

Essa linha interpretativa permite entender melhor a reação do anfitrião. Ele é em primeiro lugar humilhado pela atitude dos convidados, o que explica a sua cólera. Essa humilhação provém também do fato de se encontrar à mercê das decisões dos convidados. Ao nível do nimshal, a parábola apontaria para uma 'humilhação' sofrida pelo anfitrião-Deus, cujas intenções e projetos estariam colocados em cheque. Aponta-se também, pela relação mashal-nimshal, que as ações humanas têm um efeito sobre o próprio anfitrião-Deus, cujas ações são uma reação ao acontecido.

Uma primeira reação é convidar outras pessoas, estrangeiras ao primeiro grupo. Salienta-se o seguinte desvelamento: não só que a festa pode acontecer sem a presença dos primeiros que se consideravam talvez 'donos' da mesma, mas que a presença dos excluídos que eram os pobres, cegos etc, mostra que os primeiros convidados se excluíram a si mesmos e que não há possibilidade de voltar atrás. O anfitrião-Deus respeita essa decisão deles não participarem do banquete do reino, livremente tomada.

Chegamos aqui a outro ponto extravagante: se é dada a liberdade de escolha, como poderia o anfitrião forçar as pessoas a entrarem no banquete-reino? Várias pistas – hipotéticas – podem ser levantadas:

- o verbo 'forçar' não falaria do anfitrião-Deus mas sim da obrigação dos adeptos da nova fé a espalhá-la. Essa leitura extrapola o estrito quadro da pregação de Jesus de Nazaré para situar e interpretar esse elemento da parábola à luz das atividades missionárias das primeiras comunidades.

- permanecendo no quadro da pregação original, esse traço extravagante mostra a tensão entre o anfitrião-Deus dependendo totalmente dos seus convidados e a sua vontade, e a quase necessidade, de ver o banquete-reino acontecer, sem demora.

- outra via possível é considerar que esse elemento do mashal não se adequa ao nimshal. Tentar interpretá-lo seria torcer a relação entre os dois planos. Teríamos assim um limite à afirmação de Fraenkel segundo a qual deve se interpretar cada detalhe do mashal em função do nimshal e vice versa.

3.4 Parábola dos arrendatários (Mc 12, 1-11)

Essa parábola, além do evangelho de Marcos, se encontra também em Mt 12,33-46 e Lc 20,9-19.

Esse texto foi interpretado e utilizado durante séculos para acusar o povo judeu da morte de Jesus. Ireneu de Lyon¹³⁶ se apoia nele para afirmar a respeito dos Judeus:

E como não acreditassem [nos profetas], nos últimos tempos, enviou-lhes o seu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, que os maus vinhateiros mataram e lançaram fora da vinha. Assim Deus entregou a vinha, não mais cercada, mas estendida ao mundo inteiro, a outros vinhateiros que lhe entregarão os frutos no tempo devido. A torre de eleição levanta-se em todo lugar, no seu esplendor, pois a Igreja brilha em todo lugar; em todo lugar é escavado o lagar, pois em todo lugar estão os que recebem o Espírito. Por ter recusado o Filho de Deus, por tê-lo matado e lançado fora da vinha, Deus justamente os reprovou e confiou aos pagãos, que estavam fora da vinha, a tarefa de fazê-la frutificar.¹³⁷

Essa leitura de Ireneu de Lyon segue a mesma linha daquela de Agostinho citada no início dessa pesquisa. Ela é típica da interpretação alegórica. A análise que faremos mostrará que a parábola original, se proferida na pregação de Jesus de Nazaré, não leva a esse tipo de interpretação. Outros horizontes hermenêuticos podem ser abertos.

No *Kompendium*, a parábola é apresentada por Tania Oldenhage sob o título: Espirais da violência.¹³⁸

3.4.1 COMPARAÇÃO DO TEXTO CANÔNICO COM A PESHITÁ

Tradução da TEB	Texto da Peshitá
¹ E ele se pôs a falar-lhes em parábolas: <i>‘Um homem plantou uma</i>	¹ Ele começou a falar-lhes em parábolas: <i>‘Um homem plantou uma vinha, cercou-a</i>

¹³⁶ Teólogo e Padre da Igreja, 130 -200 e.c.

¹³⁷ IRENEU DE LIÃO, I,II,III,IV,V Livros. São Paulo: Paulus, 1995, p. 490-491.

¹³⁸ OLDENHAGE, T. Spiralen der Gewalt (Die bösen Winzer) Mk 12,1-12 (Mt 21,33-46 / Lk 20,9-19 / EvThom 65). In: ZIMMERMANN, R. *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. 2ª ed, München: Gütersloher Verlagshaus, 2015, p. 352-366.

<p><i>vinha, cercou-a com uma sebe, cavou um lagar e construiu uma torre; depois, arrendou-a a vinhateiros e partiu em viagem.</i></p> <p>² Chegado o tempo, mandou um servo aos vinhateiros para receber deles a sua parte dos frutos da vinha.</p> <p>³ Os vinhateiros o agarraram, moeram-no de pancadas e o despediram de mãos vazias.</p> <p>⁴ De novo lhes mandou mais outro servo; a este também espancaram na cabeça e o insultaram.</p> <p>⁵ Mandou ainda um outro, - a este, mataram -, a seguir muitos outros: a uns eles moeram de pancadas, e aos outros mataram.</p> <p>⁶ Só lhe restava o seu filho bem-amado. Enviou-o por último, dizendo consigo mesmo: 'Respeitarão o meu filho'.</p> <p>⁷ Esses vinhateiros, porém, disseram uns aos outros: 'É o herdeiro. Vinde! Vamos matá-lo e ficaremos com a herança.</p> <p>⁸ Agarraram-no, mataram-no e o lançaram fora da vinha.</p> <p>⁹ Que fará o dono da vinha? Ele virá, fará perecer os vinhateiros e confiará a vinha a outros.</p> <p>¹⁰ Não lestes esta passagem da Escritura: <i>'A pedra que os construtores rejeitaram, foi ela que se tornou a pedra angular? Esta é a obra do Senhor: coisa admirável para nossos olhos!?'</i></p> <p>¹¹ <i>Esta é a obra do Senhor: coisa admirável para nossos olhos!?'</i></p>	<p><i>com uma sebe, cavou nele um lagar e construiu uma torre²; e arrendou-a a vinhateiros e partiu em viagem.</i></p> <p>² Ele enviou, quando chegou o tempo, o seu servo aos vinhateiros tomar do fruto da vinha.</p> <p>³ Porém os vinhateiros <u>bateram-no e o enviaram</u> [de mãos] vazias.</p> <p>⁴ Mais uma vez lhes mandou outro servo, mas ele também, eles atiraram nele e o feriram.</p> <p>⁵ Ele mandou de novo outro, e esse também, eles mataram. E ele mandou muitos outros servos; bateram em alguns, mataram outros.</p> <p>⁶ Por fim, ele tinha um filho <u>amado</u>. Ele o enviou por último, pois disse: '<u>Se envergonharão</u> diante do meu filho'.</p> <p>⁷ Esses vinhateiros, porém, <u>disseram em si mesmos</u> [lit.: no seu coração]: 'Esse é o herdeiro. Vinde! Vamos matá-lo e a herança será nossa.</p> <p>⁸ Eles o tomaram, mataram-no e o lançaram fora da vinha.</p> <p>⁹ O que fará então o dono da vinha? Ele virá e fará perecer aqueles vinhateiros, e <u>dará</u> a vinha a outros.</p> <p>¹⁰ Não lestes esse versículo [lit.: <u>o escrito</u>]: <i>'A pedra que os construtores rejeitaram, foi ela que se tornou a pedra angular? Esta é a obra do Senhor: coisa admirável para nossos olhos!?'</i></p> <p>¹¹ <i>Esta é a obra do Senhor: coisa admirável para nossos olhos!?'</i></p>
--	--

Versículo 3

A lição da Peshitá comporta apenas dois verbos, enquanto Mt tem uma sequência de três verbos.

Versículo 6

A palavra ‘amado’ figura na Peshitá: אהוב ‘ahúv (heb) / רַבִּיבָא ‘rabivá’ (aramaico). Porém, ela poderia ser considerada como sinónimo de יחיד yarríd um-único.¹³⁹ É antes de tudo porque o filho é único que ele é amado. Notemos que a palavra ‘amado’ não figura na versão de Mateus (21,37).

Uma diferença aparece entre as duas versões: eles *respeitarão* o meu filho, de um lado, eles *se envergonharão* [diante] de meu filho, na Peshitá. Essa versão emprega de fato a raiz aramaica בחרת b.r.r.t, traduzida por *ter vergonha*.¹⁴⁰ O termo grego que figura no texto canônico é *entrapesontai*: ficar envergonhado que por extensão passa a significar ‘mostrar respeito diante de alguém, considerar alguém’.¹⁴¹

Versículo 7

A lição da Peshitá é literalmente ‘disseram no seu interior’ בנפשהון benafshehón (arm), ou ‘no seu coração’ בלבם belibám (heb). O grego apresenta também lição semelhante *pros eautos*, porém traduzida por ‘disseram uns aos outros’.¹⁴²

Versículo 9

O verbo ‘confiar’ é literalmente ‘dar’ na versão da Peshitá: וייתן vayitên ele dará.

Versículo 10

A versão da Peshitá comporta ler ‘o escrito’ הכתוב hakatúv. Em filigrana aparece a noção de Torá shebirrtáv תורה שבכתב, no caso, o versículo citado. Esse há de

¹³⁹ Em Gn 22,2, na ‘ligadura’ de Isaac: “Toma o teu filho, o teu único, Isaac, que amas”, a tradução grega da Bíblia - Septuaginta - traduz ‘único’ por *agapetos*, termo que aparece também no texto canônico de Marcos. Cf também a Chave Linguística sobre Mc 12,6: *agapetos* aqui deve ser no sentido de referência atestado desde Homero, muito frequente na LXX (tradução do hebraico יחיד) [...]

¹⁴⁰ Cf. COSTAZ, Dictionnaire Syriaque-Français, verbete בחרת, p. 25.

¹⁴¹ HAUBECK, Chave linguística, sobre Mc 12,6, p. 349.

¹⁴² Ibid. sobre Mc 12,7, p.350.

ser interpretado pela Torá shebe”al pê תורה שבעל פה, a Torá oral. Vale notar que essa mesma Torá oral poderia perfeitamente afirmar que não existe relação entre o versículo da Escritura citado e a parábola.

3.4.2 MODELO DE BASE

As relações entre o proprietário e os arrendatários são definidas por um contrato. Nele está estipulado se metade, um terço ou um quarto da colheita será entregue ao proprietário, se acontecerá sob a forma de dinheiro ou de produtos mesmos, ou ainda se se tratará de um valor fixo.¹⁴³ Na parábola, não há dúvida sobre esse contrato que liga as duas partes: o proprietário enviou alguém receber parte dos frutos da vinha. A formulação é suficientemente vaga para deixar todas as opções de pagamento em aberto.

Os servos e, por fim, o filho enviado, representam o proprietário. Não há dúvida que os arrendatários consideram a sua presença assim. A sua fala, segundo a qual uma vez o filho morto, a herança lhes pertencerá (supondo que o proprietário fosse também morto) não é totalmente infundada do ponto de vista legal.¹⁴⁴ O mais importante aqui é a afirmação em si, que denota as suas intenções, desde o envio do primeiro servo.

3.4.3 O MASHAL COMO NARRATIVA

A narrativa coloca em cena uma constelação de três grupos de pessoas: dois deles têm a iniciativa da ação, o proprietário e os arrendatários, e um grupo sofre a ação, os servos e o filho, que apenas representam o proprietário (e por isso serão golpeados ou mortos).

A exposição (vers. 1 e 2), começa com uma citação de Isaías 5,2 (vinha, cerca, lagar, torre) que não acrescenta nada para a narrativa em si (ela é determinante para o *nimshal*). Ela cria uma atmosfera quase bucólica e pacífica, em total contradição com o desenrolar violento da narrativa.

Como acontece também em outras parábolas, o proprietário (mestre, rei, etc) viaja, o que deixa um espaço para o desenrolar da ação. Supõe-se um tempo relativamente longo entre a entrega da vinha – recém plantada – e os primeiros

¹⁴³ STRACK, Kommentar, v.I p. 869

¹⁴⁴ Cf JEREMIAS, Gleichnisse, p.54.

frutos. Isso reforçaria talvez a ausência de qualquer proximidade e relação entre os arrendatários e o proprietário.

A dramatização da narrativa acontece em duas etapas. Primeiramente do versículo 3 ao 5, com o envio dos servos e uma progressão numa absurda brutalidade, que o narrador descreve com profusão de verbos. O versículo 6 permite mais um passo na dramatização, pois sobra uma única solução na figura do único filho. O envio dele permite expressar também claramente o motivo da ação dos arrendatários: eles querem tomar para si a vinha, o que justifica, aos seus olhos, a morte do filho.

O desfecho (v. 9 e 10) começa com a pergunta que os ouvintes são induzidos a fazer: ‘o que fará o dono da vinha?’, i.e. qual fim pode ser dado a essa história absurda? À violência dos arrendatários responde a violência do proprietário, o que soa como uma vingança (ou pelo menos como ‘justiça’ própria), e a entrega da vinha a outros. A segunda parte do desfecho é composta pela citação do Salmo 118,22-23. Se ela for parte da parábola original, não se percebe claramente a sua ligação com a narrativa: como essa história tão violenta poderia ser uma ‘obra admirável’?

3.4.4 O MASHAL E O NIMSHAL

Essa parábola tem a peculiaridade de começar por uma citação das Escrituras que constitui uma chave para passar do mashal ao nimshal. Os ouvintes sabem de fato que o profeta Isaías (capítulo 5) desenvolveu a alegoria da vinha como representando Israel, do bem-amado como Deus, que diz:

A vinha do Senhor de todo poder é a casa de Israel e a gente de Judá é a planta que ele amava. Ele esperava dela o direito, e eis assassinatos. Esperava dela a justiça, e eis clamores. (Is 5,7)

O versículo que segue a parábola indica igualmente uma relação mashal – nimshal possível, e muito provavelmente a intenção da parábola na sua pregação original:

Eles [i.e. os representantes das autoridades religiosas] procuravam prendê-lo, mas temiam a multidão. Tinham compreendido que era para eles que ele dissera esta parábola. E, deixando-o, foram-se embora. (v. 12)

Teríamos então as seguintes correspondências:

Mashal	Nimshal
Homem	Deus
Vinha	Israel
Arrendatários	Responsáveis pela vinha-Israel, líderes religiosos
Servos	Enviados por Deus para anunciar o reino de Deus (profeta, sábios)
Filho	João Batista?
Morte dos servos e do filho	Morte dos enviados por Deus
Morte dos arrendatários e entrega da vinha a outros	Os responsáveis religiosos seriam destituídos e substituídos por outros, outra corrente religiosa (aquela de Jesus, por exemplo?)

A leitura tradicional dessa parábola estabelece quase automaticamente a correspondência entre o filho no mashal com Jesus no nimshal. Na perspectiva da pregação original dos anos 30-33, essa correspondência é pouco provável. Uma possível interpretação seria ver no filho a pessoa de João Batista. O final do capítulo anterior reporta uma polêmica entre Jesus e os sumos sacerdotes, escribas e anciãos, a respeito da autoridade de Jesus. Esse os questiona então sobre o batismo de João. A oposição entre as autoridades religiosas e João era conhecida, ao contrário da adesão da multidão que o considerava um profeta enviado por Deus (Mc 11,31-32). Outro elemento que poderia ser inserido na parábola original é a morte de João, decretada pelo líder político Herodes (Mc 6,17-29).¹⁴⁵

¹⁴⁵ Essa interpretação é proposta por LOWE M. "From the Parable of the Vineyard to a Pre-Synoptic Source". In: **New Testament Studies**. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, Vol. 28, p.257-263.

3.4.5 ELEMENTOS EXTRAVAGANTES E DESVELAMENTOS

Um primeiro elemento extravagante nessa parábola é a violência que parece totalmente desproporcionada e injustificada, em primeiro lugar da parte dos arrendatários, mas também da parte do proprietário (que imagem do proprietário divino a parábola quer transmitir?). Ora, os motivos reais da violência mudam ao longo da narrativa. No início, fala-se apenas de contrato não respeitado e os servos são maltratados e voltam de mãos vazias; logo aparecem as insultas (v.4) e mortes, até desvelar o verdadeiro motivo dessa atitude violenta: ‘a herança será nossa’. Para isso, precisa eliminar qualquer representante do proprietário, em especial o seu filho, até que não sobre nem um. Assim, os arrendatários tornar-se-iam proprietários. Nessa perspectiva aparece uma questão crucial: a quem pertence a vinha-Israel? Aos arrendatários-responsáveis temporários ou ao proprietário-Deus?

Para os arrendatários / responsáveis religiosos da época visados pela parábola, a resposta é clara. Porém, a sua violência extrema, quase suicidária, leva a ir além da ideia de posse. De fato, eles parecem se identificar totalmente com a vinha, ao ponto de dizer (ou pensar): a herança somos nós. Não há vinha a não ser por nós.

Esse desvelamento numa identificação entre os responsáveis religiosos pelo povo de Israel e o próprio povo enquadra-se no conflito de líderes de grupos como João Batista, ou Jesus, e os líderes da época. Esse conflito é indicado pelo próprio evangelista Marcos, antes da parábola dos arrendatários, quando da expulsão dos vendedores no Templo: “Os sumos sacerdotes e os escribas souberam disso e procuravam como o fariam perecer” (Mc 11,18), ou ainda a oposição deles a João Batista.

Seguindo essa perspectiva de análise, poderíamos entender a atitude do proprietário. Por que insistir tanto em enviar inúmeros servos e até o único filho, i.e. a si mesmo? Porque a vinha-Israel é única. É a única propriedade desse proprietário. Ela pode às vezes não produzir frutos bons, como em Is 5, mas se ela deixar de existir para ele, nada pode substituí-la. Por isso, esse proprietário há de defendê-la, mesmo que sua imagem deva sofrer.

Os desvelamentos aqui propostos, na hipótese numa parábola que remontaria ao tempo da pregação de Jesus, levam a interpretações radicalmente diferentes

daquela de Ireneu de Lyon pela qual iniciamos essa breve análise. Porém, é essa última que impregnou a cultura ocidental durante séculos.

4 MASHAL RABÍNICO OU PARABOLÊ?

Após as análises de quatro parábolas dos evangelhos segundo o método de Fraenkel, convém apreciar a sua aplicabilidade para outros textos do mesmo gênero. Uma via possível é comparar as definições e concepções do termo parábola ou mashal, à luz do capítulo anterior dessa tese. Será confrontada a posição de Fraenkel com aquela de Ruben Zimmermann, organizador do *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, já citado, obra chave que reúne as últimas pesquisas de vários especialistas nesse campo, e cuja primeira edição é de 2007. Ruben Zimmermann é igualmente o autor de *Puzzling the Parables of Jesus, Methods and Interpretation*¹⁴⁶, publicado em 2015.

Num segundo momento, abordaremos pontos específicos das parábolas evangélicas com relação aos meshalim rabínicos, em especial o fenômeno da alegorização que podem sofrer as narrativas evangélicas. Esses pontos nos levarão a considerar as diferenças no processo de elaboração dessas parábolas, diferenças essas ligadas aos meios específicos de umas e outras.

4.1 QUAL CORPUS DE PARÁBOLAS?

A que textos dos evangelhos pode se aplicar o método de Fraenkel? Em outros termos, quais são as 'parábolas rabínicas', os meshalim dos evangelhos? Como delimitar esse corpus?

Evidentemente, a presença ou ausência da palavra *parabolê* não é um critério para delimitar esse corpus. Das quatro parábolas estudadas no capítulo anterior, apenas a última, 'Os arrendatários', inicia com o termo *parabolê*. O vocábulo *parabolê* introduz igualmente textos que obviamente não são *meshalim* no sentido do gênero desenvolvido na literatura rabínica. Esse termo tem também o sentido de palavra enigmática, como em Mc 7,15.17:

Não há nada exterior ao homem que penetrando nele o possa tornar impuro, mas o que sai do homem, eis o que torna o homem

¹⁴⁶ ZIMMERMANN, R. *Puzzling the parables of Jesus, Methods and Interpretation*. Minneapolis: Fortress Press: 2015.

impuro [...] Depois que entrou em casa, longe da multidão, seus discípulos o interrogaram acerca desta *parabolē*.

Ou ainda de recomendação de sabedoria, como em Lc 14,7-9a:

Jesus disse aos convidados uma *parabolē*, porque notava que eles escolhiam os primeiros lugares. Disse-lhes: 'Quando fores convidado a uma festa de casamento, não vás te colocar no primeiro lugar, para que não ocorra que tenham convidado alguém mais importante do que tu, e aquele que convidou a ti e a ele venha te dizer: 'Cede-lhe o lugar'.

Constata-se que o termo *parabolē* nos evangelhos continua com a polissemia que lhe era característica no Antigo Testamento.

Desde o início da pesquisa moderna sobre parábolas, uma classificação em quatro grupos foi adotada. Essa classificação foi iniciada por Jülicher, e complementada por Rudolf Bultmann. Ela foi pouco questionada durante anos, apenas aperfeiçoada pela introdução de subcategorias, e mantém-se vigente até hoje, em especial nas pesquisas de língua alemã. Apresentaremos a seguir as quatro categorias principais com os termos em inglês, seguidos pelos termos originais em alemão.¹⁴⁷ Constataremos que o vocábulo *parábola* cobre realidades literárias bem diferentes segundo as diversas pesquisas.

As categorias são:

- Figurative saying (Bildwort)
- Similitude (Gleichniss)
- Parable (Parabel)
- Example story (Beispiel Erzählung)

4.1.1 Figurative saying (Bildwort)

A classificação de *figurative saying* foi introduzida por Rudolf Bultmann. Ele a caracteriza assim: "a imagem e o objeto [figurado] são justapostos sem uma partícula de comparação".¹⁴⁸ Por exemplo, os termos *cego* e *discípulo* nos seguintes versículos:

Ele lhes disse também uma *parabolē*: 'Porventura um cego pode guiar um cego? Acaso não cairão ambos em um buraco? O discípulo não está acima do seu mestre, mas todo discípulo bem formado será como o seu mestre. (Lc 6, 39-40).

¹⁴⁷ Seguiremos para tal as duas obras de Zimmermann citadas supra e os textos originais de Jülicher e Bultmann.

¹⁴⁸ Cf. BULTMANN, R. **Die Geschichte der synoptischen Tradition**. 7ª ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 181.

Ou ainda em Mc 3,23-25:

Ele os chamou e lhes dizia em parábolas: ‘Como é que Satanás pode expulsar Satanás? Se um reino está dividido contra si mesmo, este reino não se pode manter. Se uma família está dividida contra si mesma, esta família não poderá subsistir’.

Importante para a nossa demonstração constatar que esses textos não apresentam uma narrativa dramática, elemento que foi decisivo nas análises feitas a partir do método de Fraenkel.

4.1.2 Similitude (Gleichniss)

O que define a *similitude* é uma “illustration of a sentence by placing it next to another similar sentence”¹⁴⁹. O fato ou a experiência relatada é conhecida, o que faz com que o sentido da *similitude* se torne claro, carecendo de um processo interpretativo. Ela pode se apresentar como imagem verbal expandida ou como comparação expandida, o que a diferencia da classe anterior, mais concisa. Essas unidades são chamadas por alguns pesquisadores de *parábolas aforísticas*, ou *parábolas narrativas*.

Temos, por exemplo, em Lc 7,31-33 com a uso típico do verbo comparar (a raiz נמַד d.m.h. em hebraico):

A quem, pois, compararei os homens desta geração? A quem são comparáveis? São comparáveis a crianças sentadas na praça e que se interpelam umas às outras, dizendo: ‘Tocamos flauta para vós, e não dançastes. Entoamos um canto fúnebre, e não chorastes. De fato, João, o Batista, veio [...]’.

Temos ainda, com o uso do termo *parabolē*, em Lc 12, 39-41:

Vós o sabeis: se o dono da casa conhecesse a hora em que o ladrão viria, não deixaria arrombar a parede de sua casa. Vós também, estai preparados, pois numa hora que não pensais é que vem o Filho do homem. Pedro disse então: ‘Senhor, é para nós que dizeis esta *parabolē* ou para todo mundo?’.

O número de textos classificados com *similitude* varia segundo os autores. Jülicher considera 27 textos como sendo *similitude*, Bultmann apenas 17. Essa diferença mostra o quanto uma classificação rígida apresenta limites, devido à complexidade do gênero *parabolē*.

O ponto decisivo para a nossa demonstração é que, embora essas narrativas tenham sido elaboradas (à diferença da concisão da primeira categoria), elas

¹⁴⁹ ZIMMERMANN, Puzzling, p. 109. Ele cita aqui a definição de Jülicher.

carecem de uma trama narrativa, que constitua um marco essencial do *mashal* rabínico.

4.1.3 Parable (Parabel)

Essa categoria se distingue da anterior por vários fatores:

- ela apresenta um caso isolado, à diferença do caráter geral da *similitude*. Cf o exemplo citado acima de Lc 12, 39-41 sobre a vinda inesperada do ladrão.
- ela é uma narrativa, não apenas *estendida*, mas elaborada com precisão e detalhes. Em outros termos, há uma trama narrativa.
- a *parable* trata do 'extraordinário', do 'surpreendente' de um evento e não do corriqueiro.
- ela visa a transmitir uma verdade moral ou religiosa.

Nota-se claramente que esses pontos têm uma ressonância forte com os *meshalim* rabínicos, à diferença das primeiras categorias.

O número de textos que entra nessa classe varia muito segundo os pesquisadores. Jülicher conta 21 parábolas desse tipo, Bultmann 15, e Harnish apenas 10. Isso devido os critérios utilizados por esses autores devido a seus critérios para qualificar com precisão a narratividade das mesmas. As quatro parábolas analisadas no capítulo anterior pertencem a essa categoria.¹⁵⁰

4.1.4 Example story (Beispiel Erzählung)

Alguns textos de Lc são considerados *Example stories*. Ilustra bem esse ponto a parábola do 'Bom samaritano' (Lc 10,30-35)¹⁵¹. Trata-se de textos narrativos que têm traços em comum com a categoria *parable*, porém constituiriam uma categoria à parte. Segundo Jülicher:

What differentiates them is simply that they already exists at a higher level controlled exclusively by Jesus' interests. While the

¹⁵⁰ Além dessas quatro parábolas, Bultmann inclui nesta lista: o semeador (Mc 4,3-9 e par.); os dois devedores (Lc 7,41-43); o amigo insistente (Lc 11,5-8); a figueira estéril (Lc 13,6-9); o filho pródigo / reencontrado (Lc 15,11-32); o gerente astuto (Lc 16,1-8); a viúva insistente (Lc 18,1-8); o joio (Mt 13,24-30); o devedor implacável (Mt 18,23-35); os operários da undécima hora (Mt 20,1-16); os dois filhos (Mt 21,28-31). As quatro parábolas estudadas no capítulo II são também consideradas *parabeln* por Harnish. Ele exclui da lista de Bultmann: o semeador, os dois devedores, o amigo insistente, a figueira estéril, a viúva insistente, o joio, os dois filhos. Inclui, porém: o Samaritano (Lc 10,30-37) e Lázaro e o homem rico (Lc 16,19-31). Cf HARNISCH, W. **Die Gleichniserzählungen Jesu**. 2ª ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p.80.

¹⁵¹ Considerada por Harnisch como *parable*. Os três outros textos são: o rico insensato (Lc 12,16-21); o fariseu e o coletor de impostos (Lc 18,10-14); o homem rico e Lázaro (Lc 16,19-31) (também *parabel* segundo Harnisch).

fables and parables in Matt 13-25 as a whole lead the readers into worldly relationships, guests, household and professional work, negotiations between masters and servants, these four passages present us with events that by implication belong to the religious-ethical sphere and can be used in this sphere, not only through comparison with higher things. The story does not take place, as demanded by our 'parable' definition, in another sphere, but rather in the same one in which the sentence that is to be understood resides. In other words, the story is an example of the statement that is exclaimed. Thus I cannot name this category anything but example story.¹⁵²

Essa afirmação de Jülicher e de outros pesquisadores indica que não há uma relação entre um *mashal* e um *nimshal* fora da narrativa propriamente dita. Esse 'nimshal' estaria presente dentro da ação ou atitude dos próprios protagonistas da narrativa, tornando-se eles modelos a serem imitados. Nesse caso, não há menção de traços extravagantes. As atitudes podem ser exageradas, mas não representam uma torção da realidade.

Ruben Zimmermann refuta a classificação clássica em quatro categorias. Ele considera por exemplo que o evangelista Lucas, a respeito das quatro *example stories*: "No demonstrate a consciousness of a separate subgenre for these texts. Therefore, we must abandon the distinct genre of an 'example story'".¹⁵³ A sua argumentação para refutar a distinção entre *similitude* e *parable* se baseia no fato de Mateus, Marcos e Lucas utilizarem o mesmo termo *parabolē*, para todas essas narrativas, embora elas apresentem diferenças. Nesse sentido, a classificação seria mais uma projeção posterior e provavelmente forçada dos pesquisadores, que não condiria porém com a realidade literária dos originais e de seus autores. Além disso, os pesquisadores, embora tivessem critérios de definição precisos, chegam a resultados diferentes quanto à classificação (Jülicher e Bultmann por exemplo). Zimmermann acrescenta que não existem critérios nem linguísticos nem de conteúdo para isolar as *similitude* das *parables*. A respeito dos *figurative sayings*, que parecem carecer de narrativa, ele afirma:

The so-called figurative sayings not only demonstrate a sequence of scenes ; characters in the plot are names (e.g. brothers, master or doctor, student-teacher), and there is even direct speech. These are all criteria that show these texts to be narrative texts. Certainly these narrative elements are at times reduced to a minimum;

¹⁵² ZIMMERMANN, Puzzling, p.113.

¹⁵³ Ibid.,p. 117.

nevertheless, no criterion for identifying a genre can be derived from quantity.¹⁵⁴

Após ter recusado a classificação em quatro categorias, Zimmermann questiona a própria noção de gênero parábola, em particular, e de gênero literário, como um todo:

Genres are not discovered but rather created. They are invented by people and exist only in the terms created for them. At the same time, however, these constructions are not arbitrary. They are based on that which is at hand, insofar as reflecting on language always presupposes language and communication.¹⁵⁵

Com base nesses posicionamentos em relação às pesquisas anteriores, Zimmermann propõe uma definição de parabolē que será confrontada com a definição de mashal proposta por Fraenkel, já citada nesse trabalho, a fim de evidenciar as similitudes e divergências.

4.1.5 Comparando as definições: parábola e mashal

Parábola: definição de Zimmermann	Mashal: definição de Fraenkel
<p>A parable is a short narrational fictional text that is related in the narrated world to known reality, but, by way of implicit or explicit transfer signals, makes it understood that the meaning of the narration must be differentiated from the literal words of the text</p> <p>In its appeal dimension it challenges the reader to carry out a metaphoric transfer of meaning that is steered by contextual information.</p>	<p>O termo 'mashal' tem diversos significados na Bíblia, mas na literatura midráshica, tem geralmente um só significado: é a narrativa de uma pequena história fictícia,</p> <p>cujo objetivo é interpretar uma outra coisa, uma coisa que, segundo a opinião do narrador tem necessidade de ser interpretada e é preferível interpretá-la graças a um mashal, e não por si mesma.</p> <p>Esta 'outra coisa' é geralmente chamada 'nimshal'</p>

¹⁵⁴ Ibid., p. 127.

¹⁵⁵ Ibid., p. 134.

Essas duas definições apresentam muitos pontos em comum, fato que não é de estranhar, pois elas provêm de dois pesquisadores envolvidos com teorias literárias:

- narratividade
- caráter ficcional
- caráter realístico
- necessidade de um processo metafórico.

Aparecem porém duas perspectivas diferentes: a definição de Zimmermann almeja abranger o mais largamente possível, ao passo que Fraenkel insiste sobre o caráter específico do *mashal* rabínico dentro da literatura rabínica, e não dos *meshalim* já presentes na Bíblia e insiste também sobre a noção de *nimshal*, o objetivo último do *mashal*. Segundo ele, o *nimshal* aponta essencialmente para concepções religiosas, e não apenas para uma ética de ordem geral ou frases de sabedoria ('Médico, cura-te a ti mesmo', que é um exemplo de *figurative saying*).

Além da definição proposta, Fraenkel elabora também passos metodológicos que permitem confrontar melhor as duas posições:

- Fraenkel começa por definir o modelo de base, que provém de um viveiro de modelos oriundos do mundo literário e sobretudo religioso da sociedade judaica do primeiro século da e.c. Zimmermann não menciona esse ponto.
- Na análise do *mashal* como narrativa, Fraenkel insiste na trama sustentada muitas vezes por uma tensão e uma intriga. Não podemos perceber tal intriga nem nos *figurative sayings* nem nos *símile*. Cf. os dois exemplos mencionados acima como *figurative sayings*.
- os traços extravagantes são também um marco essencial do *mashal* rabínico, pois indicam, graças ao processo metafórico, a torsão nessa passagem da realidade humana para uma realidade no plano divino ou espiritual. Essa extravagância, necessária para interrogações e o desvelamento de outros sentidos, falta tanto nos *figurative sayings*, nos *similitude* e nos *example stories*. Podemos concluir que, embora Ruben Zimmermann considerasse a classificação em quatro categorias não pertinente para as parábolas evangélicas, parece-nos que as narrativas definidas por outros pesquisadores

como *parable* têm um parentesco mais forte com os meshalim de Hazal, tais quais os entende Fraenkel. Já mencionamos, aliás, que os quatro textos analisados anteriormente pertencem a essa categoria. Vimos também que essa lista conta de 10 a 15 parábolas segundo os critérios adotados (Harnish ou Bultmann).

Nesse momento, queremos ressaltar alguns traços desse grupo de parábolas, a fim de sistematizar similitudes e divergências entre elas e os meshalim rabínicos. Faremos isso no quadro a seguir.

4.1.6 Quadro comparativo das parábolas

Nesse quadro, seguimos a lista estabelecida por Bultmann, à qual foi acrescentada a parábola do Samaritano (Lc 10, 25-39) por motivos que serão explicados no ponto 4.1.7.

Para cada uma, indicaremos:

1. a presença de uma fórmula introdutória
2. a presença ou não de versículos bíblicos
3. a presença de um nimshal, e se for explícito ou implícito, i.e. no contexto da parábola
4. o cunho dramático da narrativa
5. a presença de elementos extravagantes

As parábolas e suas referências	Fórmula introdutória	Vers. A.T.	Nimshal	Narrativa cunho dramát.	Elem. extravagantes
Das dez Virgens (Mt 25,1-13)	O reino dos céus será semelhante a	Não	nimshal in v. 13? nimshal pelo contexto imediato do capítulo anterior	Sim	Sim
Dos talentos Mt 25,14-30 / Lc 19,11-27	Lc: eles pensavam que o reino de Deus se manifestaria imediatamente	Não	nimshal: retribuição no reino de Deus	Sim	Sim
Do festim Lc 14,15-24 / Mt 22,1-14	“Participar da refeição do reino de Deus” = gancho para a parábola	Não	nimshal: participação no reino de Deus	Sim	Sim

Dos arrendatários Mc 12,1-12 / Mt 21, 33-46	Sem	Sim *	nimshal: responsabilidade da liderança religiosa do povo de Israel	Sim	Sim
O joio (Mt 13,24-30)	“Sucedo com o reino dos céus”	Não	nimshal explícito nos versículos 36 a 43.	Sim	Sim
O devedor implacável (Mt 18,23-35)	“Sucedo com o reino dos céus”	Não	nimshal no versículo 35: “Assim vos tratará o meu Pai etc”	Sim	Sim
Os operários da undécima hora (Mt 20,1-16)	“O reino dos céus, com efeito, é comparável a”	Não	nimshal: retribuição no reino de Deus	Sim	Sim
Os dois filhos (Mt 21,28-31)	“Que vos parece?”	Não	Nimshal = confrontação entre Jesus e oponentes. V. 31-32	Sim	Elementos não extravagan tes no contexto humano
A figueira estéril (Lc 13,6-9)	Não	Não	Sem nimshal claro. Porém contexto do arrependimento	Sim	Elementos não extravagan tes no contexto humano
O semeador (Mc 4,3-9 / Mt 13,1-9 / Lc 8,4-8)	Não	Não	Nimshal explícito após o mashal. V. 14-20	Em dúvida. Sem trama e intriga.	Elementos não extravagan tes no contexto humano
O filho pródigo (Lc 15,11-32)	Não	Não	Nimshal: arrependimento e perdão	Sim	Sim
A viúva insistente (Lc 18,1-8)	Versículo introdutório à parábola indicando também o nimshal	Não	Nimshal no primeiro versículo	Sim	Sim
Os devedores (Lc 7,41-43)	Não	Não	Nimshal pelo contexto	Sim	Elementos não extravagan tes no

					contexto humano
O amigo insistente (Lc 11,5-8)	Não	Não	Nimshal pelo contexto	Sim	Sim
O gerente astuto (Lc 16,1-8)	Não	Não	Nimshal indicado no versículo 9	Sim	Sim
O samaritano (Lc 10,25-36)	Pergunta do estudioso da Torá como gancho (v.29)	Sim	É mashal hermenêutico ou <i>example story</i> ?	Sim	Não necessariamente

Ao apresentarmos essa lista numa tabela, corremos o risco de simplificar ao extremo e nivelar a especificidade de cada parábola. Porém, serão revelados nela pontos-chaves para a nossa análise.

Uma fórmula introdutória não aparece necessariamente, fato que acontece também em parte dos meshalim da literatura rabínica. Seria um indício de que essas narrativas podem existir avulsas, e serem inseridas em um contexto mais largo e elaborado a posteriori. Na lista acima, quando uma fórmula introdutória aparece, nela é mencionado muitas vezes o ‘reino de Deus’, um dos eixos principais da pregação de Jesus de Nazaré.

Percebe-se nitidamente que essas parábolas não citam as Escrituras, ao contrário de muitos meshalim de Hazal. I.e. elas não têm uma função exegética, no sentido estrito de interpretação de versículos. A única parábola na qual são citados versículos é aquela dos arrendatários, estudada no capítulo anterior. Porém, o versículo de Is 5,2 constitui uma chave de leitura para a passagem do mashal ao nimshal (Israel é a vinha, etc). A parábola não vem desvelar uma interpretação do versículo em si. A citação do salmo 118,22-23, por sua vez, vem como apoio escriturístico ao exposto na parábola. Notemos que se a citação for parte da pregação original, ela não deixa de levantar interrogações, pela ligação um tanto artificial com a parábola: como essa história trágica da vinha e dos arrendatários pode ser qualificada de ‘coisa admirável’?

Todas as parábolas dessa lista apresentam um nimshal (a única exceção sendo – talvez – aquela do Samaritano. Vide abaixo). Essas narrativas evangélicas fazem então jus à definição de Fraenkel: na literatura rabínica, um mashal é

geralmente contado em prol de um *nimshal*, que vem sendo desvelado. Nesse sentido, essas parábolas evangélicas podem ser qualificadas de *hermenêuticas*.

4.1.7 Parábola do samaritano (Lc 10,25-37)

Nesse conjunto de parábolas, aquela do Samaritano apresenta pontos particularmente interessantes. Vimos anteriormente que ela é considerada por muitos estudiosos como *example story* e não como *parable* (Jülicher, Bultmann, Dodd). I.e. uma narrativa na qual os protagonistas deveriam ser modelos ou exemplos (ou antimodelos) para os ouvintes. A parábola não apresenta necessariamente traços extravagantes, mas sim traços forçados e exagerados, em prol da lição ética a ser transmitida. Assim, na narrativa, os representantes do culto e da religião demonstram total ausência de caridade ao contrário do estrangeiro samaritano que demonstra uma compaixão quase exagerada.

O trecho de Lucas corresponde – à sua maneira - à estrutura ‘ideal’ dos *meshalim* rabínicos sublinhada por Fraenkel:

- versículo
- *derashá*
- *mashal*
- *nimshal* (talvez), ou nova *derashá*.

Para evidenciar isso, vale ouvir a parábola no seu quadro judaico, o que faremos a partir da tradução da Peshitá.

Tradução da TEB	Texto da Peshitá
<p>²⁵ E eis que um legista se levantou e lhe disse, para pô-lo à prova: ‘Mestre, que devo fazer para receber em herança a vida eterna?’</p>	<p>²⁵ E eis que um <u>escriba</u> se levantou e perguntou para testá-lo¹⁵⁶: Mestre, que farei para herdar da vida eterna?</p>
<p>²⁶ Jesus lhe disse: ‘Que está escrito na Lei? Como o lês?’</p>	<p>²⁶ E ele, Jesus, lhe disse: Na <u>Torá</u>, o que está escrito? Como tu lês?</p>
<p>²⁷ Ele lhe respondeu: ‘Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, com</p>	<p>²⁷ Ele lhe respondeu dizendo: ‘Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração,</p>

¹⁵⁶ A DICTIONARY OF THE TARGUMIM, verbete '01 ,no1 no tronco piel: to put up a sign; to ask for a test; to try, test, p. 916.

<p>toda a tua alma, com toda a tua força e com todo o teu pensamento, e o teu próximo como a ti mesmo’.</p> <p>²⁸ Jesus lhe disse: ‘Respondeste bem. Faze isto e terás a vida’.</p> <p>²⁹ Mas ele, querendo mostrar a sua justiça, disse a Jesus: ‘E quem é o meu próximo?’</p> <p>³⁰ Jesus continuou: ‘Um homem descia de Jerusalém a Jericó, caiu nas mãos de bandidos que, tendo-o despojado e coberto de pancadas, foram-se embora e o abandonaram quase morto.</p> <p>³¹ Aconteceu que um sacerdote descia por esse caminho; ele viu o homem e passou a boa distância.</p> <p>³² Do mesmo modo um levita chegou a esse lugar; viu o homem e passou a boa distância.</p> <p>³³ Mas um samaritano que estava de viagem chegou perto do homem, ele o viu e tomou-se de compaixão.</p> <p>³⁴ Aproximou-se, atou-lhe as feridas, derramando nelas azeite e vinho, montou-o sobre a sua própria montaria, conduziu-o a uma hospedaria e cuidou dele.</p> <p>³⁵ No dia seguinte, tirando duas moedas de prata, deu-as ao hospedeiro e lhe disse: ‘Toma conta dele, e se gastares alguma coisa a mais, sou eu que te pagarei na minha volta’.</p>	<p>com toda o teu ser, com toda a tua força e com todo o teu pensamento; e o teu próximo como a ti mesmo’.</p> <p>²⁸ Jesus lhe disse: ‘Respondeste corretamente. Faze isto e viverás’.</p> <p>²⁹ Mas ele, querendo explicar a si mesmo [ou justificar a si mesmo], disse a Jesus: ‘E quem é o meu próximo?’</p> <p>³⁰ Disse lhe Jesus: ‘Um homem descia de Jerusalém a Jericó; bandidos o assaltaram, o despojaram e bateram nele e o abandonaram – enquanto o ser dele mal subsistia [tradução literal] – e foram embora.</p> <p>³¹ Aconteceu que um sacerdote descia por esse caminho, ele o viu e passou.</p> <p>³² E assim também um levita veio e chegou a esse lugar, o viu e passou.</p> <p>³³ mas um homem samaritano, enquanto viajava, veio ao lugar onde se encontrava, ele o viu e as suas entranhas se comoveram.¹⁵⁷</p> <p>³⁴ Ele se aproximou, atou as suas feridas, derramando sobre elas vinho e azeite, o colocou sobre o seu jumento, o levou a uma hospedaria e cuidou dele.</p> <p>³⁵ O dia seguinte, tirou dois denários, deu-os ao hospedeiro e lhe disse: ‘Cuida dele, e se gastares alguma coisa a mais, quando eu voltar, lhe darei’.</p>
--	--

¹⁵⁷ Idem, verbete רירם ter compaixão, sentir piedade, p.1467. A partir da raiz ר.ר.מ temos a palavra רררם útero.

<p>³⁶ Qual dos três, a teu ver, mostrou-se próximo do homem que caíra nas mãos dos bandidos?’</p>	<p>³⁶ E então, quem desses três, lhe parece, foi o próximo daquele que caiu nas mãos dos bandidos?</p>
<p>³⁷ O legista respondeu: ‘Foi aquele que deu prova de bondade para com ele’. Jesus lhe disse: ‘Vai e tu também faze o mesmo’.</p>	<p>³⁷ Ele disse: ‘Aquele cujas entranhas se comoveram por ele [tradução literal]. Disse-lhe Jesus: ‘Vai também tu, e faze assim’.</p>

A versão da Peshitá coloca naturalmente o texto na sua perspectiva judaica: um escriba (ou estudioso da Torá) faz uma pergunta a um mestre no quadro de um debate sobre interpretação das Escrituras. A mesma raiz ירה y.r.h. cujo significado primeiro é lançar, indicar uma direção, e, por extensão, ensinar, dá origem tanto à palavra Torá תורה quanto mestre מורה morê. Constatamos logo que as palavras em hebraico (ou aramaico) dão de imediato um outro tom ao trecho. Enquanto a tradução da TEB insiste sobre o caráter normativo: legista, Lei, o quadro rabínico fala da interpretação da Torá.

O versículo 26 é de particular importância pois nele está refletida a concepção farisaica fundamental sobre a Torá que é tanto Torá Escrita: ‘o que está escrito?’, quanto Torá Escrita: ‘como tu lês?’, ou seja, como interpretas? Pois, trata-se de interpretar os versículos da Torá para atualizá-los em função do momento presente. Ora, o escriba parece estar apenas citando o versículo de Dt 6,5: ‘E amarás o Senhor teu Deus, com todo o teu coração, com todo o teu ser, com todas as tuas forças’¹⁵⁸, e o versículo de Lv 19,18b ‘e amarás o teu próximo como a ti mesmo’. Por que o mestre julgaria essa resposta correta se for apenas uma citação das Escrituras? O princípio em si de escolher versículos (ou ditos rabínicos) para ir ao essencial é um processo conhecido da tradição rabínica.¹⁵⁹ Porém, a verdadeira inovação reside no fato de colocar esses dois versículos no mesmo plano, igualando-os. Pode-se considerar que a conjunção ‘vav’ do versículo de Lv ‘e amarás’ não é mais um ‘vav consecutivo’ segundo as regras da gramática hebraica, mas uma conjunção que cria uma identidade entre os

¹⁵⁸ A versão de Lucas apoia-se aparentemente numa versão de Dt 6,5 diferente da tradição massorética, com a menção de ‘com todo o teu pensamento’.

¹⁵⁹ Cf. na sequência da Mishná Avot 1,1 citada anteriormente, é dito que os Homens da Grande Assembleia resumiram a Torá (escrita e oral) com três ditos mais significativos para a época: “Sede ponderados no exercício da justiça, suscitai muitos discípulos, e fazei uma cerca ao redor da Torá”.

dois versículos. Essa interpretação constitui a *derashá* sobre os versículos, mesmo que não explicitamente presente no texto, e apenas pela reação do mestre: ‘Respondeste corretamente’.

Como a parábola ilustrará essa interpretação? Mostrando a atitude do Samaritano, i.e. o cuidado para o próximo segundo Lv 19,18b, e as quatro qualidades do amor pelo divino expressas em Dt 6,5: amor de todo o coração, de todo o ser, de todas as forças, de todo o pensamento. Na parábola, o *coração* aparece na atitude geral do Samaritano, mas em especial na expressão traduzida literalmente: ‘as suas entranhas se comoveram’ (v.33). *De todo o ser* aparece na profusão de cuidados que ele mesmo presta. *De todas as tuas forças* tem como pano de fundo a interpretação rabínica desse versículo tal qual é atestada na Mishná Berarrót 9,5: “De toda a tua força” há de ser interpretado como significando *com todo o teu dinheiro*.¹⁶⁰ A quarta qualidade *de todo pensamento* pode ser verificada pela atitude geral do Samaritano e também pela preocupação em dar continuidade aos cuidados: ‘se gastares alguma coisa a mais, quando eu voltar, lhe darei’ (v. 35).

Os versículos 36-37 não constituem um *nimshal* da parábola, tal qual o vimos para os *meshalim* do capítulo anterior. Dois elementos se encontram neles:

- uma nova *derashá*, interpretação, que foca agora sobre o termo ‘próximo’. Não se trata mais de definir quem é o próximo, mas de se tornar próximo de alguém (e de qualquer um). A parábola leva então a uma nova interpretação do versículo de Lv 19,18. Nisso reside o seu caráter hermenêutico exegético.
- o trecho termina pelo convite a aplicar o ensinamento desvelado pela exegese da parábola: ‘Vai também tu, e faze assim’. Em outras palavras: o estudo da Torá leva à ação.

¹⁶⁰ THE MISHNA, Seder Zera”im. Tratado Berarrót 9,5: בכל מאודך, בכל ממונך

4.2 ENTRE ALEGORIA E MASHAL?

A questão da interpretação alegórica das parábolas foi considerada brevemente no ponto 2 dessa tese: 'As diversas abordagens no estudo das parábolas'. Vimos exemplos de alegorias no Antigo Testamento, assim como citamos a parábola do semeador em Mc 4,14-17a. Mencionamos também a leitura alegorizante de Agostinho com relação à parábola do Samaritano.

Convém voltar a essa questão e aprofundá-la agora à luz das análises feitas no capítulo anterior e à luz de outras narrativas e perguntarmos se as parábolas dos evangelhos não se situariam entre alegoria e mashal.

Notamos primeiro que se é alegórico um texto que, ao lado do sentido literal, teria também um sentido não literal, então, as parábolas dos evangelhos são também alegóricas. Nelas se faz a passagem do mashal ao nimshal, passagem essencial para chegar à mensagem do mashal. Em outros termos, todo mashal é alegoria, no sentido amplo da palavra, pois o significado do mashal está fora dele mesmo, razão pela qual foi criado.

Porém, a alegoria propriamente dita se reveste de outros aspectos. Ela é um método de exegese (e não apenas um princípio de transferência de sentido). Segundo esse método, cada elemento de uma narração recebe uma correspondência precisa com um outro elemento, desta vez não narrativo. Assim, a interpretação alegórica carece do texto da narrativa e da sua chave de leitura. Ao contrário, a narrativa não conseguiria passar a sua mensagem. Nota-se também que a alegoria é entendida e composta pelo próprio autor. É ele que fornece a chave de interpretação.

4.2.1 Duas parábolas alegóricas

Nos evangelhos, duas parábolas podem ser consideradas como alegorias: a parábola do joio (Mt 13, 24-30 e sua interpretação nos versículos 36-43) e a parábola do semeador, (Mc 4,1-9 e sua interpretação nos versículos 14-20, e paralelos em Mt e Lc).

A parábola do joio apresenta-se assim:

Ele lhes propôs outra parábola: 'Sucedem com o Reino dos céus o mesmo que a um homem que semeou boa semente em seu campo. Enquanto as pessoas dormiam, veio o seu inimigo;

semeou joio por cima, bem no meio do trigo, e foi-se embora. Quando a erva cresceu e deu espigas, então apareceu também o joio. Os servos do dono da casa vieram dizer-lhe: ‘Senhor, não foi boa semente que semeaste no teu campo? Donde vem então que haja nele joio?’ Ele lhes disse: ‘Foi um inimigo que fez isso’. Os servos lhe disseram: ‘Então, queres que nós vamos tirá-lo?’ ‘Não, disse ele, não aconteça que, tirando o joio, arranqueis o trigo com ele. Deixai que ambos cresçam até a ceifa, e na época da ceifa direi aos ceifeiros: ‘Apanha primeiro o joio e amaraí-o em feixes para queimá-lo; mas o trigo, recolhei-o no meu celeiro’’. (Mc 13,24-30)

Temos nessa parábola os mesmos elementos constitutivos presentes nos quatro meshalim analisados no capítulo anterior: modelo de base, uma narrativa de cunho dramático, um nimshal (o reino dos céus). Porém, falta a extravagância da parábola hermenêutica. Afinal, após a ação inicial do inimigo, a narrativa segue um curso humano normal, poderíamos até dizer ‘lógico’: esperar o crescimento do joio e do trigo, para separá-los nesse momento, sem dano para a ceifa em si.

A natureza dessa parábola é outra. Ela é uma espécie de codificação que precisa duma chave para ser interpretada. E ela foi pensada e composta nessa perspectiva. A chave de leitura é fornecida alguns versículos depois, quando os próprios discípulos, segundo o redator, não conseguiram *decifrar* a parábola: “Explica-nos a parábola do joio no campo” (v. 36b). A decodificação se faz então assim nos versículos 36 a 42:

- ✓ quem semeia = Filho do Homem
- ✓ campo = mundo
- ✓ boa semente = súditos do mundo
- ✓ joio = súditos do maligno
- ✓ inimigo = diabo
- ✓ ceifa = fim do mundo
- ✓ ceiferos = anjos
- ✓ etc

Vê-se claramente que o mashal foi elaborado em função dessa chave de leitura, e não faria sentido fora dela. A decodificação se expressa aliás pelo uso do verbo-cópula ‘ser’, utilizado quando da identificação dos elementos: o elemento x é o elemento y.¹⁶¹ O pedido feito pelos discípulos: “Explica-nos a parábola” é também muito revelador. Com esse tipo de narrativa-alegoria não cabe uma

¹⁶¹ *Estin e eisin* no texto grego e o uso dos pronomes no texto hebraico: y איה x; y אה x.

interpretação a ser feita pelos ouvintes, mas sim uma *explicação* dada pelo próprio autor que detém a chave a ser utilizada para uma correta compreensão. A parábola do semeador (Mc 4,3-9 e paralelos) pode ser analisada segundo esse mesmo molde, tendo ela também uma explicação após a própria parábola, com o processo de identificação de cada elemento, proposto pelo autor. Num primeiro momento é descrita a ação do semeador e o fato das sementes caírem em lugares de várias naturezas, o que provoca ou não a sua germinação e a produção de frutos:

E ele lhes ensinava muitas coisas em parábolas. No seu ensinamento ele lhes dizia: “Ouvi! Eis que o semeador saiu para semear. Ora, enquanto semeava, parte caiu à beira do caminho; vieram os pássaros e comeram tudo. Parte caiu também num lugar pedregoso, onde não havia muita terra; logo germinou porque não havia terra profunda; quando o sol se levantou, foi queimada e, por lhe faltarem raízes, secou. Parte também caiu entre os espinhos; os espinhos cresceram e a sufocaram, e ela não deu fruto. Outros grãos caíram em terra boa e, crescendo e desenvolvendo-se, produziram fruto, e renderam trinta por um, sessenta por um, cem por um. E Jesus dizia: “Quem tem ouvidos para ouvir, ouça!”

Num segundo momento é explicada a passagem que deve ser feita entre o sentido literal e o sentido não literal. O próprio autor indica as transferências, segundo a sua chave de leitura:

O ‘semeador’ semeia a Palavra. Tais são os que estão ‘a beira do caminho’ onde a palavra é semeada: quando eles ouvirem, logo vem Satanás e retira a Palavra que neles foi semeada. E tais são os que recebem a semente ‘em lugar pedregoso’: ao ouvirem a Palavra, logo a acolhem com alegria: mas não têm raízes em si mesmos, são homens do momento; e mal chega a tribulação ou a perseguição por causa da Palavra, eles caem. Já outros são os que receberam a semente ‘entre os espinhos’, são os que ouviram a Palavra, mas os cuidados do mundo, a sedução das riquezas e as demais concupiscências intrometem-se e sufocam a Palavra, que fica sem fruto. E há aqueles que receberam a semente ‘em terra boa’: eles ouvem a Palavra, acolhem-na e produzem fruto, ‘trinta por um, sessenta por um, cem por um’. (Mc 4,14-20)

Notamos que a edição da Tradução Ecumênica da Bíblia optou por colocar entre aspas simples as palavras que devem ser interpretadas com referência a outra realidade, apontando assim a passagem do sentido literal para ou não-literal.

Nessa parábola, como naquela do joio, trata-se de uma verdadeira ‘decodificação’, sem a qual a *parabolē* perderia sua razão de ser.

Esses dois textos são os únicos dos evangelhos sinóticos - segundo alguns pesquisadores - que podem então ser considerados parábolas alegóricas, devido a essa sobreposição de dois níveis, o literal e o não literal, que se entendem apenas por uma chave de leitura detida pelo autor da parábola original.

Vale ressaltar que as interpretações alegóricas de Agostinho (parábola do Samaritano em Lc 10,29-37) e Ireneu de Lyon (parábola dos arrendatários em Mc 12, 1-11 e paralelos), citadas nessa tese, se caracterizam por seu aspecto altamente artificial. De fato, elas não surgem dos próprios textos, mas de um olhar exterior que os distorce para servir propósitos totalmente alheios ao original. O caso das parábolas do joio e do semeador é diferente, pois foi pensado como tal pelo próprio autor e contador.

4.2.2 Parábolas hermenêuticas com traços alegóricos?

Mencionamos no ponto anterior o fato das parábolas serem originais no sentido delas serem oriundas diretamente da pregação de Jesus de Nazaré. Ora, já foi apontado no parágrafo 3.6, a respeito da parábola dos talentos (comparação da versão da versão de Mateus com aquela de Lucas) que as narrativas originais sofreram modificações. A versão de Lucas tem alusões históricas posteriores à época da pregação original (por exemplo o acesso ao poder de Archeleus, como indicamos). Esse elemento modifica a parábola ao ponto de criar outra narrativa, bastante diferente da suposta narrativa original hermenêutica.

Outra alusão histórica pode ser percebida na parábola do festim, porém na versão de Mateus, que chega a distorcer o decorrer dos acontecimentos normais, incluindo uma certa extravagância dos mesmos, típica da metaforicidade na narrativa. Alguns dos convidados iniciais reagem violentamente com os servos que anunciam o banquete o que leva a uma reação não menos violenta do rei:

Outros, agarrando os servos, maltrataram-nos e os mataram. O rei enfureceu-se; enviou suas tropas, fez perecer os assassinos e incendiou-lhes a cidade. (Mt 22,6-7).

Muitos pesquisadores consideram que esses versículos foram acrescentados à parábola original e contêm elementos da história do povo judeu do primeiro século e do conflito com a comunidade cristã nascente. Assim a nota da TEB esclarece que se trata de uma

provável alusão à destruição de Jerusalém pelos romanos em 70; a narrativa paralela de Lc 14,21 a ignora; pode-se pensar, ou que os vs. 6 e 7 de Mt foram acrescentados à parábola depois da destruição de Jerusalém, ou que toda a parábola tomou forma depois de 70.¹⁶²

Vê-se claramente que os dois versículos refletem a releitura que fazem as primeiras gerações adeptas de Jesus de Nazaré, considerando a destruição de Jerusalém como uma punição do povo judeu. Punição essa ‘merecida’ (na opinião dos autores) pois a nova seita não é aceita. Entre outros motivos por ameaçar a coesão do povo nesse momento de luta contra o poder de Roma. Os versículos chegam até a apresentar as tropas de Roma como instrumentos para que essa punição divina aconteça. O exemplo desses dois versículos não constitui necessariamente uma alegoria. Ele reflete muito mais a apropriação pelo redator de um texto já existente e a sua parcial utilização para outros fins que aqueles originais. No entanto, se formos desconsiderar esses elementos, fica ainda possível analisar a parábola como um mashal hermenêutico.

Faz-se necessário lembrar que os três evangelhos sinóticos passaram por um processo de elaboração, partindo da pregação original por volta do ano 30 da e.c. para chegar à redação final cuja data oscila entre 75 e 90 do primeiro século. Pelo menos 40 ou 50 anos se passaram durante os quais as parábolas foram recebidas, e interpretadas de novo, até serem fixadas na sua versão definitiva por três redatores que tinham uma linha de pensamento própria, objetivos próprios e também comunidades específicas para as quais eles escreviam. Além de apresentar uma nova fé, eles estão preocupados com o atraso da parusia, i.e. a volta do messias, com a iminência do julgamento do reino dos céus, com os acontecimentos históricos (revolta judaica, destruição de Jerusalém). No decorrer do tempo, eles se distanciam do judaísmo rabínico e consideram – em

¹⁶² TEB, nota f sobre Mt 22,6-7.

parte – o movimento farisaico como inimigo, embora continuassem a usufruir de parte da sua teologia e dos seus princípios fundamentais.¹⁶³

Ao analisar a parábola das dez virgens, antecipamos essa questão da releitura e reinterpretação pelo redator final no ponto 2.6: 'interpretação da parábola na perspectiva do evangelista'. Agora, à luz da possibilidade de acréscimos alegóricos da parte do evangelista, podemos completar os seguintes elementos:

- o noivo é certamente identificado com Jesus, excluindo outras interpretações. Nesse sentido, teríamos uma inflexão da imagem. De fato, passamos de uma interpretação aberta, metafórica, não definitiva, da figura do noivo como Deus ou seu messias, por vir, para uma identificação que colocaria um ponto definitivo à interpretação. Nesse sentido, a figura do noivo será entendida como alegoria de uma só figura, no *hic et nunc* da nova fé do grupo. Notamos também que a figura do noivo, paradoxalmente secundária do ponto da narrativa, na interpretação que fizemos, torna-se a figura central em todos os sentidos. Para o evangelista, tudo gira ao redor dele.

- o atraso do noivo, elemento extravagante na nossa análise, mudou de natureza. Ele é agora assimilado ao atraso da volta do messias esperado pela comunidade cristã. Portanto, deixa de ser tão estranho na narrativa, lida nessa nova perspectiva.

- o grito no meio da noite pode encontrar um eco na crença que a volta do messias se faria também no meio da noite, talvez em relação da celebração de Pessarr (Páscoa) à noite.

- a qualificação dos dois grupos em avisado e imprudente tem uma função clara de alerta para que os adeptos da nova fé mantenham-se atentos à volta supostamente iminente do messias. Membros da comunidade podem deixar de estar em alerta, devido à demora dessa volta. Esses seriam os insensatos.

Vemos então que o redator recebeu um texto primitivo, o modelou e interpretou em função dos seus centros de interesse (o messias, atraso da parusia, a comunidade primitiva, etc). Ele opera uma identificação dos elementos. Essa identificação constitui, na sua opinião, a chave interpretativa que condicionaria a relação entre o *mashal* e o *nimshal*. Ele é da opinião que não há outro noivo, não há outro banquete, etc. Nesse sentido, podemos considerar que ele tende a ver

¹⁶³ Ver o resumo dessa questão na Sinopse dos Evangelhos, 'a índole dos três evangelhos sinóticos: KONINGS, Sinopse, p.xii a xiv.

em alguns traços da narrativa uma alegoria para o messias identificado e acontecimentos decorrentes dessa identificação.

Porém, vários elementos impedem de ver na parábola uma mera alegoria:

- os traços alegóricos não chegam a abranger a parábola como um todo, à diferença daquela do joio, por exemplo, onde cada elemento havia de passar pelo prisma da chave interpretativa do autor. Muitos elementos provêm da parábola original e resistem à integração numa alegoria.

- a intenção primitiva do primeiro autor não se encontra excluída pelo acréscimo de elementos alegóricos. Vimos assim, ao analisar as parábolas do segundo capítulo, que conseguimos considerar e interpretá-las como hermenêuticas. Isso acontece independentemente da interpretação induzida pelo redator final.

Ao assim fazer, assinalamos uma distinção entre o autor da narrativa original, o seu meio, as suas intenções e aquele que recebeu essa parábola, a interpreta, e por sua vez, se tornou redator desse material, modificando-a segundo a sua própria perspectiva. Perspectiva na qual o primeiro autor não tinha necessariamente pensado.

- por fim, o parentesco entre as parábolas dos evangelhos e os meshalim de Hazal mostra, positivamente, o quanto a natureza das primeiras é a mesma nos dois campos, considerando:

- os temas similares abordados (reino dos céus, julgamento, relação humano / divino, etc);
- a estrutura literária comum, mesmo que sejam notadas variações;
- o seu objetivo de desvelamento, seja de interpretação de versículos ou de compreensão nova da realidade religiosa em curso.

Concluindo esse ponto, podemos considerar que as parábolas dos evangelhos passaram por um processo de alegorização que as modificou, tanto formal quanto doutrinalmente. Esse processo pode afastar as narrativas do seu original, mas contudo, não as torna alegóricas. Elas permanecem meshalim, e não parabolê alegórica.

A esse elemento distintivo das parábolas dos evangelhos serão acrescentados outros aspectos na próxima parte da nossa exposição: semelhanças e diferenças entre parábolas dos evangelhos e meshalim rabínicos.

4.3 DA PARÁBOLA ORAL À PARÁBOLA ESCRITA

A passagem do estágio oral das parábolas para o estágio escrito determinou os traços das narrativas, moldando-as a como *mashal* ou como *parabolē*. Essa passagem acontece por volta de 80-90 da e.c. para os evangelhos. As tradições rabínicas passaram por um processo similar, porém, o seu período de oralidade foi maior. A Mishná foi colocada por escrito no início do terceiro século, seguido por numerosas coletâneas (*Midrashim*, *Talmudim*) nas quais se encontram muitos *meshalim*.

Mashal em grego, hebraico ou aramaico

Uma diferença essencial entre parábolas evangélicas e *meshalim* se dá nessa passagem. As primeiras, inicialmente transmitidas em hebraico e aramaico, passam a ser escritas de maneira definitiva em grego, com a carga cultural que essa transposição implica. Nas análises que fizemos, a comparação feita entre o texto grego (a partir da versão da TEB) e a versão da Peshitá evidenciou as mudanças de percepção que ocorreram devido à tradução.

A mais evidente é a tradução do termo *Torá* pelo grego *nómos*. Essa tradução já figura na Septuaginta e os redatores dos evangelhos a seguem. Mas acentua-se assim o lado jurídico e normativo da Escritura. Em outras palavras, rabínicas desta vez, acentua-se a *Halarrá* em detrimento da *Agadá*.

O termo *mashal* na literatura rabínica

Constatamos que o termo *mashal* apresenta uma certa polissemia no A.T. Essa polissemia é conservada nos evangelhos sinóticos. Não é o caso da literatura rabínica dos primeiros séculos da e.c. na qual o termo *mashal* designa quase exclusivamente as narrativas parabólicas do tipo já analisado, tendo-se tornado um gênero bem definido com estrutura e natureza próprias. Outros termos serão utilizados para designar os provérbios, ditos e comparações que eram antes abrangidos pelo termo *mashal*. Aliás, é muito significativo que o capítulo de Fraenkel sobre a *mashal* é seguido por um capítulo sobre $\mu\lambda\eta\sigma$ *pitgam* provérbio,

e מִמְרָא memra, dito.¹⁶⁴ No Tanarr e nos evangelhos, eles seriam chamados de mashal. Porém, a literatura rabínica não utiliza mais esse termo para designá-los, pois o mashal tornou-se um *terminus technicus* com uma especificidade e uma natureza muito bem definidas.

O Sitz-im-Leben e temas abordados: semelhanças e diferenças

O Sitz-im-Leben das parábolas da pregação de Jesus e dos meshalim rabínicos é semelhante na primeira metade do primeiro século. Vale lembrar que o judaísmo não era monolítico. Diversas correntes religiosas, sociais e políticas o atravessam, mas pontos fundamentais são compartilhados entre o movimento de Jesus e a corrente farisaica, em especial: a existência da Torá oral ao lado da Torá escrita, a crença na ressurreição dos mortos,¹⁶⁵ a necessidade da prática dos mandamentos, e outros tantos aspectos. Não é de estranhar então que muitos temas são encontrados tanto nas parábolas evangélicas quanto nas rabínicas. Todos esses temas visam tratar da relação do humano com o divino e do humano com o humano, temas que perpassam a grande maioria dos meshalim.

Muitos elementos comuns existem e subsistem apesar duma diferença essencial: a redação das parábolas evangélicas acontece quando os adeptos do novo movimento religioso dissidente devem se definir e se afirmar com relação ao judaísmo majoritário, farisaico, após a queda de Jerusalém, movimento esse que reestrutura a vida judaica para superar o trauma da destruição de grande parte da nação. A necessidade de afirmação de si leva os redatores finais das parábolas a modificá-las, acrescentando traços alegóricos que não pertenciam às narrativas originais, como vimos anteriormente. Eles podem chegar até a apresentar o movimento recém criado como o *novo Israel*, concepção evidentemente alheia à pregação original de Jesus. A questão da iminente parusia é igualmente importante, tema que não é tão relevante para Hazal. Porém, os dois têm em comum a necessidade de se preparar para o julgamento divino. As parábolas evangélicas ligam esse ponto com a parênese necessária para a comunidade cristã primitiva. Os meshalim de Hazal apresentam esse

¹⁶⁴ FRAENKEL, Darkhei, p. 395-434.

¹⁶⁵ Concepção não compartilhada pelos Saduceus.

ponto de maneira mais geral, na perspectiva da morte natural, sem que a noção de parusia iminente entre aqui. Os narradores de meshalim adaptam assim a mesma concepção do julgamento divino em função do grupo de ouvintes ao qual se destinam os ensinamentos.

Estrutura

Semelhanças e diferenças aparecem também na estrutura das parábolas.

Notemos que todas apoiam-se em modelos de base, dos quais pode-se supor a existência, em sua maioria, já na primeira metade do primeiro século. Esses modelos estão em plena ressonância com a vida dos ouvintes e partem da realidade conhecida. Variações a partir de um mesmo modelo são inúmeras e leves modificações podem criar novas parábolas. Nesse sentido, Hazal amplia consideravelmente as possibilidades, como Rabi Meir que conhecia 300 meshalim sobre raposas. Essa formulação, provavelmente exagerada, é sobretudo destinada a afirmar que o trabalho de interpretação – o midrash – é inesgotável.

Uma diferença notável entre as parábolas dos evangelhos e as de Hazal é a ausência de mashal exegético nas primeiras.¹⁶⁶ Esse fato pode resultar de uma pregação oral com condições e estilo próprios. A pregação se apoia de certo na Escritura, porém sem citá-la formalmente. Ao contrário, as parábolas de Hazal partem, formalmente, quase sempre, das Escrituras. Vimos que na sua versão clássica, ideal, por assim dizer, o mashal é precedido por um versículo e sua derashá. E termina eventualmente pela citação de outro versículo. Essa estrutura mais elaborada reflete a intensificação do Talmud Torá nos meios religiosos judaicos. Na ausência do Templo, destruído em 70 da e.c., o Talmud Torá e o culto sinagoga, com as suas homilias, tornam-se pilares sobre os quais se erguerá e se manterá o judaísmo. É nesse contexto que o דרש derásh, busca interpretativa, se torna imprescindível. É no בית מדרש beit midrash, casa de estudo, que o mashal, parte do דרש derásh, encontrará um terreno extremamente fértil para se desenvolver e se multiplicar. Sendo extremamente apreciado pela sua ‘plasticidade literária’ e por servir ao propósito da busca interpretativa, ele

¹⁶⁶ Com exceção da ‘Parábola do Samaritano’. Vide supra ponto 4.1.7

será pouco a pouco lapidado para se tornar um gênero próprio. Gênero esse já presente nos evangelhos, embora não com toda a quase perfeição que lhe foi conferida posteriormente.

O mashal de Hazal conheceu então um certo aperfeiçoamento ao longo da atividade do Talmud Torá. Isso não impediu o mashal rabínico de conservar um estilo aparentemente espontâneo, popular, tal qual o encontramos nos evangelhos. Eles têm em comum o fato de rechaçar abstrações e discursos teóricos, pois, segundo os seus redatores, o poder das suas imagens transformadas em narrativas dramáticas atinge mais os ouvintes. A sutileza dos seus ensinamentos e a simplicidade das suas formulações vão de mãos dadas.

5

CONCLUSÃO

O objetivo dessa tese foi pesquisar se as parábolas dos evangelhos são *meshalim rabínicos* ou *parabolai*. Para tal, verificamos a aplicabilidade do método de Fraenkel, que está em profunda consonância com a teoria de Paul Ricoeur sobre a metáfora viva e a parábola-metáfora.

Constatamos em primeiro lugar o caminho percorrido na abordagem dos textos. Durante séculos, as parábolas foram lidas de maneira alegórica, tal como o fez Agostinho. Elas serviam para ilustrar a “história da salvação” e também para provar a veracidade e superioridade da nova crença: a vinha era confiada a outros vinhateiros, cristãos desta vez, e os primeiros convidados que se recusaram a participar do banquete foram substituídos por outros, oriundos das nações. As mensagens originais das parábolas foram desfocadas e ocultadas.

A pesquisa moderna abriu outro caminho interpretativo, retornando às fontes. Isso foi fundamental para iniciar uma nova abordagem que se deu em várias etapas. Primeiramente, com a volta à parábola da figura histórica de Jesus. Porém, continuava-se a afirmar, como Jülicher, que “as parábolas de Jesus são uma coisa absolutamente nova”¹⁶⁷. Em um segundo momento, graças à valorização do *Sitz-im-Leben* original da pregação no início da e.c., à comparação dos temas abordados nos evangelhos e na literatura rabínica, e graças também ao estudo das formas e estruturas literárias, foi mostrado o grande parentesco entre parábolas e *meshalim*.

Nesse sentido, a abordagem hermenêutica da parábola-metáfora constituiu, por sua vez, um passo decisivo. Essa abordagem demonstrou que a parábola não é retórica, um mero ornamento do discurso para cativar a atenção dos ouvintes, mas vem desvelar novos sentidos.

Para chegar a tais desvelamentos, vários passos foram necessários. Constatamos que os modelos de base provêm de um mesmo viveiro. Nisso, não

¹⁶⁷ JEREMIAS, Gleichnisse, p. 9.

há diferença sequer entre parábolas evangélicas e meshalim rabínicos. Cada contador pode criar, escolher, moldar o modelo de base em função do ensinamento a transmitir. O simples fato de utilizar modelos de base comuns mostra que Jesus de Nazaré estava em estreito contato com os seus correligionários nessa corrente de pregação popular. As suas parábolas não nasceram *ex nihilo*.

Verificamos também que os textos analisados são narrativas de cunho dramático. Portanto, aplicam-se os critérios próprios desse gênero para a análise das parábolas. Surge aqui uma diferença entre a literatura rabínica e os evangelhos. Para a primeira, o termo mashal tende a tornar-se, após a Mishná, reservado à narrativa hermenêutica. Não é o caso dos evangelhos nos quais permanece a polissemia do termo parabolê. O segundo passo metodológico de Fraenkel não se aplicará então às comparações, aos provérbios, às máximas de sabedoria, mesmo que fossem chamadas *parabolai*, em Mt, Mc e Lc.

Tampouco se aplicará às duas parábolas reconhecidas como alegorias. A parábola do joio (Mt 13) e a parábola do semeador (Mc 4) foram transmitidas pelo contador com a sua respectiva chave de interpretação. Portanto, não há necessidade, da parte dos ouvintes, do trabalho interpretativo exigido pelos meshalim hermenêuticos.

Essa questão da alegoria nos leva a um ponto delicado para a aplicação do método de Fraenkel. No mashal hermenêutico, as correspondências hão de ser estabelecidas pelos ouvintes para descobrir o nimshal e entender plenamente o mashal. Esse fica a priori aberto. Era o caso no quadro da pregação de Jesus. Porém, o novo grupo religioso formado após a sua morte se encarregou de interpretá-las, aplicando-as a si mesmo e à nova situação criada. Essas interpretações foram inseridas nas próprias narrativas, pelo acréscimo de alguns elementos, ou pela modificação de outros. Não se distingue mais o autor do mashal dos intérpretes do mashal.

Como aplicar então o princípio de Fraenkel segundo o qual cada detalhe do mashal foi pensado em função do nimshal e vice versa? Interpreta-se o mashal

ou interpreta-se um mashal já interpretado? A superposição desses dois planos invalida a proposta de Fraenkel? Ao longo das análises, vimos que foi possível aplicar o seu método; porém, alguns elementos permanecem em suspenso.

Constatamos que os ouvintes ou leitores estão sendo induzidos a estabelecer uma identificação entre mashal e nimshal, e não mais uma correspondência entre os mesmos. A identificação restringe, ao passo que a correspondência deixa o mashal aberto. Por isso, a própria natureza hermenêutica da parábola pode ser afetada. Corre-se o risco de as narrativas tornarem-se mais respostas do que o permanente questionamento do mundo rabínico.

Esses elementos alegóricos dificultam também os dois últimos passos da análise. O mashal rabínico contém elementos extravagantes que permitem o desvelamento de uma realidade outra, principalmente religiosa. A parábola evangélica pode conter elementos extravagantes, acrescidos à versão original, que não pertencem à torsão do mashal-metáfora. Que o banquete no reino do céu aconteça após que “o rei enfureceu-se, enviou suas tropas, fez perecer os assassinos, incendiou-lhes a cidade” (Mt 22,7) não é um elemento extravagante do mashal original. É uma interpretação do papel de Roma destruindo Jerusalém e seu Templo no ano 70. É necessário desconsiderar esses elementos para interpretar o mashal? Voltar necessariamente à narrativa supostamente original?

Em consequência dessas considerações, vale perguntar se as parábolas dos evangelhos, hermenêuticas por natureza no seu início, deixaram de sê-lo após ter sofrido esse processo duma interpretação inserida no texto canônico. Uma possível resposta seria considerá-las como meshalim alegorizados, mas não como parábolas alégoricas.

As parábolas dos evangelhos e os meshalim de Hazal apresentam uma diferença importante: as primeiras citam pouco as Escrituras, enquanto os segundos, mas nem todos, são utilizados para interpretá-las. Eles são geralmente precedidos por um versículo, e também seguidos por um versículo que representa, às vezes, o nimshal do mashal. Isso não acontece nos sinóticos. Os mais antigos meshalim de Hazal não fazem necessariamente referências às

Escrituras. Podemos então considerar que tanto as parábolas dos evangelhos quanto os meshalim não exegéticos seriam a forma mais antiga dessas narrativas. Depois, os meshalim de Hazal passaram a ter uma estrutura muito precisa, ligada à interpretação exegética. Isso não é de estranhar, pois, na ausência do Templo, a Torá e o culto tornaram-se a base sobre a qual se reergueu o judaísmo, após a destruição da nação nos anos 70 da e.c. O mashal rabínico é parte integrante dessa busca, desse midrash da Torá. Ele é também o fruto do intenso trabalho do beit midrash, a casa de estudo, onde a Torá é estudada, perscrutada e atualizada, tanto em Israel quanto nos centros rabínicos da Babilônia.

A ausência do caráter exegético das parábolas dos evangelhos se explica também pelo fato delas terem sido conservadas no molde da pregação oral. Elas são destinadas a serem proclamadas em público. E devem provocar reflexão e reação dos ouvintes e das multidões.

Devido a essa transmissão oral, a parábola pode estar carregada de detalhes de cunho estético ou destinados a chamar a atenção. Não chegará, porém, a tornar-se parábola retórica. Ela permanece mashal hermenêutico, sem que todos os seus detalhes devam ser interpretados. Porém, essas características da pregação oral tornam difícil aplicar o princípio de Frankel sobre a relação mashal-nimshal.

Esse aspecto da transmissão oral era comum às diversas correntes religiosas da época. Notemos, aliás, que esses ensinamentos pertencem ao domínio da Agadá, cujo sentido original é de *ser contada*, como indica a raiz da palavra טגג n.g.d. As parábolas de Jesus são também Agadá no sentido rabínico da palavra, i.e. essas reflexões sobre a vida humana em relação ao divino, mas também em relação ao próximo. Qualquer uma das suas parábolas, tirando evidentemente acréscimos 'tendenciosos' da comunidade posterior, poderia figurar numa coletânea da Torá Oral de Israel.

Mashal rabínico ou parabolê?

O encontro de Paul Ricoeur e de Yonah Fraenkel, via as suas pesquisas, permitiu responder que as parábolas atribuídas a Jesus são, em sua essência, hermenêuticas. Elas são meshalim rabínicos e se sustentam pela convicção compartilhada entre Jesus e a corrente rabínica farisaica de que não há Torá escrita sem Torá oral, não há mashal vivo (metáfora viva) sem interpretação que desvela algo novo.

Para esse desvelar da Torá, os sábios afirmam simplesmente:

*Mashal de um rei que havia perdido uma moeda de ouro ou uma pérola preciosa, dentro de sua casa. Não é graças a um pavio de ínfimo valor que ele a encontra?*¹⁶⁸

Ou ainda:

*Qual a mulher que, tendo dez moedas de prata e vindo a perder uma, não acende uma lâmpada, varre a casa e procura com cuidado até encontrá-la?*¹⁶⁹

Ou ainda:

*Na Torá, o que está escrito? Como lê?*¹⁷⁰

¹⁶⁸ SHIR há-Shirim Rabba, cap 1,1.

¹⁶⁹ Lc 15,8.

¹⁷⁰ Lc 10,26.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. **Sancti Aurelii Agustini opera**: quaestiones Evangeliorum com appendice quaestionum XVI in Matthaeeum. Turnholti: Brepols, 1980.

A DICTIONARY OF THE TARGUMIM, THE TALMUD BABLI AND YERUSHALMI, AND THE MIDRASHIC LITERATURE (compiled by Jastrow, Marcus). Jerusalem: Khorev, [1903]

AGGADOTH du Talmud de Babylone, La source de Jacob – ‘Ein Yaakov. Lagrasse: Verdier, 1982.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec Français**. 4^a ed. Paris : Hachette, 2000.

BÍBLIA Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967.

BÍBLIA, com comentários de Rashi. São Paulo: I.U. Trejger, 1993. Vol.1 (Gênesis).

BÍBLIA, Tradução ecumênica. São Paulo: Loyola; Paulinas, 1995.

BROWN, F. et al., **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**. Oxford: Clerndon Press, 1972.

BULTMANN, R. **Die Geschichte der synoptischen Tradition**. 7^a ed. Göttingen: Vandenhoe & Ruprecht, 1967.

COSTAZ, L. **Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English Dictionary**. 3^a ed. Beyrouth : Dar El-Machreq, 2002. Disponível em: <http://www.learnassyrian.com/assyrianlibrary/assyrianbooks/language/32%20Syriac-English-Franch-Arabic%20Dictionary.pdf>

DELITZSCH, F. **Sefer Torá Nevi'im ve Ketuvim im haBrit harradashá** (livro do Pentateuco, dos Profetas e dos Escritos, com o Novo Testamento). Tulsa: Oral Roberts, 1957. (heb)

DODD C.H, **The parables of the kingdom**. London: Nisbet, 1935.

EVEN-SHOSHAN, Abraham. **Hamilon hehadash**. Jerusalem: Kyriat Sefer, 1987. 4 v.

FLUSSER, D. **Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus**. Bern : Peter Lang, 1981.

FRAENKEL, Y. **Darkhei haAgadá ve haMidrash** (heb) (As vias da agadá e do midrash). Givatayim: Yad LaTalmud (Massada), 1991.

_____. **Midrash veAggadá** (heb) (Midrash e agadá). Tel Aviv: The Open University of Israel. 1996. Vol 2.

HARNISCH W. **Die Gleichniserzählungen Jesu**, eine hermeneutische Einführung. 2ª ed. Göttingen: Vandenhoeed & Ruprecht, 1990.

HAUBECK, W. **Nova chave linguística do Novo Testamento Grego: Mateus - Apocalipse**. São Paulo: Targumim: Hagnos, 2009

HIGGER, M. **Treatise Semahot and Treatise Semahot of R. Hiyya and Seffer Hibbut ha-Keber and additions to Seven Minor Treatise and to Treatise Soferim II**. Bloch Publishing Company. New York: 1931, (heb).

IRENEU DE LIÃO, I,II,III,IV,V Livros. São Paulo: Paulus, 1995

JEREMIAS J. **Die Gleichnisse Jesu**. 9ª ed. abreviada. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984.

_____. **Las parábolas de Jesus**. 3ª ed. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1974.

JÜLICHER, A. **Die Gleichnisreden Jesus**. Freiburg in Breisgau: Mohr, 1888 (v.1) e 1899 (v.2).

KIRSCHBAUM S., et al. **Transliteração do hebraico para leitores brasileiros**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

KONINGS, J. **Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"**. São Paulo: Loyola, 2005.

LE TALMUD, L'édition Steinsaltz. STEINSALTZ (org.) Paris: Ramsay, 1994-2009.

MAIORDOMO, M. Klüge Mädchen kommen überall hin ... (Von den zehn Jungfrauen), In: ZIMMERMANN, R. **Kompendium der Gleichnisse Jesu**. 2ª ed, Múniche: Gütersloher Verlagshaus, 2015, p.488-503.

MEKHILTA de-Rabbi Ishmael, com variantes e notas de Shaul Horowitz, 2.ed. Jerusalem: Shalem, 1997.

MEKILTA de-Rabbi Ishmael (traduzido por Jacob Z. LAUTERBACH). Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1961. 3 v.

MIDRASH Rabá, Midrash Devarim (Midrash sobre o livro do Deuterônômio). Tel-Aviv: Ed.Yavne, 1956. Vol 11.

MÜNCH, C. Gewinnen oder Verlieren (Von den anvertrauten Geldern). In: ZIMMERMANN, R. **Kompendium der Gleichnisse Jesu**. 2ª ed, München: Gütersloher Verlagshaus, 2015, p. 240-254.

NIELSEN, H.K. Ist der "faule" Knecht faul? Zur Übersetzung von /okneros/ in Mt 25,26, in: NIEMAND, C. (Ed.), **Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt**. FS A. Fuchs. Frankfurt am Mein: 2002, 157-173.

OLDENHAGE, T. Spiralen der Gewalt (Die bösen Winzer) Mk 12,1-12 (Mt 21,33-46 / Lk 20,9-19 / EvThom 65). In: ZIMMERMANN, R. **Kompendium der Gleichnisse Jesu**. 2ª ed, München: Gütersloher Verlagshaus, 2015, p. 352-366.

PEUZÉ, P.J.A.R. **A parábola-metáfora na literatura rabínica: o *mashal* à luz dos trabalhos de Paul Ricoeur e Jonáh Fraenkel**. 2010. 94 f. Dissertação – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8152/tde-09052011-160715/pt-br.php>. Acesso e: 06 Ago. 2018.

PUIG I TÀRRECH, A. **La parabole des dix vierges** (Mt 25,1-13). Roma : Rome Biblical Institute,1983.

RICOEUR, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Biblical Hermeneutics. In: **Semeia Studies** n. 4. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 1975. p. 27-148. Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica. In: Paul Ricoeur, a hermenêutica bíblica. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 133-223.

RIEDL, H.J. "Seid wachsam und bereit!" Das Gleichniss von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13) im Kontext rabbinischer Gleichnisse. In: **Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt**. Berlin: Lit Verlag, 2008, p. 175-190.

SCHOTTROFF, L. Verheissung für alle Völker (Von der königlichen Hochzeit) Mt 22,1-14. In ZIMMERMANN, R. **Kompendium der Gleichnisse Jesu**. 2^a ed, München: Gütersloher Verlagshaus, 2015, p. 479-487.

SCHOTTROFF, L. Von der Schwierigkeit zu teilen (Das grosse Abendmahl) Lk 14,12-24 (EvThom 64). In ZIMMERMANN, R. **Kompendium der Gleichnisse Jesu**. 2^a ed, München: Gütersloher Verlagshaus, 2015, p. 593-603.

SHIR ha-Shirim Rabba (Midrash sobre o Cântico dos Cânticos). Jerusalém: Makhon há-Midrash há-mevoar, 1994.

STEINSALTZ (org) **LE TALMUD, TALMUD BAVLI, Guide et lexiques**. Paris: Ramsay, 1995.

STRACK, H.L., BILLERBECK P. **Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash**. Munchen: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1956. 4 v.

TALMUD Bavli. Adin Steinsaltz (ed.). Jerusalém: HaMakhon halsraeli lePirsumim talmudiim, 1966-2009.

TALMUD da Babilônia. Ed. de Vilna, 1835.

THE GREEK NEW TESTAMENT. 3^a ed. United Bible Society: London, 1983.

THE MISHNA. 8^a ed. Jerusalém: Dvir, 1988 (heb).

THE MISHNAH, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by Herbert DANBY. 8.ed.Oxford: Oxford University Press, 1964.

THE NEW COVENANT, commonly called The New Testament, Peshitta Aramaic Text with Hebrew Translation. Bible Society in Israel, Jerusalem: 1986. (arm.,heb.)

TORÁ: a lei de Moisés. São Paulo: Sêfer, 2001.

TOSSEFTA, segundo os manuscritos de Erfurt e Viena, com paralelos e variantes de Moshe Shmuel ZUCKERMANDEL, 3.ed. Jerusalém: Wahrman, 1963.

URBACH, Ephraïm. **Hazal, pirkey Emunot veDeot** (Hazal, concepções e crenças). Jerusalém : Magnes, 1985. Tradução francesa : *Les sages d'Israël, conceptions et croyances des maîtres du Talmud*. Paris : Cerf ; Verdier, 1996.

VIA D. O. **The Parables**. Their literary and existential dimension. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

YOUNG, B.H. **The parables**, Jewish Tradition and Christian Interpretation. Peabody: Hendrickson Publishers, 1998.

ZIMMERMANN, R. (ed.) **Kompendium der Gleichnisse Jesu**. 2^a ed, München: Gütersloher Verlagshaus, 2015.

_____. **Puzzling the parables of Jesus**, Methods and Interpretation. Minneapolis: Fortress Press: 2015.

GLOSSÁRIO

Agadá	Da raiz נגד n.g.d. no tronco hifil: anunciar, contar. Designa o conjunto de tradições narrativas da literatura rabínica, assim como cada unidade narrativa em si. Trata dos mais variados assuntos. A Agadá se distingue da Halarrá, conjunto de normas para a vida religiosa.
Halarrá	Da raiz הלך h.l.rr. caminhar. Designa o conjunto de normas para a prática dos mandamentos.
Hazal	Acrônimo חז"ל - חכמינו זכרם לברכה, os nossos sábios de memória abençoada. Designação dos sábios judeus, do segundo século antes da e.c. até a redação do Talmud da Babilônia no sexto século da e.c.
Midrash	Da raiz דרש d.r.sh. buscar, investigar, interpretar. Designa 1- a busca interpretativa da Torá, 2- o seu resultado formulado em um ensinamento, 3- uma coletânea desses ensinamentos. O plural de Midrash é: מדרשים Midrashim.
Mishná	Da raiz שנה sh.n.h repetir. Designa o estudo (feito por repetição), e o resultado desse estudo: um ensinamento. É também a mais antiga coletânea de tradições rabínicas, compilada a partir da destruição do segundo Templo, e posta por escrito até 220 da e.c. O plural de Mishná é: משניות mishnayót.
Peshitá	פשיטא Tradução do Antigo e do Novo Testamento em aramaico (síriaco). Há controvérsias quanto à datação da parte do Novo Testamento: algumas testemunham indicam o 2º século. O texto final pode remontar ao quarto século.
Rabi	רבי Rabi. Designa qualquer mestre, sem referência a uma relação direta mestre / discípulo.
Talmud	Da raiz למד l.m.d. estudar, ensinar. Designa o estudo e ensinamento da Torá. É também o nome das duas grandes coletâneas de comentários a partir da Mishná, elaborados em Israel e na Babilônia: o Talmud de Jerusalém e o Talmud da Babilônia.

- Taná Da raiz aramaica תנא t.n.' correspondendo à raiz hebraica שנה sh.n.h. repetir. As gerações de Tanaim, elaboraram a Mishná durante os dois primeiros séculos da e.c. Veja: Mishná.
- Tanarr Acrônimo do hebraico תנ"ך = Torá , Neviim, Ketuvim (Pentateuco, Profetas, Escritos), as três partes constitutivas da Bíblia Hebraica.
- Torá Da raiz ירה y.r.h. direcionar, ensinar. Distingue-se: a התורה שבכתב haTorá shebirrtav, a Torá escrita, que designa o Pentateuco, os Profetas e os Escritos; e a התורה שבעל פה haTorá shebealpe, a Torá oral [lit. sobre a boca], conjunto de ensinamentos, reflexões e comentários da Torá escrita, que se transmitiram primeiro oralmente, e depois foram postos por escrito na Mishná, nos Talmudim, e nos Midrashim. Embora escritos, esses ensinamentos continuam a serem considerados como Torá oral. O plural de Torá é: תורות Torót.

ANEXO 1

TEXTOS DAS PARÁBOLAS EVANGÉLICAS NA VERSÃO DA PESHITÁ¹⁷¹

1. PARÁBOLA DAS DEZ VIRGENS (Mt 25, 1-13)

- 1 אז תדמא מלכות השמים לעשר בתולות אשר לקחו את מנורותיהן ויצאו לקראת החתן והכלה
- 2 חמש מהן היו חכמות וחמש כסילות.
- 3 והכסילות לקחו את מורותיהן ולא לקחו אתן שמן.
- 4 אבל החכמות לקחו שמן בכלים עם מורותיהן.
- 5 ברם כשהתמהמה החתן, נמו כולן וישנו.
- 6 ובחצות הלילה היתה צעקה: הנה החתן בא, צאנה לקראתו!
- 7 אז קמו כל הבתולות הללו והכינו את מנורותיהן.
- 8 אמרו הכסילות אל החכמות: תנה לנו מן השמן שלך, כי הנה כבו מנורותינו.
- 9 ענו החכמות חאמרו: שמא לא יספיק לנו ולכן, אך לכנה אל המוכרים וקנינה לכן.
- 10 וכאשר הלכו לקנות, בא החתן; והללו שהיו מוכנות נכנסו איתו לאולם החתונה והדלת נסגרה.
- 11 לבסוף באו גם הבתולות האחרות ואמרו: אדונינו, אדונינו, פתח לנו.
- 12 אך הוא ענה ואמר: אמן אומר אני לכן, אינני מכיר אתכן.
- 13 לכן היו ערים, כי אינכם יודעים את היום והוא ולא את השעה.

¹⁷¹ Segundo a sua tradução para o hebraico. Cf. THE NEW COVENANT, commonly called The New Testament, Peshitta Aramaic Text with Hebrew Translation. Bible Society in Israel, Jerusalem: 1986. (arm., heb.).

- 1 Então será semelhante o reino dos céus a dez virgens que tomaram as suas lâmpadas e saíram ao encontro do noivo e da noiva.
- 2 Cinco delas eram sábias e cinco imprudentes
- 3 e as imprudentes tomaram suas lâmpadas, mas não tomaram com elas azeite.
- 4 Porém, as sábias tomaram azeite em frascos com as suas lâmpadas.
- 5 Mas, quando atrasou o noivo, todas adormeceram e dormiram.
- 6 E no meio da noite, houve um grito: 'eis que vem o noivo! Sai ao seu encontro.'
- 7 Então, todas essas virgens se levantaram e prepararam as suas lâmpadas.
- 8 As insensatas disseram às sábias: 'Daí-nos do vosso azeite, pois as nossas lâmpadas estão apagadas'.
- 9 As sábias responderam dizendo: pode ser que não seja suficiente para nós e para vocês, mas, ide aos vendedores e comprai para vós.
- 10 E quando elas foram comprar, veio o noivo, e aquelas que estavam prontas entraram com ele na sala do casamento e a porta foi fechada.
- 11 Por fim vieram também as outras virgens e disseram: nosso senhor! nosso senhor! Abre-nos!
- 12 Mas ele respondeu dizendo: 'Amén, eu vos disse, não vos conheço'.
- 13 Então, fiquem vigiando, pois não conheceis esse dia e a hora.

2. PARÁBOLA DOS TALENTOS (Mt 25,14-30)

- 14 כמו איש שיצא למסע, קרא לעבדיו ומסר להם את רכושו.
- 15 לזה נתן חמש כיכרים, לזה שתים ולזה אחת, איש איש לפי כושרו, ונסע מיד.
- 16 הלך זה שלקח חמש כיכרים, סחר בהן והרויח חמש אחרות.
- 17 וכך גם זה של השתים הרויח במסחר שתים אחרות.
- 18 אבל זה שלקח אחת, הלך וחפר באדמה, והטמין את כסף אדוניו.

19 אחרי זמן רב בא אדוניהם של העבדים ההם וערך עימם חשבון.
 20 וניגש זה שלקח חמש כיכרים, והביא חמש אחרות ואמר: אדוני, חמש
 כיכרים נתת לי, הנה חמש אחרות הרווחתי עליהם.
 21 אמר לו אדניו: יפה, עבד טוב ונאמן, נאמן היית על מאט, אפקידך על
 הרבה. היכנס לשמחת אדוניך.
 22 ניגש זה של שתי הכיכרים ואמר: אדוני, שתי כיכרים נתת לי, הנה
 שתיים אחרות הרווחתי עליהם.
 23 אמר לו אדניו: יפה, עבד טוב ונאמן, נאמן היית על מאט, אפקידך על
 הרבה. היכנס לשמחת אדוניך.
 24 ניגש זה שלקח כיכר אחת ואמר: אדוני, הכרתי אותך, שאיש קשה
 אתה, ואתה קוצר במקום שלא זרעת, ואוסף במקום שלא פיזרת בו.
 25 ופחדתי, והלכתי והתמנטי את כיכרך באדמה. הנה לך אשר שלך.
 26 ענה אדוניו ואמר לו: עבד רע ואצלן! ידעת שקוצר אני במקום שלא
 זרעתי, ואוסף ממקום שלא פיזרתי בו.
 27 צריך היית להפקיד את כספי אצל השולחני, ואני הייתי בא וטובע את
 שלי עם הרבית.
 28 לכן, קחו ממנו את הכיכר ותנונה לזה שיש לו עשר כיכרים.
 29 כי למי שיש לו, יינתן לו וייתוסף לו אבל מי שאין לו, גם מה שיש לו
 יילקח ממנו.
 30 ואת העבד הבטלן הוציאו אל החושך החיצון. שם יהיה בכי וחרוק
 שניים.

14 Como um homem que saiu de viagem e chamou os seus servos e lhe entregou os seus bens.

15 A um deus cinco talentos, a outro dois, a outro, um, cada homem [lit.: homem homem] segundo a sua capacidade, e ele viajou imediatamente.

16 Aquele que pegou cinco talentos fez negócio com eles e ganhou outros cinco.

17 E assim também aquele de dois talentos ganhou em negócio outros dois.

18 Mas aquele que pegou um se foi e cavou um buraco na terra, e escondeu o dinheiro do seu senhor.

19 Após muito tempo veio o senhor daqueles servos e ajustou as contas com eles.

- 20 Se aproximou aquele que tomou cinco talentos e trouxe outros cinco e disse: senhor, me deste cinco talentos, eis outros cinco que eu ganhei.
- 21 O seu senhor lhe disse: está bem, servo bom e fiel, foste fiel a respeito de pouca coisa, eu te encarregarei de muito, entre na alegria do teu senhor.
- 22 Se aproximou aquele de dois talentos e disse: senhor, me deste dois talentos, eis outros dois que eu ganhei.
- 23 O seu senhor lhe disse: está bem, servo bom e fiel, foste fiel a respeito de pouca coisa, eu te encarregarei de muito, entre na alegria do teu senhor.
- 24 Se aproximou aquele que tomou um talento e disse: senhor, te conheço como um homem duro; colhes onde não semeaste, juntas onde não espalhaste.
- 25 E eu tive medo, e fui esconder o teu talento na terra. Eis para ti o que é teu.
- 26 O seu senhor lhe respondeu dizendo: servo mau e preguiçoso! Sabias que eu colho onde não semeie, e junto onde não espalhei.
- 27 Deverias ter confiado o meu dinheiro ao banqueiro, e ao chegar, eu teria o que é meu com juros.
- 28 Então, tomai dele o talento e dai-o àquele que tem dez talentos.
- 29 Pois a quem tem, será dado e acrescentado, mas a quem não tem, também o que tem será tirado.
- 30 E esse servo inativo, coloquem-no fora nas trevas exteriores, lá onde haverá choro e ranger de dentes.

3. PARÁBOLA DO FESTIM (Lc 14,15-24)

- 15 כאשר שמע אחד מן המסובים את הדברים האלה, אמר לו:
אשרי מי שיאוכל לחם במלכות השמים
- 16 אמר לו ישוע: איש אחד ערך סעודה גדולה וקרא לרבים.
17 ושלח את עבדו בעת הסעודה. לומר לקרואים:
הנה הכול מוכן לכם, בואו.
- 18 והחלו כולם כאחד להתנצל. אמר לו הראשון:
שדא קניתי, ונאלץ אני לצאת לראותו. מבקש אני ממך, סלח לי על שנמנע אני.
- 19 אחר אמר: חמישה צמדי שוורים קניתי, והולך אני לבחון אותם.
מבקש אני ממך, סלח לי על שנמנע אני.

- 20 אחר אמר: אישה נשאתי, ועל כן אינני יכול לבוא.
- 21 ובא העבד ההוא ואמר לאדוניו את הדברים האלה. אז רגז בעל הבית ואמר לעבדו: צא מהר אל רחובות העיר וחוצותיה, והכנס לכאן את העניים ואת החולים ואת הפסחים ואת העוורים.
- 22 ואמר העבד: אדוני, כפי שצוית נעשה ועוד יש מקום.
- 23 ואמר האדון לעבדו: צא אל הדרכים ואל בין הגדרות, והאץ בהם להיכנס כדי שיתמלא ביתי.
- 24 כי אומר אני לכם: אף אחד מאותם האנשים שנקראו לא ייטעם מסעודתי.

- 15 Quando ouviu um dos convidados essas palavras, ele lhe disse: 'Feliz quem comerá do pão no Reino de Deus'.
- 16 Jesus lhe disse: 'Um homem preparou um grande jantar e chamou muita gente.
- 17 Ele enviou o seu servo na hora do jantar dizer aos chamados: Eis que tudo está preparado para vocês. Venham.
- 18 E começaram, todos como um, a se desculpar. O primeiro lhe disse. 'Comprei um campo e devo sair para vê-lo. Desculpe-me por estar sendo impedido.
- 19 Outro disse: 'Comprei cinco juntas de bois e estou indo experimentá-las. Desculpe-me por estar sendo impedido.
- 20 Outro disse: 'Casei, e por isso, não posso ir'.
- 21 Foi o servo contar essas palavras ao seu senhor. Então se encolerizou o dono da casa e disse ao seu servo: 'Vá depressa às praças e ruas da cidade, e faça entrar para cá os pobres, os doentes, os aleijados e os cegos.
- 22 E disse o servo: 'Senhor, fiz como ordenaste, e ainda há lugar'.
- 23 E disse o senhor ao seu servo: 'Vá pelos caminhos e pelas cancelas e força-os a entrarem, a fim de que minha casa fique cheia'.
- 24 Pois eu vos digo: Nenhum daqueles que foram chamados provará do meu jantar.

4. PARÁBOLA DOS ARRENDATÁRIOS (Mc 12, 1-11)

- 1 והחל לדבר אליהם במשלם: איש אחד נטע כרם והקיפו גדר, וחפר בו יקב ובנה בו מגדל, והחכירו לכורמים ונסע.

2 השלח בבוא העת את עבדו אל הכורמים לקחת מפרי הכרם.
 3 אך הם היכוהו ושלחוהו ריקם.
 4 והוסיף ושלח אליהם עבד אחר, ואף אותו רגמו ופצעו ושלחוהו בביזיון.
 5 ושלח שוב אחר, ואף אותו הרגו. ועבדים רבים אחרים שלח, ומהם היכו
 ומהם הרגו.
 6 ולבסוף, בן אחד אהוב היה לו, ושלחו אליהם באחרונה, כי אמר, אולי
 יבושו מבני.
 7 אבל הם הכורמים אמרו בליבם: זהו היורש, בואו נהרגהו ותהיה לנו
 הירושה.
 8 ולקחו והרגוהו, והוציאוהו אל מחוץ לכרם.
 9 מה אפוא יעשה בעל הכרם? יבוא וישמיד את הכורמים ההם, וייתן את
 הכרם לאחרים.
 10 ואף את הכתוב הזה לא קראתם, אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה.
 11 מאת יהוה היתה זאת, היא נפלאת בעינינו.

- 1 Ele começou a falar-lhes em parábolas: *‘Um homem plantou uma vinha, cercou-a com uma sebe, cavou nele um lagar e construiu uma torre’*; e arrendou-a a vinhateiros e partiu em viagem.
- 2 Ele enviou, quando chegou o tempo, o seu servo aos vinhateiros tomar do fruto da vinha.
- 3 Porém os vinhateiros bateram-no e enviaram-no [de mãos] vazias.
- 4 Mais uma vez lhes mandou outro servo, mas ele também, eles atiraram nele e o feriram.
- 5 Ele mandou de novo outro, e esse também, eles mataram. E ele mandou muitos outros servos; bateram em alguns, mataram outros.
- 6 Por fim, ele tinha um filho amado. Ele o enviou por último, pois disse: *‘Se envergonharão* diante do meu filho’.
- 7 Esses vinhateiros, porém, disseram em si mesmos [lit.: no seu coração]: *‘Esse é o herdeiro. Vinde! Vamos matá-lo e a herança será nossa.*
- 8 Eles o tomaram, mataram-no e o lançaram fora da vinha.
- 9 O que fará então o dono da vinha? Ele virá e fará perecer aqueles vinhateiros, e dará a vinha a outros.

- 10 Não lestes esse versículo [lit.: o escrito]: 'A pedra que os construtores rejeitaram, foi ela que se tornou a pedra angular?'
- 11 Esta é a obra do Senhor: coisa admirável para nossos olhos!?'

5. PARÁBOLA DO SAMARITANO (Lc 10,25-37)

- 25 והנה סופר אחד קם לנסותו ואמר: מורה, מה אעשה כדי שאירש
חיי עולם?
- 26 והוא ישוע אמר לו: בתורה, איך כתוב? איך אתה קורא?
- 27 ענה ואמר לו: ואהבת את יהוה אלהיך בכל ללבך ובכל נפשך ובכל
מאודך ובכל שכלך, ואת רעך כמוך.
- 28 אמר לו ישוע: נכונה אמרת, זאת עשה תחיה.
- 29 אבל הוא כרצונך להצדיק את עצמו, אמר לו: ומיהו רעי?
- 30 אמר לו ישוע: איש אחד ירד מירושלים ליריחו, ונתנפלו עליו
לסטים והפשטוהו והיכוהו, ועזבוהו דעוד נפשו בקושי בו והלכו.
- 31 וקרא שהכוהן אחד ירד בדרך ההיא, וראהו אעבר.
- 32 וכן גם לוי בא והגיע אל אותו המקום, וראהו ועבר.
- 33 אבל איש שומרוני כאשר נסע, בא אל המקום שהיה בו, וראהו
וריחם עליו.
- 34 וניגש וחבש את פצעיו ויצק עליהם יין ושמן, ושם אותו על חמורו והביהו
לפונדק וטיפל בו.
- 35 ובבוקר שלמחרת הוציא שני דינרים, ונתן לפונדקי ואמר לו: דאג
לו, ועל מאומה יותר תוציא, כאשר אשוב אתן לך.
- 36 ובכן, מי מהשלושה האלה נראה לך שהיה רע לזה שנפל בידי
השודדים?
- 37 והוא אמר: האוה שריחם עליו. אמר לו ישוע: לך גם אתה וכך עשה.

- 25 E eis que um escriba se levantou e perguntou para testá-lo: Mestre, que farei para herdar da vida eterna?
- 26 E ele, Jesus, lhe disse: Na Torá, o que está escrito? Como tu lês?
- 27 Ele lhe respondeu dizendo: ‘Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, com toda o teu ser, com toda a tua força e com todo o teu pensamento; e o teu próximo como a ti mesmo’.
- 28 Jesus lhe disse: ‘Respondeste corretamente. Faze isto e viverás’.
- 29 Mas ele, querendo explicar a si mesmo [ou justificar a si mesmo], disse a Jesus: ‘E quem é o meu próximo?’
- 30 Disse-lhe Jesus: ‘Um homem descia de Jerusalém a Jericó; bandidos o assaltaram, o despojaram e bateram nele e o abandonaram – enquanto o ser dele mal subsistia [tradução literal] – e foram embora.
- 31 Aconteceu que um sacerdote descia por esse caminho, ele o viu e passou.
- 32 E assim também um levita veio e chegou a esse lugar, o viu e passou.
- 33 Mas um homem samaritano, enquanto viajava, veio ao lugar onde se encontrava, ele o viu e as suas entranhas se comoveram.
- 34 Ele se aproximou, atou as suas feridas, derramando sobre elas vinho e azeite, o colocou sobre o seu jumento, o levou a uma hospedaria e cuidou dele.
- 35 O dia seguinte, tirou dois denários, deu-os ao hospedeiro e lhe disse: ‘Cuida dele, e se gastares alguma coisa a mais, quando eu voltar, lhe darei’.
- 36 E então, quem desses três, lhe parece, foi o próximo daquele que caiu nas mãos dos bandidos?
- 37 Ele disse: ‘Aquele cujas entranhas se comoveram por ele [tradução literal]. Disse-lhe Jesus: ‘Vai também tu, e faz assim’.

ANEXO 2

TRANSLITERAÇÃO DOS TERMOS EM HEBRAICO

Eis a seguir o sistema de transliteração proposto para leitores brasileiros,¹⁷² pelo qual optei ao longo dessa dissertação. Ele visa evidentemente possibilitar a pronúncia dos termos para aqueles que não leem o hebraico. Ressalto que não apliquei esse sistema de transliteração na sua integralidade. Não coloquei aspas duplas para transcrever o *v* nem sublinhei o *á* para indicar o *h* final, como sugerido. Isso a fim de dar leveza ao texto. Além disso, todos os termos transliterados aparecem primeiro em caracteres hebraicos, o que permite a identificação do *v* e do *h* final.

Consoantes

	Letra	Nome	Representação	Exemplos	
1	א	alef	' (apóstrofe)	אָגָדָה	'agadá
2	ב	beit	B	בַּבְלִי	bavli
	ב	veit	V	בְּבַלִּי	bavli
3	ג	guimel	G ou GU	אָגָדָה	'agadá
4	ד	dálet	D	אָגָדָה	'agadá
5	ה	hê'	H	הַלָּחָה	halarrá
6	ו	vav	<u>V</u>	וַתִּיק	vatiq
7	ז	záin	Z	זֹהַר	zohar
8	ח	rét	<u>R</u> (início de palavra) <u>RR</u>	חַז"ל	Razal (Hazal)
9	ט	ṭet	<u>T</u>	פְּשִׁטָּה	Peshitá
10	י	yúd	Y (ou i se for vogal)	יִצְרָק	Yitsrraq

¹⁷² KIRSCHBAUM S., et al. **Transliteração do hebraico para leitores brasileiros**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

11	כ	kaf	K	כָּתוּב	katuv
	כּ ou ך (forma final)	rraf	RR	הֶלְכָה	halarrá
12	ל	lámed	L	מָשַׁל	mashal
13	מ	mêm	M	מָשַׁל	mashal
	ou ם (forma final)				
14	נ	nun	N	נִמְשַׁל	nimshal
	ou ן (forma final)				
15	ס	sámerr	S ou SS	סוֹפֵר	sofer
16	ע	ain (geralmente não pronunciada)	“	עֵבֶד	“eved
17	פ	pêi	P	פְּשִׁיטָא	Peshitá
	פּ ou ף (forma final)	fêi	F	סוֹפֵר	sofer
18	צ	tsádi	TS	יִצְרָק	Yitsrraq
19	ק	quf	Q	יִצְרָק	Yitsrraq
20	ר	rêsh	R	מִדְרָשׁ	midrash
21	ש	shin	SH	מָשַׁל	mashal
	שׁ	sin	<u>S</u> ou <u>SS</u>	יִשְׂרָאֵל	Yisra'el
22	ת	tav	T	תּוֹרָה	Torá

Vogais

No texto da tese, os termos em hebraico não foram vocalizados.

vogal	Nome	Representação
◌ִ	qamáts gadól	a ou á
◌ֵ	patárr	
◌ִ	ratáf patárr	
◌ִ	qamáts gadól seguido por hei final	a ou á
◌ֵ	tseré	e, é ou ê
◌ֶ	segól	
◌ִ	shvá na”	
◌ֵ	ratáf segól	
◌ִ	segól seguido por hei final	é ou ê
◌ִ	ririq gadól	i ou í
◌ֵ	ririq qatán	
◌ֶ	patárr	
◌ִ	ratáf patárr	

vogal	Nome	Representação
◌ִ	rolám malê	o, ó ou ô
xxx	rolám rassêr	
◌ִ	ratáf qamáts	
◌ֵ	qamáts qatán	
◌ֵ	rolám rassêr seguido por hei	o
◌ֶ	Shurúq	u ou ú
◌ֶ	Qubúts	
◌ִ	Vogais seguidas por yúd	ai
◌ֵ		ei
◌ִ		oi
◌ֵ		Ui