

## **LUCAS 15,11-32: O QUE É DISSIPADO E O QUE NUNCA ESTÁ PERDIDO NO JOVEM**

*Flávio Martinez de Oliveira\**

### **1. O texto**

As parábolas de Lc 15,11-32 e aquela do Bom Samaritano (Lc 10,2-37) junto com o texto dos Discípulos de Emaús (24,23-35) unem-se nas mais belas páginas do material propriamente lucano, revelam o melhor da narrativa em Lucas e estão entre os textos do Evangelista mais comentados na história do cristianismo. Lc 15,1-32 é o texto que, mais do que qualquer outro texto dos evangelhos, suscitou uma variada discussão a respeito da conduta humana<sup>1</sup> e uma interpretação elaborada na literatura, na filosofia, na música, na arte cênica e na pintura<sup>2</sup>. Pode-se concordar com Jones que a estória que esta parábola revela “combina num padrão sucinto temas como liberdade e responsabilidade, desavença, caráter pessoal da vida, desejo, saudade e retorno, graça, angústia e reconciliação [...] características universais da vida e [...] necessidades humanas básicas”<sup>3</sup>. Recentemente privilegia-se a abordagem narrativa<sup>4</sup> em Lucas, o que torna ainda mais instigante o enredo deste texto. Como toda parábola, especialmente esta tem levado a múltiplas interpretações, já que traz um percurso interrogativo e um final aberto. Como veremos, seu nível alegórico de significado é irresistível<sup>5</sup>, quanto à referência ao próprio Jesus e à sua divina misericórdia, aos publicanos e pecadores, aos fariseus e escribas, ao pai e aos filhos, de ontem e de hoje. A linguagem parabólica anima a produção de novos sentidos. Temos aqui uma parábola em forma narrativa<sup>6</sup>, mas faltando-lhe uma aplicação explícita, o que dá mais liberdade ao intérprete. A amplitude bibliográfica é indício da abundante semântica do texto parabólico.

Assume-se aqui que o texto tem origem numa parábola oral de Jesus e leva os retoques do autor do material próprio lucano. O texto traz as marcas da redação lucana, as de seu estilo e de suas convicções<sup>7</sup>.

\* Doutor em Teologia Bíblica na Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor do Instituto de Teologia Paulo VI, Diocese de Pelotas. Diretor do Instituto Superior de Cultura Religiosa, UCPel.

1. Ver FITZMYER, 1985; para os Padres, ver JUST, 2006, p. 353-362; p. 1083 e para a história do cristianismo ver BOVON, 2004, vol. 3, p. 74-81.

2. FITZMYER, 1985, 1083-1084; BOVON, 2004, 1085-1088.

3. JONES, 1964, 174 *apud* FITZMYER, 1985, 1084. Tradução minha.

4. Ver a respeito GREEN, 1997; *Idem*, 2010; JONHSON, 1991.

5. JOHNSON, 1991, p. 242.

6. FITZMYER, 1985, p. 1084.

7. BOVON, 2004, p. 62-63. Ver discussão em FITZMYER, 1985, p. 1084-1085.

Com outros comentaristas, T.W. Manson<sup>8</sup> fala de um “problema teológico com a parábola”: Parece não haver lugar para o ensinamento que o perdão de Deus realmente vem através da “morte sacrificial de Jesus”. Realmente, Jesus nesta parábola deixa cair o princípio fundamental da relação de Deus com o pecador: que Deus ama o pecador enquanto ele ainda é um pecador, antes que se arrependa; e que, algo há no amor divino que torna o arrependimento do pecado possível e desejado. Esta é também a posição da recente obra de J.A. Pagola<sup>9</sup>. Qualquer um pode reconhecer a própria experiência de distância de Deus. Segue a isso a reconciliação que somente o Pai pode oferecer e que se reconhece como dom imerecido da filiação<sup>10</sup>.

Diferentes expressões têm servido de título a esta parábola: “o filho pródigo” na tradição inglesa e portuguesa, o “filho perdido” na tradição alemã, “a parábola do amor do pai”<sup>11</sup>.

A parábola de 15,11-32 está exatamente no centro desse Evangelho. O cap. 15 aponta à restauração do povo perdido. A imagem do Bom Pastor em 15,4-7 com a ovelha nos ombros, mais dramaticamente mostrada em Ez 34,1-24, apela narrativamente à ternura da cena, mas o drama dá um passo à frente com o conflito entre pai e filhos, que culmina na linguagem de “vida e morte” (v. 24.32). Os v. 1-2 recapitulam o tema narrativo estabelecido por 7,29-30, a respeito da divisão do povo em resposta ao profeta. Em resposta aos fariseus e escribas, Jesus lhes havia contado a parábola de rejeição em 14,1-35. O contexto de Lc 15,11-32 é formado pelo cap. 14 com a mesa e o cap. 16 com parábolas, hospitalidade e refeições. Este contexto é fundamental para a compreensão da nossa parábola.

Os capítulos 14 e 16 apresentam a acolhida aos que vivem nas margens da sociedade – “pobres, estropiados, coxos, cegos” (14,13; cf. 14,21; 16,20) –, sublinham profundamente a questão central levantada em 15,1-32: se os fariseus e legistas receberão tais pessoas como coletores de impostos e pecadores, reunindo no regozijo celeste o encontro do que está perdido e celebrando sua recuperação na mesa do banquete.

Como temática básica desta narrativa maior, tem-se:

1. A defesa por Jesus do seu ministério como quem opera externamente o propósito próprio de Deus;
2. O convite implícito e de final aberto aos interlocutores para juntar-se a ele, refletindo em suas práticas a atitude de Deus com os pecadores e pobres, ambos excluídos.

Lucas atinge este propósito de narrativa através da acumulação de significado de uma parábola à seguinte, todas colocadas no contexto e, por isso, compreendidas em relação ao ataque contra Jesus nos v. 1-2. Nas duas primeiras do capítulo 15, Lucas

8. MANSON, 1971, p. 174 *apud* FITZMYER, 1985, p. 1084.

9. Ver PAGOLA, 2007, p. 145-189.

10. ROSSÉ, 1995, p. 607.

11. Título sugerido por JEREMIAS, 1972, p. 128.

ilustra a busca; na terceira, mais desenvolvida, omite toda busca pelo pai para centrar-se na sorte dramática do filho mais jovem e interessar-se também no mais velho.

Das duas primeiras parábolas (15,4-7 e 15,8-9) aprende-se que, na economia divina, o arrependimento de pecadores (isto é, a restauração do perdido) é campo para celebração. A terceira parábola relaciona a economia divina mais diretamente à situação dos comentários de Jesus nos v. 1-2, colocando diante dos fariseus e escribas um convite para reunir-se na celebração. Eles são convidados não somente a deixar seus interesses e atitudes com Jesus, mas a repercutir seu comportamento em suas práticas. Por implicação, então, a resposta positiva (isto é, arrependimento) dos coletores de impostos e pecadores (isto é, o perdido) como se reúnem em torno a Jesus constitui a restauração do perdido que chama por celebração (isto é, comunhão de mesa). Ao receber essas pessoas à mesa, Jesus está somente dando expressão à graça expansiva de Deus. Como o capítulo termina, permanece aberta a questão se os fariseus e legistas se alinharão com a divina economia e, assim, irão reunir-se à celebração à mesa com o perdido que foi restaurado.

O filho perdido é um entre dois, comparado com uma entre cem ovelhas e uma entre dez moedas. O foco da lente que aqui se concentra contribui com o intrínseco interesse da narrativa tanto quanto seu apelo dramático. Abre-se o foco na resposta larga e conciliadora do pai com o comportamento insultante de ambos os filhos.

Nas duas primeiras parábolas têm-se expressões de alegria associadas a disposições celestes (v. 7.10), mas o pai da terceira parábola eleva tal celebração ao nível de necessidade divina. Todavia, tão importante quanto o pai para esta parábola, é o drama que pertence ao filho mais jovem – e especialmente para os padrões centrais de resposta ocasionados por sua recuperação. O ponto em que esta parábola avança significativamente além do padrão das duas primeiras é sua atenção a temas de filiação. A perda e recuperação de um filho são sempre da maior importância. Crítico ao desenvolvimento dessa parábola é como essa perda e recuperação são significados em termos familiares, com interrogações irrecusáveis que veremos mais adiante.

O filho age em relação ao pai em formas que são atípicas de acordo com cânones normais de comportamento familiar. Ele tenta reconstruir a relação como um que se subordina ao patrão – uma definição em dificuldades com a persistência de seu pai em olhá-lo em termos filiais. O filho mais velho olha-o como servo de seu pai e refuta reconhecê-lo como irmão. O pai insiste, mas terá o primogênito respondido?

Com seu contexto, a parábola serve em duas formas:

1. Jesus responde a quem questiona sua escolha de companheiros de mesa (v. 1-2). Como pessoas que respondem positivamente a sua mensagem, coletores de impostos e pecadores são representados na parábola como aqueles que (re)tornam a Deus, uma restauração que chama à celebração. Ao dar as boas-vindas a tais pessoas à mesa, Jesus está somente dando expressão à magnitude e consistência da graça de Deus.

2. Jesus, assim, aponta a um convite aos fariseus e legistas que responderam a tal celebração, como o filho mais velho, com indignação. Alinhar-se-ão eles com a eco-

nomia divina e, o tendo feito, reunir-se-ão à celebração à mesa com o perdido que foi restaurado? Eis aqui uma das interrogações.

É valioso recordar que uma imagem primária de Deus na narrativa da viagem lucana tenha sido a de Pai (p.ex., 11,1-13; 12,22-34). Contra os horizontes interpretativos do mundo romano, onde os atributos característicos do pai como *paterfamilias* são lembrados especialmente em termos de autoritarismo e controle legal, a figura que Lucas pinta é extraordinária por sua ênfase contrária no cuidado e compaixão. Será frouxidão? Eis aqui outra das questões. Também voltaremos a ela.

**11-12:** estes versículos iniciais têm íntima relação com o que antecede não apenas por estrutura paralela, mas também por falta de evidência de mudança de tópico, topográfica ou de audiência. O interesse na herança com a narrativa de 12,13, reforçado pela memória daquele relato anterior, joga o filho mais jovem imediatamente numa luz depreciada, de alguma forma consistente com certa caricatura dos “filhos mais jovens” no Oriente Médio como vadios, irresponsáveis, cobiçadores e gananciosos<sup>12</sup>. Tal disposição, tomada por iniciativa do mais moço (e não por seu pai), é notavelmente presunçosa. Interpretada nos seus próprios termos, tal requisição é altamente irregular. Interpretada como a primeira de uma série de ações que levam a sua caracterização como “morto e perdido” (v. 24.32), sua reivindicação claramente significa sua rejeição pela própria família. Segundo outros, pode-se entender que quem deseja tornar-se independente para emigrar e iniciar vida nova no estrangeiro, participa de um uso corrente na Palestina da época que não estava em condições de nutrir todo o povo. Olhando o texto, a gravidade da conduta, porém, está na dilapidação dos bens do pai e não no pedido do filho<sup>13</sup>.

Jesus observa que a propriedade é dividida “entre eles” (v. 12), isto é, o mais velho recebe igualmente sua porção, um pormenor que virá em jogo quando o enredo da parábola retornar a ele com o v. 25.

**13-16:** mostra-se, então, que a divisão das posses durante a vida do pai é uma coisa; realmente dispor da própria herança ao transformá-la em capital transportável durante sua vida é totalmente outra e é neste ponto que o rompimento chocante dos laços familiares emerge dramaticamente. A parábola delinea uma série de atos que levam a infâmia de um ao próximo nível: o requerimento da herança no v. 12 leva à real disposição da mesma, sua partida, e ao desperdício de seus recursos de forma dissoluta (*diaskorpízō*: desperdício: 15,31; 16,1; *asōpōs*: dissolutamente: somente aqui em todo o NT), enquanto vivia como se fosse um gentio. Um “distante país” já sugere o mundo não judaico, e sua identificação é ajudada pela proeminência de porcos, repugnantes à sensi-

12. As orientações básicas da herança judaica encontram-se em Nm 27,8-11 e 36,7-9. Por ocasião da morte do pai, o filho mais jovem poderia ter parte do patrimônio, embora não tanto como para o mais velho, a quem cabia o dobro de cada um dos demais (cf. Dt 21,17), mas a real disposição de propriedade antes da morte do pai, embora conhecida na literatura do Segundo Templo Judaico (cf. Tb 8,21), é também algo desaconselhado (ver Sir 33,20-24). Os conselhos contrários em Sir revelam que a prática deveria ser algo comum e no resto da parábola o pai age como se fosse ainda em posse da propriedade.

13. ROSSÉ, 1995, p. 608-609. LINNEMANN, 1970, 99, levanta que enquanto a população judaica da Palestina não superava meio milhão de habitantes, na Diáspora viviam quatro milhões.

bilidade judaica na história<sup>14</sup>. Retorna aqui a interrogação de forma mais grave: que educação o filho recebera do pai, em termos humanos, religiosos e profissionais?

A situação deteriorante do filho mais jovem é agravada pela instalação de uma grande fome na região. Tivesse ele garantido seu relativo bem-estar inicial, poderia ter sido capaz de livrar-se da economia deprimida que sucede (“ninguém dava nada a ele”. Tendo gasto tudo que tinha, ele teve pouco recurso, exceto colocar-se numa situação em que não somente envergonharia o pai (cf. Pr 28,7), mas despencou de seu *status* como o filho de um grande proprietário de terra para aquele de “impuro e degradado”, para o qual até a vida do diarista seria preferível (ver v. 17). A prática da caridade com os mendigos e esmola foi pouco observada entre os gregos e romanos. O filho agora pertence à categoria de mendigo ou ladrão<sup>15</sup>. Um prato cheio para escribas e fariseus?

**17-20a:** aqui, na narração de Jesus, a frase “caindo em si” marca o ponto de virada na estória do filho mais moço. Esta frase não significa arrependimento em si mesmo. “Cair a si” é mais a ideia (*eis eauton erchesthai*), embora em seu contexto, na qual sombras de arrependimento são claramente evidentes<sup>16</sup>: 1) o arrependimento dos pecadores é sublinhado (v. 1-2.7.10) e 2), o monólogo interno do filho mais jovem o leva finalmente a retornar a casa e tomar consciência de seu pecado (v. 18.21).

A palavra do filho – *anastas* “vou-me embora/levantar-me-ei” (v. 18) –, a forma verbal situada no centro deste capítulo, marca o início de uma nova série de ações através das quais sua perda de *status* será restaurada. No campo metafórico da parábola, estas palavras começam a sinalizar o retorno à vida a partir da morte (ver v. 24.32). É preciso chegar ao fundo do poço para abrir os olhos? Uma interrogação muito atual!

Particularmente notável no solilóquio do filho mais moço é que, a despeito de seu reconhecimento do próprio pecado<sup>17</sup> e o estado de vergonha e culpabilidade, ele assume que seu pai olhará por ele com pelo menos um favor módico e o receberá (mesmo que) como um empregado menor. A palavra “pai” é repetida três vezes nessa subseção – duas vezes em seu monólogo interior, uma vez na narração de Jesus do seu retorno ao pai. Contextualmente, essa confiança parece facilmente compreendida, porque nos foi mostrado que a recuperação é associada com alegria (v. 7.10), mas com a narrativa lucana maior, “pai” é sempre de novo associado com compaixão (ver 6,36; 9,37-43; 11,2.11-13; 12,30.32; cf. 1,17). No contexto, enfim, o pai vai além e surpreende.

**20b-24:** agora a iniciativa do filho mais jovem é precedida pela proatividade do pai. A confissão ensaiada pelo filho (v. 21) é, então, sepultada entre demonstrações duais de

14. Cf. 8,32; Lv 11,7; Dt 14,8; 1Mc 1,47; 2Mc 6,18; 7,1. Segundo JOHNSON, 1991, p. 237, criar porcos era proibido para judeus segundo a Mishna (*m. Bab.Qam. 7,7*). Um dito rabínico dizia: “Maldito o homem que cria porcos” (*b.Bab.Q 82b*).

15. Sir 12,4-5 apregoa: “Dá ao homem piedoso e não ajudes ao pecador. Faze o bem ao humilde e não dês nada ao ímpio...”.

16. Um provérbio rabínico dizia que: “Quando os israelitas são constrangidos a comer alfarrobas (as ‘comidas que os porcos comiam’), se convertem” (BILL II, 214).

17. “Contra o céu (que é Deus) e contra ti” é expressão bíblica (Ex 10,16). Cf. FITZMYER, 1985, p. 1089. A rotura da aliança humana implica também uma rotura com Deus.

aceitação e restauração – a compaixão e o abraço do pai (v. 20) e a rajada de ordens para a preparação da festa de chegada em casa.

A confissão do filho é qualificada em duas formas:

1. Embora seu reconhecimento do próprio pecado e a vergonha sejam importantes o suficiente para serem incluídos na linha da estória, é o seu retorno e não sua confissão, que tornam a reconciliação possível. Assim com o pai, assim com Deus.

2. A locução da confissão – isto é, como é realmente libertado *versus* seu ensaio anterior – foi interrompida. Ele proporia uma nova forma de relação com seu pai, embora, antes que pudesse formular sua proposição, o pai lançou uma restauração plena do *status* na família, o que confirma a motivação do pai, presente na primeira forma.

Como na narrativa da viúva de Naim (7,11-17) e a parábola do Samaritano (10,25-37), a compaixão (*splanchnizesthai*)<sup>18</sup> é o movimento central da parábola. A compaixão do pai leva aos atos simbólicos da recuperação. Seu comportamento bizarro deve ser remontado à fonte de sua compaixão. Um proprietário de terra bem-sucedido descendo a rua de seu vilarejo é por si mesmo extraordinário e isto pode ser ligado com a incredulidade de que deve ser olhado um abraço público no filho mais jovem – o verdadeiro filho cujos efeitos foram dirigidos a envergonhar o pai. Numa sociedade de honra-vergonha, como em todo o Mediterrâneo, esses deslocamentos focam dramaticamente fora da opinião pública a respeito da identidade de “pecadores” e “o justo”, para adotar o próprio ponto de vista de Deus (cf. 18,9-14: o fariseu e o publicano; 19,1-10: o encontro com Zaqueu). O abraço, o beijo, o presente de roupa, anel e sandálias são emblemáticos da restauração honrável do filho à família que ele desdenhou e abandonou (cena comparável a Gn 33,4, entre Esaú e Jacó)<sup>19</sup>. Há argumentos a favor desta proposta: 1) o anel mencionado é identificado como um “anel-sinete”<sup>20</sup> e o calçado com o gesto de pisar que em Israel significam ambos tomada de posse<sup>21</sup>; 2) dadas suas lamentáveis condições de vida (v. 15-16), ele está provavelmente em necessidade de veste apropriada a seu *status* renovado na família<sup>22</sup>; 3) o filho mais jovem tem um irmão mais velho ao qual ele poderia primeiro em servir como o sub-rogado de seu pai em matéria de negócios (notar v. 31: “tudo o que é meu é teu”); 4) não há necessidade de entender mais nada por essas ações simbólicas além do que elas significam: a restauração da honra do filho mais jovem como um filho (ver Est 6,6-11)<sup>23</sup>.

18. TestZab, 6,4; 7,1-2; 8,33; cf. KOESTER, 1964, v. 3, p. 548-559; SPICQ, 1994, v. 3, p. 273-275.

19. JEREMIAS, 1972, p. 130 refere que é usual ver textos como Gn 41,42; Est 8,2; 1Mc 6,15 no *background* dos detalhes relacionados ao vestir e conclui com base nisso que o filho mais jovem é investido com a autoridade do pai.

20. EVANS, 1990, p. 594.

21. BOVON, 2004, p. 69-70.

22. HAMEL, 1990, p. 73-92.

23. NOLLAND, V. 2, p. 785.

No contexto, as instruções do pai nos v. 24-25 assumem particular significância. Como nas parábolas da ovelha perdida e da moeda perdida, a recuperação leva à celebração (v. 5-6.9), agora muito maior. Um novilho poderia alimentar trinta e cinco a setenta e cinco pessoas<sup>24</sup> ou mesmo mais de cem<sup>25</sup>. Este é o “meu filho” (v. 24). Não se faz economia e não se mede esforço. Ele estava morto e agora está vivo, em termos de identidade de relações e de família. A recuperação do que estava perdido chama à celebração. Vitória do pai aos quarenta e cinco minutos! Mas o “rolo” não terminou.

**25-32:** Tem-se, então, a reação do filho mais velho fora do *script*. Agora ele volta do campo de uma família bem-sucedida, com empregados e servos (v. 17.26), mas ainda requerendo supervisão gerencial ou, talvez, trabalho manual da família. Ao chegar, o mais velho aumenta as palavras anteriores de Jesus “dissipou sua herança numa vida devassa” (v. 13) com sua própria interpretação: “devorou teus bens com prostitutas”, o que ele tem por garantido, como é próprio do mundo greco-romano<sup>26</sup>. Distancia-se, assim, de seu irmão mais jovem: acha-se honrado e responsável (v. 29a), ao contrário do irmão desgraçado e imprudente.

Jesus sublinha o comportamento afetivo do irmão mais velho, assim como foi sublinhada a resposta afetiva do pai. O pai responde com *compaixão* (v. 20), o irmão com *raiva* (v. 28). O que segue é o exercício na reconstrução das relações familiares. Não deveria de antemão ter sido cogitada e preparada em casa? Parece que o pai esperava por isso, mas faz parte do enredo ou são interrogações “impertinentes”.

Na raiva<sup>27</sup>, o mais velho distancia-se de sua família e de seu próprio papel de filho mais velho numa celebração de tal magnitude. Deveria mover-se entre os convidados e servi-los, supervisionar os servos e servir como uma espécie de mordomo na festa, uma responsabilidade semioficial<sup>28</sup>. Sua recusa a entrar na própria casa é também uma recusa de compartilhar a refeição, um ato simbólico de enormes proporções numa cultura onde as fronteiras de parentesco são asseguradas por compartilhar a comida<sup>29</sup>. Um servo lhe comunica com os termos “teu irmão”, “teu pai”, mas quando se dirige ao pai, chama-o “Pai”, porém, ao irmão chama “teu filho”. Assim, declara uma perspectiva muito diferente daquela do seu pai e não o apoia. Gente difícil!

De muitas formas, o mais velho tem a situação social do seu lado. O reconhecimento do filho mais moço, porém, seria correto ao ler 17,1-10, mas, nesse ínterim, descobre-se que, apesar das aparências, o filho mais velho alienou-se do seu pai, quebrando os valores de parentesco ao preferir uma celebração com seus “amigos” àquela

24. BAILEY, 1980, p. 94. “Novilho cevado” é um animal alimentado com grãos para obter-se um peso extra e maciez. É uma marca de grande estima dispor de tal novilho para a celebração. A frase ocorre nos LXX de Jz 6,25.29 e Jr 46,21, segundo JOHNSON, 1991, 238.

25. BAILEY, 1976, p. 187.

26. CORLEY, 1993, cap. 2; KIRCHOFF, 1994.

27. Jonas entristeceu-se mortalmente na prospectiva de um Deus como este, concluindo que era melhor morrer do que viver se fosse assim (Jn 4,3.8.9).

28. BAILEY, 1976, p. 194.

29. DOUGLAS, 1975, 249-275.

com seu genitor (v. 29). Falha também em não se dirigir a ele como seu pai, acentuando sua servidão e seu mau-tratamento, quando o pai, ao centro da parábola, mostrara o comportamento adequado, ao permitir ser envergonhado e envergonhando a si mesmo no propósito de reconciliação com seu filho<sup>30</sup>.

Com sua genialidade narrativa, Lucas vai além ao mostrar que, ironicamente, quando recusa adotar o comportamento gracioso do pai, o mais velho realmente se caricatura com imagens tomadas de empréstimo do retrato anterior de seu irmão. Ao contrário, recusando sua condição de ainda ser tratado como um filho, o mais jovem optara pelo *status* de um diarista; tendo violentado sua relação como um filho, ele esperava restabelecê-la como um mercenário, mas é reabilitado. A ironia, portanto, está no fato que o mais velho se comporta agora não como um filho, mas como um escravo. Seu discurso com seu pai não inclui linguagem familiar, mas descreve sua obediência como escrava (*douleuō*, v. 29). Para Lucas este é o retrato da piedade farisaica (cf. Lc 18,9-14), mas tornada, por sua vez, tipo de certa piedade cristã. A inversão de perspectivas é notável. Teria o mais velho se detido neste ponto ou até onde chegou?

O pai, ao contrário, tendo saído para encontrar o filho mais moço, novamente desonrando a si mesmo, deixa o banquete em que é hospedeiro para suplicar a seu filho mais velho. Chamando-o “filho” e conferindo-lhe a honra de alguém igual, ele procura a restauração. Ao fazer isso, contudo, ele adianta uma condição – que o mais velho reconheça a divina necessidade (*dei*, cf. 2,49; 4,43; 9,22; 11,42 *et passim*, perspectiva adiantada em 15,7.10) de celebrar a recuperação do mais moço. Como um filho deste pai, o mais velho deveria abraçar o desejo gracioso do pai. Se ele é realmente filho de seu pai, agirá como ele agiu e se alegrará com a recuperação do perdido (cf. v. 5-6.10). Desde já, a referência do pai ao seu filho mais moço como “seu irmão” é apresentada como um convite à restauração.

Situados no contexto do capítulo 15, os referentes narrativos desta parábola são facilmente identificados. Acusado por sua receptividade com aqueles que têm como próximos para ouvir sua palavra, Jesus responde ao afirmar a divina necessidade de respostas alegres ao que estava perdido. Isto vale para um filho cuja vergonha e pecados quebraram quaisquer vestígios convencionais de relação, ou para aqueles cujo *status* como cobradores e pecadores fazem deles inaceitáveis como companheiros de mesa. Sua declaração da vontade divina, contudo, serve muito mais que uma tentativa de autodefesa. Não menos com o ato final da terceira parábola, Jesus afirma sua companhia de mesa com pecadores como um convite e uma acusação contra aqueles que murmuram diante de suas práticas. Escribas e fariseus são convidados a se representarem com a parábola no filho mais velho – responsável e obediente, poderia parecer, mas que falha na sua solidariedade com o propósito redentor de Deus. Identificar-se-ão com a vontade de Deus e, o tendo feito, reunir-se-ão à mesa com os pecadores arrependidos? Pondo de lado seus próprios interesses com *status* e reconhecimento

30. JOHNSON, 1991, p. 239 informa que comunhão dos bens entre pai e filhos é estranha à tradição rabínica. *Pirke Aboth* 5,10 refere que aquele que diz “o que é meu é teu e o que é teu é meu” é desprezado como “um homem ignorante”, literalmente um *am-ha-aretz*, ou “zê-povinho da terra”.

(cf. 14,7-14), aceitarão como membros da família de Deus aqueles a quem Deus aceita? Ou, refutando abraçar a orientação graciosa de Deus, que opera para incluir aqueles que a ele (re)tornam, excluir-se-ão a si mesmos da família de Deus? A parábola tem um final aberto, e assim constitui um convite.

## 2. Interrogações hermenêuticas ao texto

É arriscada uma colagem de Lc 15,11-32 de forma direta nos jovens da atualidade. Podem-se seguir muitas interrogações a partir do texto, considerando as diversas situações e situações em que vive a juventude e que oportunidades são oferecidas aos jovens.

A parábola em questão tem seu propósito nítido e, por isso, não esclarece diversas dúvidas que emergem da letra, como, por exemplo: Como o pai educava e tratava o filho antes da ruptura? O que se pode supor da educação numa família judaica abastada da época? Qual era o relacionamento na família, com o pai, a mãe, e o irmão? Como eram suas personalidades? O que teria realmente feito o filho “pedir as contas” e afastar-se e o que teria levado o pai a atendê-lo enquanto imediatamente passou a esperar o seu retorno? Previa o pai, como consequência, a vida devassa e irresponsável do filho, com a dissipação dos bens? Seria irretorquível o pedido do filho? A literatura tem, de diversas formas, tentado imaginar essas questões.

Valendo-se do sentido aberto da parábola, com seu percurso interrogativo e final aberto, sua abundância semântica já adiantada ao início, pode-se olhar, inicialmente, algumas abordagens a título de exemplo. Evocou-se, desde os tempos patrísticos, a representação e a discussão variadas da conduta humana, em diferentes interpretações elaboradas, nas quais a parábola é reconhecida como um autêntico comentário de Jesus sobre a condição humana de todo familiar. Reconheceu-se a presença de temas combinados como liberdade e responsabilidade, desavença, caráter pessoal da vida, desejo, saudade e retorno, graça, angústia e reconciliação, sua universalidade e necessidade humana.

Uma breve amostragem do que a parábola provocou entre literatos, filósofos e dramaturgos, no tempo da Modernidade e antes, serve para apreciar o seu possível alcance de análise e inspiração hermenêuticas<sup>31</sup>. Na dramaturgia, numa obra francesa em verso do século XII, de autor anônimo, o filho mais jovem é roubado por duas mulheres que o adulam numa estalagem, em meio à sua vida dissipada<sup>32</sup>. Voltaire compõe uma comédia que combina o relato lucano com uma história de amor. Aqui é a prometida que obtém para o filho menor, o seu amado, o perdão do pai. O filho maior é duplamente malvado: quer para si toda a herança e deseja a noiva do irmão. Em Lessing, a namorada do filho mais jovem é uma moça que abandona a casa familiar, seduzida e arrastada por Mellefont. O pai procura e encontra a filha, levando-a para casa, mas

31. Segue-se aqui FITZMYER, 1985, p. 1083-1084 e BOVON, 2004, p. 82-88, e a essas obras se remete para uma visão mais completa a partir do século XII.

32. FARAL, 1967, *apud* BOVON, 2004, p. 82.

essa morre envenenada por uma amante de Mellefont, o qual se suicida. Em *Os bandidos*, de Schiller, Karl, o filho perdido, escreve ao pai, mas a carta é interceptada por Franz, ciumento do irmão menor, e aquele responde em nome do pai com uma maldição. Karl lança-se à delinquência e distancia-se da sociedade e da ordem patriarcal que criticava. Sua amada o reconduz à casa paterna, onde o filho primogênito, impaciente para receber a herança, assassina o pai. Este, após uma morte aparente, morre de verdade ao conhecer a identidade de seu assassino. O filho maior suicida-se, Karl mata sua amada e entrega-se à justiça humana. Aqui se trata não de pôr a vida em harmonia com a parábola, mas de “sair da parábola”. André Guide imagina um terceiro filho. O filho pródigo retorna após abandonar a casa para encontrar-se a si mesmo, exorta o terceiro filho a levar a cabo seu propósito até o final e diz-lhe: “Oxalá tenhas forças para não voltar”. Este não retorno é consumado noutra conto de Albert Camus.

Rainer Maria Rilke<sup>33</sup>, num de seus poemas, traça a história do filho que não queria ser amado porque o amor familiar o enervava e o levava a trair sua identidade. Ele saiu para também libertar-se de suas próprias projeções sobre os outros. O que buscava finalmente era o amor de Deus não como objeto, mas como “direção do amor”. Quando retornou foi reconhecido e perdoado, perdão do amor: “Meu Deus é amor”, diz. Tal expressão resume de forma provocadora o hiato entre o amor verdadeiro e o falso. Jogando-se aos pés dos seus, pediu-lhes que não o amassem com esse amor enganoso. O caminho do filho pródigo é uma marcha para Deus, caminho para um Deus que não mais vem a nós, que perdeu seu caráter de pai. Análise psicológica e existencialista.

Péguy, na contracorrente da Modernidade, dedicou um amplo espaço às parábolas de Lc 15<sup>34</sup>. O autor cantou a esperança, a segunda virtude; celebrou Jesus, o pastor da segunda parábola. Referente à terceira exclamou que, a menos que se tenha um coração de pedra, quem a ouviria sem prorromper em lágrimas? É uma parábola que está em todas as partes. É a palavra de Jesus que mais eco tem tido no mundo.

Voltando às interrogações iniciais desta parte, pode-se levantar diversas observações<sup>35</sup>. Aristóteles e outros pensavam que a ordem na casa (*household*) produziria a ordem na sociedade como um todo (Aristóteles. *Pol.* 1.1.2, 252a). Os escritores judeus com audiência grega ou helenizados acentuaram códigos domésticos (*household codes*) com os valores prevalentes da cultura dominante. Paulo e discípulos adaptaram-lhes o conteúdo e mantiveram a estrutura (Ef 5,21–6,9; Cl 3,18–4,1), possivelmente para ajudar as testemunhas cristãs dentro da sua cultura (1Cor 9,9-13; Tt 2,5.8). A honra e obediência aos pais eram muito mais fortes na tradição judaica que na grega ou romana (*Jub.* 7,20; *Ep. Arist.* 238; etc.). Alguns rabinos sustentavam que a honra devida aos pais é equivalente àquela devida a Deus (*b. B. Mel.* 32a, *Bar*). O mesmo vale para toda a cultura mediterrânica. Quem desonrasse os pais incorria em julgamento divino (*Sent. SiYr. Men.* 20-24; *Sib. Or.* 1,74-75; Rm 1,30.32). Devia-se mesmo

33. RILKE, 1966, 938.935, *apud* BOVON, 2004, p. 86-87.

34. PÉGUY, 1975, 527-670; *Idem*, 2002, p. 75-79 *apud* BOVON, 2004, p. 88.

35. Ver KEENER, 2000, p. 353-368; LÉMAIRE, 1992, p. 305-312; TOWNSEND, 1992, p. 312-317.

servir aos pais como patrões (Sir 3,8). Os pais governam seus filhos como uma “lei universal” (Dionysio de Halicarnasso. *Ant. Rom.* 3.23.19).

A educação e a disciplina dos filhos eram de responsabilidade do pai (Sir 30,2-3). Os rabinos acreditavam que o mau impulso começava na infância (cf. Crates. *Ep.* 12). Os pais não deveriam ser hesitantes em repreender os filhos, nem evitar o uso do bastão. Bastão e repreensões dão sabedoria (Pr 29,15; cf. 3,12; 23,13s). Pais demasiado fracos eram reprovados (cf. 1Sm 2,22-25; 1Rs 1,6). Segundo a lei deuteronomica, quando o filho desobedecesse de forma renitente o pai e mãe, seria levado ao conselho de anciãos da cidade e, então, apedrejado até à morte (Dt 21,18-22), mas o amor e o desejo por crianças perpassava todo o Antigo Testamento (p.ex., Gn 15,5; Pr 17,6; Sl 127,3-5; Jó 5,25; Sir 25,7), não sendo incompatível com a severidade na educação (Pr 13,24).

A educação moral e religiosa começava com os pais. O principal propósito da educação era formar pessoas sábias e tementes a Deus (Sl 111,10; cf. Pr 1,7). Os pais usualmente ensinavam sua profissão aos filhos (1Sm 16,11; 2Rs 4,18), especialmente na agricultura (Pr 12,11; 24,27; etc.). No judaísmo tardio a educação profissional foi sublinhada com a máxima: “Quem não ensina uma profissão ao seu filho ensina-o banditismo” (*b. Qidd.* 29a). Com sete anos a criança já podia ir à escola ou em alguns casos começava a trabalhar com o pai, que a introduzia numa profissão (agricultor, fazendeiro, artesão, etc.). Escolas existiram desde a época da monarquia, na capital e até vilarejos e fortalezas pequenas (Dt 6,9; 11,20). Somente poucos lugares desconheciam a escrita. Entre vinte e trinta anos a pessoa passava a ser adulta. Com trinta anos era considerada apta a assumir uma posição oficial com responsabilidade (cf. *m. 'Abot* 5:21). As escolas que ensinavam o hebraico tornaram-se disseminadas pelo país pelo menos já no século I dC (*j. Ketub.* 8.11 [32c]; *b. B. Bat.* 21a cf. *b. Sanh.* 17b [Bar]). Os filhos deveriam aprendê-lo, seja em casa seja na escola, para participar dos serviços na sinagoga (cf. Lc 4,16-20). Isto valia para a família real, aquelas de altos funcionários, sacerdotais e as mais importantes. Não se têm dados sobre as classes inferiores, mas este não parece ser o caso da família de nossa parábola. Tudo leva a crer que os filhos da parábola (mais uma vez, conscientes que se trata de uma parábola) foram educados em casa e na escola, como se supõe igualmente de Jesus e de Lucas e não teriam motivos para sair do âmbito da sua casa, de família bem-sucedida. Impõe-se aqui a última interrogação ao texto: Onde estaria a origem do erro do “filho pródigo”?

### 3. Interrogações hermenêuticas da atualidade

As pesquisas recentes podem surpreender a alguns, mas a juventude atual não pode ser espelhada no filho pródigo e nem tem o perfil daquela dos anos 60. O que não afasta a responsabilidade social com o jovem: “O Brasil chegou ao terceiro milênio carregando uma enorme dívida social [...] Alimentação, saúde, moradia, educação, segurança e trabalho estão entre os bens sociais fundamentais que são sonogados ou negados a imensos contingentes de excluídos”<sup>36</sup>.

36. ABRAMO; BRANCO, 2005, p. 10.

Diante dessa realidade assustadora temos uma juventude com valores admiráveis e que espelham a sensatez: solidariedade (55%), respeito às diferenças (50%), igualdade de oportunidades (46%), temor a Deus (44%) e justiça social (41%). Pode-se dizer uma juventude realista, a qual percebe que o socialismo continua sendo uma boa solução (52%), não tem mais futuro (21%), nunca foi uma boa solução (11%), numa posição política que evita os extremos entre direita e esquerda. É uma geração que identifica como as piores coisas de ser jovem: os riscos (23%, 17% drogas, 9% violência), a falta de trabalho e de renda (20%). Não obstante 84% dizem que podem mudar o mundo, mas mais pela ação direta do que pela militância<sup>37</sup>.

A maioria não vive folgada, muito menos pode esbanjar. As condições de trabalho são bastante desfavoráveis para os jovens: quase um terço dos que trabalham o fazem com mais de oito horas por dia. Daqueles que não são chefes de família, poucos são os que dão todo o seu salário para a família (6%). Cerca de 31% dos solteiros ganham só para si, mas nas famílias mais abastadas este percentual quase dobra (56%). Para 39% dos jovens, a palavra que mais se aproxima do que pensam sobre o trabalho é *necessidade*, mas houve índices significativos também para outras três palavras (*independência*, 26%; *crecimento*, 22%; *realização*, 11%). Apenas 1% ligam o trabalho a *exploração*. É quase universal a preocupação com o desemprego: três dos jovens se dizem muito preocupados com ele.

Apesar de tudo, 74% diz que há mais coisas boas do que ruins em ser jovens, satisfeitos com diversos itens que compõem a sua vida. Apesar de a falta de liberdade ser um dos itens que aparecem como uma das piores coisas de ser jovem (citado por 22%), poucos jovens que ainda moram com os pais não têm a perspectiva ou mesmo desejo de sair já da casa paterna – 17% dos solteiros sairiam já, 40% esperariam mais um tempo e 43% não têm perspectiva de sair.

A família aparece como instância fundamental para a grande maioria: como estrutura central para poder viver a vida enquanto jovem, como referência afetiva, como referência ética e comportamental e para o próprio processo de amadurecimento. A família é a instituição em que os jovens mais confiam (90%). Aí a mãe é a figura a quem dão mais atenção (59%), sendo o pai citado por 15% e o esposo/a por 6%.

Claramente, não é o perfil do filho pródigo, ainda mais quando se constata que *educação* e *emprego* estão no topo da lista dos assuntos que mais interessam aos jovens (38% e 37% respectivamente). Soma-se a este distanciamento o fato que *segurança* e *violência*, por um lado, e *emprego* e *profissões*, por outro, são os itens que mais preocupam os jovens (55% e 52% respectivamente). Bem menor é a incidência de *cultura* e *lazer* nos interesses (34% entre os adolescentes, 22% entre 21 e 24 anos). Também não se trata do *dolce far niente* nem de “dissipar a herança numa vida devassa..., gastar tudo”. O que mais preocupa os jovens é a *segurança* (55%) e o emprego/área profissional 52%)<sup>38</sup>.

37. SINGER, 2005, p. 32-33.

38. ABRAMO, 2005, p. 37-72.

Outra pesquisa, publicada sob o título *Jovem, século XXI*, em caderno especial da “Folha de S. Paulo”, em 27/07/08, converge em resultados com aquela até aqui exposta.

Daí emerge a necessidade de todo um planejamento na órbita dos interesses e preocupações dos jovens com a sua participação no campo e na cidade. Além de emprego e educação, aprofundar o debate com a sociedade e formular propostas concretas para o enfrentamento da violência, serão algumas das prioridades da Campanha Nacional Contra a Violência e o Extermínio dos Jovens para os próximos anos. Com uma taxa de até 51,7 homicídios para cada 100 mil habitantes, o Brasil é o 3º país com mais assassinatos de jovens no mundo, atrás de Colômbia e Venezuela.

Outras análises levantam aspectos existenciais, culturais, espirituais. O jovem de hoje – como em outras épocas – busca dizer com sua linguagem, música e estética quem ele é, a que grupo adere. As novas manifestações culturais juvenis estão, além disso, orientadas pela busca de afetos, de novos tipos de relacionamento que deixem de lado as construções marcadas pela racionalidade. É uma volta ao tribal, ao afetivo-emocional, próprio da comunidade, compensando a atomização e a desagregação das grandes cidades. Não obstante a enorme diversidade que atualmente caracteriza a cultura juvenil, ela registra alguns elementos comuns. A cultura juvenil outorga muita importância ao corpo, à música, às formas personalizadas de religião, ao predomínio da imagem, à empatia com as novas tecnologias de comunicação, à afetividade como dimensão dada personalidade e das relações sociais e ao presente como dimensão temporal fundamental. Na relação dos jovens com a cultura digital os retratos midiáticos da “Geração Digital” exaltam discursivamente posturas e práticas juvenis observa-se um padrão de subjetividade afinado com premissas e interesses do atual estágio do capitalismo. Depreende-se que os jovens precisam estar preparados para um novo arranjo social, no qual a fragmentação e a instabilidade ocupam papel central no modo de gerir a vida.

Assim, poderia o “filho pródigo” estar diante de uma grande perplexidade cultural ou “surfando” inconsequentemente num mundo talvez desconhecido, talvez fragmentado com uma identidade difusa. A globalização capitalista de mercado é uma miragem que faz suas vítimas. Há muitas formas de os jovens serem violentados. Uma das mais recentes agressões pode ser encontrada na Revista “Veja” (edição 2100, ano 42, n. 7, 18 de fevereiro de 2009) dirigida apenas à classe A, como se os jovens aí fossem os donos dos pais, enquanto a reportagem trai uma flagrante alienação. É a violência do consumismo, a referência à importância da aparência. Os rostos bonitos e saudáveis, os números, as afirmações, as segundas intenções são agressões que o coração juvenil (não só da classe A, mas de todas) sente como bofetadas na avaliação de H. Dick<sup>39</sup>.

#### **4. Breve conclusão**

O texto praticamente dispensa conclusões, mas, em poucas palavras, pode-se reunir a análise e a proposta desenvolvidas e articuladas.

39. DICK, 2009.

Não se pode alimentar o mito da “juventude rebelde”, conhecido desde Sócrates e Hesíodo, nem alimentá-lo com a parábola do “filho pródigo”. Há uma queda da credibilidade político-ideológica, mas o jovem engaja-se em iniciativas outras de cunho ecológico e várias formas de voluntariado com pobres e doentes, etc., em tensão com a modernidade. O adolescente e o jovem acordam para a cultura, para o conhecimento e para a verdade, na preocupação com o bem, a justiça e a ética. A sociedade pós-moderna deve ser encarada em suas contradições: se desestimula o empenho intelectual, faz avançar a sociedade do conhecimento. Se narcisista, consumista e individualista, leva à depressão como o grande mal do século XXI<sup>40</sup>. O antagonista não é Deus, mas a angústia do niilismo. O “filho pródigo” é como Adão que busca a autonomia<sup>41</sup>. Sair de si, voltar ao outro e ao p/Pai sempre acolhedor, numa transformação de identidade, é o caminho. Acolhida e restauração são necessidade do filho, necessidade do pai, necessidade divina. Não se escolhe os companheiros de mesa; como Jesus, procura-se quem está perdido. Na parábola e na vida não se concebem vilões, mas vítimas convidadas à restauração. Todos têm oportunidade: os novos filhos, os novos fariseus, os novos escribas, mas a mudança de comportamento pedida não é a mesma.

### Referências bibliográficas

ABRAMO, Helena Wendel. Condição juvenil no Brasil contemporâneo. BRANCO, Pedro Paulo Martoni. In: *Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Perseu Abramo; Instituto da Cidadania, 2005, p. 37-73.

ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. *Apresentação*. In: *Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Perseu Abramo; Instituto da Cidadania, 2005, p. 9-22.

BAILEY, *Poet and peasant*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

\_\_\_\_\_. *Throught peasant eyes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas III: Lc 15,1–19,27*. Salamanca: Sígueme, 2004 (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 87).

CORLEY, Kathleen E. *Private women, public meals: social conflict in synoptic tradition*. Peabody, MA: Hendrickson, 1993.

DICK, Hilário. *Uma violência que é preciso enxotar*. São Leopoldo, 2009. Disponível em <[www.juventudeemmarcha.org](http://www.juventudeemmarcha.org)>. Acesso em 14 jan. 2010.

DOUGLAS, Mary. *Implicit meanings*. London: Routledge and Kegan Paul, 1975.

EVANS, C.F. *Saint Luke*. London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1990.

FARAL, E. (ed.). *Courtois d'Arras, Jeu Du XII<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1967, *apud* BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas III: Lc 15,1–19,27*. Salamanca: Sígueme, 2004 (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 87), p. 82-83.

40. LIBÂNIO, 2004, p. 33 *et passim*.

41. FAUSTI, 1994, 548-559.

- FAUSTI, Silvano. *Uma comunidade legge Il Vangelo di Luca*. 9ª rist. Milano: EDB, 2003.
- FITZMYER, Joseph A. *The Gospel according to Luke X-XXIV*. New York: Doubleday, 1985 (The Anchor Bible).
- GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids; Cambridge, UK: Eerdmans, 1997. (The New International Commentary on the New Testament).
- \_\_\_\_\_. *Methods for Luke*. New York: Cambridge University, 2010 (Methods in Biblical Interpretation).
- JEREMIAS, Joachim. *The parables of Jesus*. 3<sup>rd</sup> ed. London: SCM, 1972.
- JONES, G.V. *The Art and Truth of the Parables*. London: SCPK, 1964, p. 164-165 *apud* FITZMYER, Joseph A. *The Gospel according to Luke X-XXIV*. New York: Doubleday, 1985 (The Anchor Bible), p. 1084.
- JOHNSON, Luke Timothy. *The Gospel of Luke*. Collegeville: Michael Glazier, 1991 (Sacra Pagina, 3).
- JUST, Arthur A. Jr. *Luca*. Roma: Città Nuova, 2006 (La Bibbia comentata dai padri. Nuovo Testamento, 3).
- KEENER, Craig S. Family and Household. In EVANS, Craig; PORTER, Stanley. (eds.). *Dictionary of New Testament and Background*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000, p. 253-267.
- KIRCHOFF, R. *Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu πόρνη und πορνεία in I Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten*, StUNT 18, Göttingen 1994.
- KOESTER, H. *Splaxnon*, ThWNT, 1964, v. 7, p. 548-599.
- LÉMAIRE, André. Education. Ancient Israel. In FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v. 2. p. 305-312.
- LIBÂNIO, J.B. *Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais*. São Paulo: Loyola, 2004.
- MANSON, T.W. *The sayings of Jesus as recovered in the Gospels according to St. Mathew and St. Luke arranged with introduction and commentary*. London: SCM, 1971 *apud* FITZMYER, Joseph A. *The Gospel according to Luke X-XXIV*. New York: Doubleday, 1985 (The Anchor Bible), p. 1086.
- NOLLAND, John. *Luke*. 3 vol. Dallas, TX: Word, 1989-1993 (World Biblical Commentary, 35A-C).
- PAGOLA, José Antônio. *Jesus: uma aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- PÉGUY, Charles. *Oeuvres poétiques complètes*. Paris: La Pléiade, 1975, p. 527-577, *apud* BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas III: Lc 15,1-19,27*. Salamanca: Sígueme, 2004 (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 87), p. 88.

\_\_\_\_\_. *Palabras Cristianas*, Salamanca, 2002, p. 75-79 [s.n.], *apud* BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas III: Lc 15,1-19,27*. Salamanca: Sígueme, 2004 (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 87), p. 88.

ROSSÉ, Gerard. *Il Vangelo di Luca: comentario esegetico e teologico*. 2ª ed. Roma: Città Nuova, 1995.

RILKE, Rainer Maria. *Sämtliche Werke*, vol. 6. Frankfurt, 1966 [s.n.], *apud* BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas III: Lc 15,1-19,27*. Salamanca: Sígueme, 2004 (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 87), p. 86-87.

SINGER, Paul. A juventude como coorte: uma geração em tempos de crise social. In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. *Apresentação*. In: *Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Perseu Abramo; Instituto da Cidadania, 2005, p. 32-33.

TOWNSEND, John T. Education. Greco-Roman Period. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, v. 2, p. 312-317.

*Flávio Martinez de Oliveira*  
Rua Arthur Hameister, 85  
Pelotas, RS  
CEP: 96020-330  
peflavio@uol.com.br