



**Ildo Perondi**

**“A compaixão de Jesus com a mãe  
viúva de Naim (Lc 7,11-17).  
O emprego do verbo splangxizomai na perícope  
e no Evangelho de Lucas**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial pa-  
ra a obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Isidoro Mazzarolo

Rio de Janeiro  
Setembro de 2015



**Ildo Perondi**

**“A compaixão de Jesu com a mãe viúva de Naim  
(Lc 7,11-17). O emprego do verbo splangxizomai  
na perícope e no Evangelho de Lucas**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção o grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humana da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Isidoro Mazzarolo**

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Leonardo Agostini Fernandes**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. José Otácio Oliveira Guedes**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Vicente Artuso**

PUCPR

**Prof. Carlos Frederico Schlaepfer**

ITF

**Profa. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro  
de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 17 de setembro de 2015.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

**Ildo Perondi**

Graduou-se em Filosofia pelo Instituto Popular de Assistência Social (1985) e em Teologia pelo Instituto Teológico Paulo VI (1989). Bachareu em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2007). Mestrou-se em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Urbaniana (Roma, 2002). É Professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Bíblica, atuando principalmente nos seguintes temas: História de Israel, Antigo e Novo Testamento, Espiritualidade Bíblica, Ecologia e Ecumenismo. Coordenador do Curso de Teologia da PUCPR (Câmpus Londrina).

#### Ficha Catalográfica

Perondi, Ildo

“A compaixão de Jesus com a mãe viúva de Naim” (Lc 7,11-17): o emprego do verbo *splangxizomai* na perícope e no evangelho de Lucas / Ildo Perondi; orientador: Isidoro Mazzarolo. – 2015.

300 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Jesus. 3. Compaixão. 4. *Splangxizomai*. 5. Lucas. 6. Reanimação. I. Mazzarolo, Isidoro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

À minha mãe, Gema Carbonera Perondi,  
ao meu pai Caetano Perondi (*in memoriam*),  
aos meus irmãos e irmãs e familiares.

## Agradecimentos

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Agradeço aos Freis Capuchinhos da Província São Lourenço de Brindes do Paraná e Santa Catarina pela oportunidade e pelo apoio que me deram para a realização deste projeto.

Ao meu orientador Prof. Dr. Isidoro Mazzarolo, pelas orientações, estímulos para poder concluir esta pesquisa.

Ao Prof. Dr. Frei Vicente Artuso, meu confrade e colega biblista com quem trocamos muitas opiniões.

Ao Fabrizio Zandonadi Catenassi pela ajuda metodológica no enquadramento nas normas técnicas; à Patrícia Zaganin Rosa Martins pelo apoio e ajuda na conferência das citações bíblicas; aos Freis Rogério Goldoni Silveira e Vilson da Silva, “discípulos amados” e fieis amantes da Palavra de Deus.

À Andréa Sanches Finck pela ajuda na tradução do texto de A. Harbarth.

Aos Professores do Departamento de Teologia da PUC-Rio pelos ensinamentos nas aulas e pela dedicação.

Aos Frades Capuchinhos do Convento São Sebastião do Rio de Janeiro que me ofereceram hospedagem durante os meus estudos em 2011 e 2012.

Ao Padre César Braga de Paula, Diretor do Curso de Teologia da PUCPR – Campus Londrina pela amizade e incentivo.

Um agradecimento especial aos Professores Giancarlo Biguzzi e Giovanni Rizzi, da Pontifícia Universidade Urbaniana de Roma pelos ensinamentos bíblicos.

Ao Sérgio Albuquerque, secretário da pós-graduação do Departamento de Teologia e aos demais funcionários de outros setores da PUC Rio pela atenção e ajudas necessárias.

Ao Carlos Braile (Caco) com quem caminhamos juntos de Cafarnaum a Naim, em maio de 2013, percorrendo o trajeto que Jesus fez quando reanimou o filho da viúva de Naim.

Aos médicos que cuidaram da minha saúde neste período e que, graças a Deus e a eles, consegui chegar até aqui: Dra. Dayse Souza de Pauli, Dra. Rosangela M. F. Kobayashi, Dr. Antonio P. P. do Amarante Neto e Dr. Celso Fernandes.

A todas as pessoas amigas que me incentivaram e deram apoio nestes quatro anos para a perseverança nesta pesquisa.

## Resumo

Perondi, Ildo; Mazzarolo, Isidoro. “**A compaixão de Jesus com a mãe viúva de Naim (Lc 7,11-17). O emprego do verbo *splangxizomai* na perícope e no Evangelho de Lucas**.” Rio de Janeiro, 2015. 300p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa é um estudo e análise do relato de Lc 7,11-17, mais conhecido como a ressurreição do filho da viúva de Naim, procurando entender o sentimento de compaixão de Jesus ao ver a mãe viúva que estava levando seu único filho para ser sepultado. Este sentimento foi definido por Lucas com o emprego do verbo *σπλαγχνίζομαι* (ser movido de compaixão). Foram estudados os critérios para o emprego deste verbo na perícope e nas demais ocorrências no Evangelho de Lucas. Para a análise e interpretação de Lc 7,11-17 foram utilizados elementos essenciais do método histórico-crítico. Portanto, foi feita a análise diacrônica do texto e, ao analisar a forma com que Lucas emprega o verbo *σπλαγχνίζομαι* em seu Evangelho, a análise foi sincrônica, considerando o texto em sua forma final e revelando o caminho de provocação do leitor que é desenhado pela estrutura de Lc 7,11-17 ligada ao Evangelho como um todo. Nossa pesquisa valorizou os estudos diacrônicos fazendo a interface com os estudos sincrônicos e análises intertextuais. Os resultados alcançados foram uma melhor compreensão do relato, evidenciando que o fato de Jesus ter sido movido de compaixão diante da mãe viúva resultou na solução do problema. Com a sua palavra Jesus reanimou o jovem morto e o entregou à sua mãe e as multidões reconheceram o episódio como uma visita de Deus ao seu povo. Demonstramos que ao empregar o verbo *σπλαγχνίζομαι* Lucas o fez conscientemente e coerentemente utilizando critérios literários e com seu próprio estilo narrativo, onde o mesmo funciona como *turning point*, isto é, como ponto de mutação e serve de modelo para o uso do verbo nas demais passagens do Evangelho (Lc 10,33 e 15,20).

## Palavras-chave

Jesus; compaixão; *Splangxizomai*; Lucas; reanimação; viúva; visita; profeta; multidão-povo; Naim.

## Abstract

Perondi, Ildo; Mazzarolo, Isidoro (Advisor). **The compassion of Jesus for the widowed mother of Naim (Lk 7:11-17). The use of the verb *splangxizomai* in the pericope and in the Gospel of Luke.** Rio de Janeiro, 2015, 300p. Doctoral Thesis – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research is a study and analysis of Lk 7:11-17, well-known as the resurrection of the widow's son at Nain, aiming to understand the feeling of compassion felt by Jesus after seeing the widowed mother on her way to bury her only son. That feeling was well portrayed by Luke by the use of the verb *splangxizomai* (being moved by compassion). The criteria for the use of this verb in the pericope as well as in the other occurrences in the Gospel of Luke are studied. For the analysis and interpretation of Lk 7:11-17, essential elements of the historical-critic method are used. Thus, a diachronic analysis of the text is made and by analyzing the way Luke uses the verb *splangxizomai* in his Gospel, the analysis is synchronic, considering the text in its final form and revealing the elements used to provoke the reader, within the structure of Lk 7:11-17 and linked to the Gospel as a whole. Our research values the diachronic studies through their interfacing with synchronic studies and intertextual analyses. The results achieved lead to a better understanding of the narrative, highlighting that the fact of Jesus being moved with compassion by the situation of the widowed mother resulted in the solution of the problem. With his word, Jesus reanimated the dead young man and returned him to his mother. With this, the crowds recognized the episode as a visit of God to his people. We demonstrate that the use of the verb *splangxizomai* by Luke was conscious and consistent, using literary criteria and his own narrative style, functioning as a turning point, a point of change, and serving as a model for the further use of the verb in other passages of the Gospel (Lk 10:33 and 15:20).

## Keywords

Jesus; compassion; *Splangxizomai*; Luke; reanimation; widow; visit; prophet; crowds; Nain.

## Sumário

1 Introdução	15
1.1 Apresentação	15
1.2 Estrutura da Tese	16
1.3 Delimitação da pesquisa	18
1.4 Justificativa: relevância da pesquisa	19
1.5 Hipóteses	21
1.6 Fundamentos metodológicos	22
1.7 Revisão bibliográfica ( <i>status quaestionis</i> )	24
1.7.1 Teses	25
1.7.1.1 A. Harbarth (1977)	25
1.7.1.2 A. Kanyali Mughanda (2007)	26
1.7.1.3 J. Preejo (2013)	27
1.7.2 Comentários ao Evangelho de Lucas e estudos específicos sobre Lc 7,11-17	27
1.7.2.1 A. Plummer (1896)	27
1.7.2.2 P. Ternant (1964)	28
1.7.2.3 I. H. Marshall (1978)	29
1.7.2.4 J. A. Fitzmyer (1981)	30
1.7.2.5 W. Vogels (1983)	31
1.7.2.6 T. L. Brodie (1986)	33
1.7.2.7 M. J. J. Menken (1988)	33
1.7.2.8 S. Sabugal (1988)	34
1.7.2.9 J. Nolland (1989)	35
1.7.2.10 F. Bovon (1989-2010)	36
1.7.2.11 H. Schürmann (1982-1994)	37
1.7.2.12 J. Rius-Camps (1991)	37
1.7.2.13 P. Bock (1994)	38
1.7.2.14 R. C. Tannehill (1996)	39
1.7.2.15 U. Terrinoni (1996)	39
1.7.2.16 J. Green (1997)	40
1.7.2.17 J. Dupont (1998)	41
1.7.2.18 R. Meynet (2003)	42
1.7.2.19 I. Nicolas (2007)	42
1.7.2.20 J. N. Aletti (2012)	43
1.7.2.21 M. Jacob (2013)	44
1.7.3 Outras obras	44
1.7.4 Análise	45
1.7.4.1 Análise da perícope	45
1.7.4.2 Dependência literária	45
1.7.4.3 Elaboração do relato	46
1.7.4.4 Contexto literário	46
1.7.4.5 Interpretação alegórica	47
1.7.4.6 Estudos literários	47
1.7.4.7 O sentimento de Jesus	48
1.7.4.8 O verbo σπλαγχνίζομαι	48



2 Lucas e sua obra	52
2.1 Lucas	52
2.2 O terceiro Evangelho e os Atos dos Apóstolos	56
2.2.1 A dúplice obra: Lucas-Atos	56
2.2.2 Data e local	60
2.2.3 A estrutura do Evangelho de Lucas	62
2.2.4 Os destinatários	62
2.2.5 Estilo e gênero literário do Evangelho	63
2.2.6 Lucas e as Sagradas Escrituras	67
2.2.7 As fontes de Lucas	68
2.2.7.1 O Evangelho de Marcos como primeira fonte	69
2.2.7.2 Material da Fonte Q	71
2.2.7.3 As fontes próprias de Lucas	73
2.2.8 O “tempo” do Evangelho de Lucas	74
2.2.9 Lucas e o Evangelho de João	75
2.2.10 As mulheres na obra de Lucas	76
2.3 Conclusão	78
3 A teologia e a cristologia de Lucas	80
3.1 Nos materiais exclusivos de Lucas	80
3.1.1 Os textos sobre a infância de Jesus	80
3.1.2 O discurso inaugural na sinagoga de Nazaré	83
3.1.3 As parábolas mais conhecidas	84
3.1.4 Outras passagens exclusivas de Lucas	84
3.1.5 As narrações da paixão, morte e ressurreição	85
3.1.6 Outras contribuições de Lucas	85
3.2 Nos títulos dados a Jesus	86
3.2.1 O título de “Filho”	86
3.2.2 O Filho do Homem	87
3.2.3 O <i>Kyrios</i> (“Senhor”)	87
3.2.4 Jesus Profeta	87
3.2.5 O Cristo	88
3.2.6 O Salvador	89
3.3 Nos temas salvíficos lucanos	90
3.3.1 A mensagem da Salvação	90
3.3.1.1 A Salvação	91
3.3.1.2 Os destinatários da salvação	91
3.3.2 A alegria e a festa	92
3.3.3 O “hoje” da salvação	93
3.3.4 O caminho a Jerusalém e aos confins do mundo	94
3.3.4.1 A seção da grande viagem em direção a Jerusalém	94
3.3.4.2 Jerusalém: cidade dos eventos salvíficos	96
3.3.4.3 Jerusalém nos Atos e a irradiação do Evangelho até os confins do mundo	96
3.3.4.4 Na obra lucana Jesus é o viajante e o Evangelho é “o Caminho”	97
3.3.4.5 O universalismo e a missão universal	97
3.3.4.6 A <i>via crucis</i> no terceiro Evangelho	98
3.4 Conclusões	100
4 Análise Exegética	102
4.1 Tradução literal de Lc 7,11-17	102

4.2 Crítica textual	103
4.2.1 As variantes textuais de Lc 7,11-17	104
4.2.2 Análise das variantes	106
4.2.2.1 Versículo 11a	106
4.2.2.2 Versículo 11b	108
4.2.2.3 Versículo 11c	109
4.2.2.4 Versículo 12a	109
4.2.2.5 Versículo 12b	110
4.2.2.6 Versículo 12c	111
4.2.2.7 Versículo 12cd	112
4.2.2.8 Versículo 13a	112
4.2.2.9 Versículo 14b	115
4.2.2.10 Versículo 15a	116
4.2.2.11 Versículo 16a	117
4.2.2.12 Versículo 16d	118
4.3 Exegese de Lc 7,11-17	118
4.3.1 Análise do v. 11	119
4.3.1.1 καὶ ἐγένετο (“e aconteceu”, v. 11a)	119
4.3.1.2 ἐν τῷ ἑξῆς (“em seguida”, v. 11a)	119
4.3.1.3 ἐπορεύθη (“foi”, v. 11a)	120
4.3.1.4 εἰς πόλιν καλουμένην Ναϊν (“para uma cidade chamada Naim”, v. 11b)	121
4.3.1.5 καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (“e caminhavam com ele os discípulos dele”, v. 11c)	123
4.3.1.6 καὶ ὄχλος πολὺς (“e multidão grande”, v. 11c)	123
4.3.2 Análise do v. 12	124
4.3.2.1 ὥς δὲ ἤγγισεν (“e quando, pois, aproximou-se”, v. 12a)	124
4.3.2.2 τῇ πύλῃ τῆς πόλεως (“da porta da cidade”, v.12a)	125
4.3.2.3 καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκὼς (“e eis que estava sendo levado para ser fora um morto”, v. 12b)	125
4.3.2.4 μονογενῆς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ (“único filho da mãe dele”, v. 12b)	126
4.3.2.5 καὶ αὐτὴ ἦν χήρα (“e ela era viúva”, 12c)	128
4.3.2.6 καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ (“e uma multidão suficiente da cidade estava com ela”, v. 12d)	129
4.3.3 Análise do v. 13	130
4.3.3.1 καὶ ἰδὼν (“e vendo-a”, v. 13a)	130
4.3.3.2 ὁ κύριος (“o Senhor”, v. 13a)	131
4.3.3.3 ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ (“foi movido de compaixão por ela”, v. 13a)	132
4.3.3.4 καὶ εἶπεν αὐτῇ (“e disse a ela”, v. 13b)	134
4.3.3.5 μὴ κλαῖε (“não chores!”), v. 13b)	134
4.3.4 Análise do v. 14	135
4.3.4.1 καὶ προσελθὼν ἥψατο σοροῦ (“e aproximando-se tocou a padiola”, v. 14a)	135
4.3.4.2 οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν (“e os carregadores pararam”, v. 14a)	136
4.3.4.3 καὶ εἶπεν (“e disse”, v. 14b)	137

4.3.4.4 νεανίσκε σοὶ λέγω (“jovem, eu te digo”, v. 14b)	137
4.3.4.5 ἐγέρθητι (“levanta-te!”, v. 14b)	138
4.3.5 Análise do v. 15	139
4.3.5.1 καὶ ἀνεκάρθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν (“e o morto sentou-se e começou a falar”, v. 15a)	139
4.3.5.2 καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ (“e o entregou à mãe dele”, v. 15b)	140
4.3.6 Análise do v. 16	141
4.3.6.1 ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας (“um temor se apossou de todos”, v. 16a)	141
4.3.6.2 καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες (“e glorificavam a Deus dizendo”, v. 16b)	142
4.3.6.3 ὅτι προφήτης μέγας ἡγέρθη ἐν ἡμῖν (“um grande profeta foi levantado entre nós”, v. 16b)	143
4.3.6.4 καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ (“e Deus visitou o seu povo”, v. 16c)	145
4.3.7 Análise do v. 17	148
4.3.7.1 καὶ ἐξῆλθεν λόγος οὗτος (“e espalhou-se esta notícia”, v. 17a)	148
4.3.7.2 ἐν ὅλῃ τῇ Ιουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ (“por toda a Judeia com relação a ele”, v. 17a)	148
4.3.7.3 καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ (“e em toda a redondeza”, v. 17b)	149
4.4 Conclusão	149
5 Um estudo do verbo σπλαγχνίζομαι desde as suas origens	150
5.1 Origens	150
5.2 O uso na LXX	151
5.3 No Testamento dos Doze Patriarcas	153
5.3.1 O substantivo σπλάγχνα	153
5.3.2 O verbo σπλαγχνίζομαι	154
5.3.3 εὐσπλαγχνος e εὐσπλαγχνία	154
5.4 Em textos de Fílon de Alexandria e Flávio Josefo	156
5.5 Presenças do verbo σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento	156
5.5.1 No aoristo passivo	156
5.5.2 No indicativo presente médio	159
5.5.3 Como particípio	159
5.5.4 Como substantivo no dativo	160
5.5.5 Como substantivo no acusativo	161
5.6 Conclusão	162
6 Análise literária	164
6.1 Divisão da perícope	164
6.2 Gênero literário e estrutura da perícope	165
6.3 Comparação com a passagem de 1Rs 17,17-24	167
6.4 Contexto do texto	169
6.4.1 O relato dentro do Evangelho de Lucas	169
6.4.2 Os textos precedentes	172
6.4.3 Dois textos paralelos	172
6.4.4 Os textos subsequentes	174
6.5 O uso da LXX na perícope de Lc 7,11-17	174
6.5.1 A perspectiva redacional do texto	175

6.5.2 Perspectiva teológica	176
7 Análise Narrativa	179
7.1 Introdução	179
7.2 O tecido verbal	179
7.3 O tempo relatante e tempo relatado	180
7.4 A trama (enredo)	182
7.5 Os personagens e atores	183
7.6 Jesus é o centro da perícope	186
8 Análise estrutural de Lc 10,25-37; 15,11-32 e elementos de intertextualidade com relação a Lc 7,11-17	188
8.1 Análise estrutural de Lc 10,25-37	188
8.1.1 Contexto literário	189
8.1.2 Delimitação e estrutura narrativa	190
8.1.3 Análise narrativa	195
8.1.3.1 Primeira parte: o diálogo de Jesus com o legista (10,25-29)	195
8.1.3.2 Segunda parte: o relato do bom samaritano (vv. 29-37)	198
8.2 Análise estrutural de Lc 15,11-32	209
8.2.1 Contexto literário	210
8.2.2 Delimitação e estrutura narrativa	211
8.2.3 Análise narrativa	213
8.3 Elementos intertextuais entre Lc 7,11-17; 10,29-37 e 15,11-32	224
8.3.1 Intertextualidade estrutural: o ponto de mudança dos enredos	225
8.3.2 A construção de uma cena-tipo ao redor de σπλαγχνίζομαι	226
9 O emprego do verbo σπλαγχνίζομαι em Lc 7,11-17 é intencional e modelo para 10,33 e 15,20	228
9.1 Introdução	228
9.2 Análise das modificações de Lucas nos textos para não empregar o verbo σπλαγχνίζομαι	230
9.2.1 Na passagem da multiplicação dos pães (Lc 9,10-17)	230
9.2.2 Diante da miséria das multidões (Lc 10,2)	231
9.2.3 Na purificação do leproso (Lc 5,12-16)	232
9.2.4 A cura do menino epiléptico endemoninhado (Lc 9,37-43)	233
9.3 Uma reflexão sobre a Lei e compaixão	233
9.4 Os critérios de Lucas para empregar o verbo σπλαγχνίζομαι	237
9.4.1 Jesus diante da viúva de Naim (Lc 7,11-17)	237
9.4.2 Na história do bom samaritano (Lc 10,29-37)	238
9.4.3 Na parábola do “filho pródigo” (Lc 15,11-32)	242
9.5 O que há de comum nos três casos em que Lucas emprega o verbo σπλαγχνίζομαι?	246
9.5.1 A presença de uma situação de morte	247
9.5.2 A ação compassiva é precedida do verbo “ver”	248
9.5.3 O sujeito da ação é movido de compaixão	249
9.5.4 O destinatário da compaixão	250
9.5.5 A aproximação do sujeito ao objeto e ações concretas	250
9.5.6 A compaixão não foi solicitada	251
9.5.7 Pessoas frias e sem sentimentos e conflitos com a Lei	252
9.5.8 Uma transformação vital	253
9.6 Imagem de Deus: bondade e compaixão	254
9.7 Conclusão	256

10	Análise teológica do relato de Lc 7,11-17	258
10.1	A compaixão: o verdadeiro rosto de Deus e seu projeto	258
10.2	Os sentimentos de Jesus	260
10.3	Um milagre de ressurreição ou de reanimação?	262
10.3.1	Incorporação?	262
10.4	A visita de Deus ao seu povo	265
10.5	A eficácia da palavra de Jesus	267
10.6	A possibilidade de interpretação alegórica ou simbólica	268
10.7	O novo povo de Deus	270
10.8	Jesus suscita esperança aos desesperançados em qualquer lugar e situação	270
10.9	A mensagem da salvação	271
10.10	A interpretação batismal pós-pascal	271
11	Considerações finais	272
11.1	Da análise da perícopes	272
11.2	Do uso do verbo σπλαγχνίζομαι e do estilo literário lucano	274
11.3	Do ponto de vista literário	276
11.4	Do alcance pastoral	277
12	Referências bibliográficas	279
12.1	Instrumentos de Trabalho	279
12.2	Livros e comentários	283
12.3	Artigos em periódicos impressos e em formato eletrônico	289
	Apêndice A Crítica textual: evidência externa	292

## Lista de Quadros

Quadro 1 - O Antigo Testamento, o Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos no projeto lucano	74
Quadro 2 – Texto grego e tradução de Lc 7,11-17	102
Quadro 3 – As variantes textuais de Lc 7,11-17	105
Quadro 4 – Ocorrências do verbo σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento no indicativo aoristo passivo terceira pessoa singular	157
Quadro 5 – Ocorrências do verbo σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento no indicativo presente médio na primeira pessoa singular	159
Quadro 6 - Ocorrências do verbo σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento no particípio aoristo nominativo masculino singular	159
Quadro 7 – Ocorrências de substantivos derivados de σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento no dativo neutro plural	160
Quadro 8 – Ocorrências de substantivos derivados de σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento no acusativo neutro plural	161
Quadro 9 - Comparação entre Lc 7,11-17 e 1Rs 10-24	168
Quadro 10 – Semelhanças e diferenças entre Lc 7,1-10 e Lc 7,11-17	173
Quadro 11 – 1Rs 17,1-24: texto hebraico, texto da LXX e tradução	176
Quadro 12 – Lc 7,11-15b: texto grego e tradução	176

# 1

## Introdução

### 1.1

#### Apresentação

A presente pesquisa tem por objetivo analisar e investigar o uso e significado do verbo *σπλαγχνίζομαι* a partir do texto de Lc 7,11-17 e sua peculiaridade de uso no terceiro Evangelho. A passagem narra o episódio no qual Jesus foi movido de compaixão pela mãe viúva de Naim, que estava acompanhando seu filho único que ia ser enterrado. Este sentimento de Jesus é expresso através do verbo *σπλαγχνίζομαι*.

Quando nos defrontamos com os textos do terceiro Evangelho, descobrimos que Lucas é um redator habilidoso, e que faz uso e ressignificação dos textos recebidos das suas fontes originais: o Evangelho de Marcos, a Fonte *Quelle* e a sua fonte própria, e lhe dá nova formulação em vista do ambiente no qual o texto será narrado. Isso pode ser evidenciado pelas pesquisas mais recentes de caráter literário. O uso intencional das fontes de Lucas, como está expresso no texto de Lc 7,11-17, é passível de ser investigado, bem como a descoberta do significado teológico que emerge das suas construções literárias. Portanto, nos colocamos diante da seguinte questão: *qual é o significado e função do verbo σπλαγχνίζομαι na perícope de Lc 7,11-17 e no Evangelho?*

Lucas narra o sentimento de Jesus pela mulher viúva de Naim que havia perdido o filho único. E vendo-a, Jesus “foi movido de compaixão” (Lc 7,13). Com este estudo busca-se investigar o uso, significado e campo semântico do verbo *σπλαγχνίζομαι* utilizado por Lucas para definir este sentimento de Jesus na perícope de Lc 7,11-17, bem como sua ligação com os outros usos no Evangelho de Lucas, à luz do estilo do autor.

O relato de Lc 7,11-17, quando Jesus reanimou a vida do jovem morto e o entregou à sua mãe, é um fato que resultou na glorificação de Deus por parte das multidões, que viram no gesto o surgimento de um “grande Profeta” e que

Deus havia visitado o seu povo. A passagem também será analisada tendo em vista o seu contexto dentro do terceiro Evangelho, visando:

- a) Estudar e aprofundar o sentido da perícope de Lc 7,11-17 e seu significado dentro do Evangelho de Lucas, especialmente com relação às ações de compaixão de Jesus em relação às pessoas marginalizadas da sua época;
- b) Pesquisar as fontes e o uso do verbo σπλαγχνίζομαι, seu desenvolvimento ao longo da história e seu significado específico para Lucas, determinando a intencionalidade do autor ao empregá-lo.

## 1.2

### Estrutura da Tese

Apresentamos a seguir uma panorâmica da estrutura desta tese, seguida pelo resumo de cada um dos capítulos:

No capítulo 1 está a Introdução onde apresentamos os elementos essenciais da nossa pesquisa, sua delimitação, relevância e as hipóteses de trabalho, bem como os fundamentos metodológicos e uma breve revisão bibliográfica (*status quaestionis*) sobre a perícope de Lc 7,11-17.

O capítulo 2 é sobre Lucas e sua obra onde procuramos conhecer melhor o evangelista, a época e os destinatários da sua obra. Embora conhecendo a controvérsia em relação às fontes utilizadas, procuramos apresentar uma proposta e indicar como Lucas “manipula” suas fontes e com seu estilo reelabora e ambienta os textos de modo que sejam acessíveis aos seus leitores.

No capítulo 3 apresentamos a teologia e a cristologia de Lucas evidenciada sobretudo nos materiais que são próprios do terceiro Evangelho ou através das expressões que o autor utiliza em proporção maior e mais qualificada que os outros evangelistas. Com isso pretende-se compreender melhor a mensagem da salvação proposta por Lucas e o rosto de Jesus que ele quer transmitir aos seus leitores e ouvintes.

No capítulo 4 foi feita a exegese de Lc 7,11-17 oferecendo uma tradução literal o tanto quanto possível da perícope. Em seguida é feita a Crítica Textual a partir do aparato crítico apresentado por Nestlé-Aland. Por fim, apresentamos



comentários exegéticos buscando o significado e compreensão de termos e expressões do texto em si e dentro do Evangelho de Lucas.

No capítulo 5 propomos um estudo do verbo *σπλαγχνίζομαι*, para uma melhor compreensão do sentido do verbo usado por Lucas para definir a atitude emocional de Jesus diante da viúva de Naim. Partimos desde as suas origens no grego antigo, passando pelo uso na LXX e textos intertestamentários, até o seu uso nas diversas passagens que ocorrem no Novo Testamento.

No capítulo 6 serão apresentados estudos literários da perícope, como: divisão da perícope, gênero literário, sua estrutura e o contexto em que a passagem foi inserida dentro do Evangelho de Lucas. Também foi feita uma comparação com o texto de 1Rs 17,17-24, verificando possíveis dependências com o prodígio realizado pelo Profeta Elias.

No capítulo 7, fizemos uso da análise narrativa, visto que o texto de Lc 7,11-17 pertence ao gênero da *narratologia*, com o objetivo de compreender melhor o texto e buscar os sinais dirigidos ao leitor: os pontos interrogativos, as lacunas e as elipses.

Os capítulos 8 e 9 são fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa. O capítulo 8 apresenta uma análise estrutural das outras duas perícopes onde ocorre o verbo *σπλαγχνίζομαι* no Evangelho de Lucas: 10,25-37 e 15,11-32. A partir daí, foram levantados os elementos de intertextualidade entre os dois textos e Lc 7,11-17, destacando o emprego do verbo como elemento central e a construção de uma cena-tipo para sua utilização.

No capítulo 9 procuramos demonstrar como Lucas empregou no seu Evangelho o verbo *σπλαγχνίζομαι*. Seguindo o estilo do autor, o verbo é omitido propositalmente modificando os textos das passagens sinóticas, ao mesmo tempo em que ele define muito bem as três passagens onde utiliza o verbo, e o faz utilizando sempre um mesmo paradigma. O modelo estilístico utilizado em 7,13 é repetido de forma idêntica em 10,33 e 15,20.

No capítulo 10, procuramos evidenciar e salientar algumas marcas teológicas presentes no relato de Lc 7,11-17, bem como analisar teologicamente o texto em si e dentro de toda a obra lucana.

No capítulo 11 apresentamos as conclusões alcançadas destacando os resultados da análise da perícope, do uso do verbo *σπλαγχνίζομαι*, do estilo literário, do ponto de vista literário de Lucas e do alcance pastoral.

### 1.3

#### Delimitação da pesquisa

O objeto da presente pesquisa é a análise da perícopes de Lc 7,11-17 e do uso verbo *σπλαγχνίζομαι*, o qual significa “mover-se, ser movido de compaixão, comover-se”<sup>1</sup>. Será feita uma investigação desde o uso no grego clássico, na LXX e outros escritos pré-cristãos para identificar a evolução do seu sentido morfológico até o uso exclusivamente teológico caracterizando ações divinas e que seriam personificadas na figura do Messias<sup>2</sup>.

É este verbo que Lucas utiliza para descrever o sentimento de Jesus em relação à mãe viúva ao deparar-se, à porta da cidade, com a multidão que carregava o jovem morto, seu filho único, para ser sepultado: καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ: “E vendo-a, o Senhor foi movido de compaixão por ela” (Lc 7,13). Lucas usa o verbo no aoristo indicativo na sua forma passiva.

Jesus pede à mãe que cesse o choro, toca a padiola e através da sua palavra, realiza a reanimação do morto, que se levanta e começa a falar. Então, Jesus devolve o filho com vida e com a palavra à sua mãe, fato que evoca a atitude do Profeta Elias (1Rs 17,23).

Este prodígio realizado por Jesus e narrado exclusivamente no terceiro Evangelho (Lc 7,11-17), prepara a passagem seguinte, que é a resposta para os enviados de João Batista (7,18-21). Ao mesmo tempo o capítulo 7 de Lucas forma um arco de ações misericordiosas de Jesus em favor das pessoas marginalizadas e excluídas. Inicia com a cura de um estrangeiro (7,1-10), e se estende a outro fato: a ação misericordiosa de Jesus em favor de uma mulher pecadora, também sem nome (7,36-50).

Alguns estudos bíblicos chegam a afirmar que o verbo *σπλαγχνίζομαι* não pertencia ao vocabulário de Lucas e que este o teria empregado somente porque o encontrou nas fontes originárias dos seus relatos. Nossa pesquisa procurará demonstrar, através de um estudo intertextual, que o verbo é empregado propositalmente pelo evangelista, que o inseriu em três passagens fundamentais

<sup>1</sup> BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament.*, p. 1278; RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento.*, p. 423; NEWMAN, B. M. *A concise Greek-English dictionary of the New Testament.*, p. 167.

<sup>2</sup> KÖSTER H. *Σπλαγχνοῖν*, p. 903-934.

do seu Evangelho e com critérios muito bem definidos, próprios do seu estilo de narrar. E que, nas três vezes que o emprega o verbo, funciona sempre como *turning point* para o desenlace dos relatos. Portanto, para melhor compreender a função de  $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  em Lc 7,11-17, será necessário averiguar o uso do mesmo nas outras passagens em que é inserido e também porque Lucas exclui o verbo quando o encontra em textos provenientes da fonte de Marcos.

#### 1.4

#### Justificativa: relevância da pesquisa

A contribuição desta pesquisa e sua relevância para os estudos bíblicos, mais especificamente sobre o Evangelho de Lucas, é que ela se concentra no estudo e no emprego do verbo  $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  neste Evangelho. Será, portanto, um contributo aos estudos bíblicos, às pesquisas nas ciências bíblicas e para a teologia, no sentido de explicitar e aprofundar o tema do campo semântico da compaixão e da misericórdia divina neste Evangelho. Procuraremos demonstrar que o uso do verbo é lucano; que é uma forma do autor para caracterizar a personalidade de Jesus; e, ao mesmo tempo, manter um distanciamento de Marcos e Mateus.

Dentre os pesquisadores da obra lucana, há consenso que o autor retira o verbo  $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  daquela fonte própria que não provém de Marcos e nem da Fonte *Quelle*. Contudo, há importantes divergências sobre a intencionalidade ao usá-lo, especialmente quando levado em conta o uso do Evangelho de Marcos como fonte. Inclusive, este termo usualmente é relatado como não sendo típico de Lucas, especialmente por sua ocorrência rara no terceiro Evangelho. Ainda que reconhecida a habilidade estilístico-literária do autor, alguns comentaristas afirmam que este verbo não pertence ao vocabulário lucano<sup>3</sup>, já que Lucas o exclui nas narrativas sinóticas que tem em comum com Marcos e Mateus.

De fato, Lucas não usa o verbo  $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  quando reelabora textos provenientes da fonte marcana (Mc 1,41, cf. Lc 5,12; Mc 6,34, cf. Lc 9,12; Mc 9,22, cf. Lc 9,40) ou nos textos provenientes da fonte que tem em comum com Mateus (Mt 9,36, cf. Lc 10,1-2; Mt 20,34, cf. Lc 18,32) onde o mesmo está pre-

<sup>3</sup> P. ex.: HARBARTH, A. "Gott hat sein volk Heimgesucht", p. 17-79; BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 1, p. 503.

sente. Porém, Lucas o mantém em 7,13; 10,33 e 15,20 nas passagens que provêm de L (a fonte própria de Lucas).

Contudo, no campo científico, pouco foi dito sobre as intenções estilísticas e teológicas do autor quanto ao uso do termo em questão. Ainda que alguns dicionários mais especializados<sup>4</sup> façam uma abordagem filológica do mesmo, estes não têm a preocupação de determinar com precisão sua significação teológica em passagens específicas, especialmente quanto à sua função e relações na narrativa. Portanto, justifica-se demonstrar como o evangelista Lucas emprega este verbo, utilizando um estilo próprio, modificando as fontes originárias dos relatos que recebeu e adaptando ao ambiente dos seus leitores para tornar o texto mais atraente e significativo. Assim, temos em Lucas uma cristologia bem caracterizada que apresenta um Jesus misericordioso e compassivo diante das pessoas mais necessitadas e excluídas.

O verbo *σπλαγχνίζομαι* é particularmente caro a Lucas que ressalta a misericórdia e compaixão de Jesus, talvez por isso o autor o tenha reservado somente para mais duas ocorrências no seu Evangelho: a ação compassiva do bom samaritano (10,33) e a compaixão do pai do filho pródigo (15,20). A compaixão é um aspecto importante da vida de Jesus de Nazaré e nas “visitas” divinas ao seu povo e muitas vezes não é levado em conta na interpretação dos textos evangélicos. Este sentimento de Jesus é reservado nos Evangelhos para caracterizar ações messiânicas de Jesus em favor das pessoas mais necessitadas e marginalizadas e isso parece muito bem demonstrado na perícopa de Lc 7,11-17.

Uma pesquisa e estudo de *σπλαγχνίζομαι* e toda a sua abrangência e significados, faz com que seja possível interpretar melhor o conteúdo da perícopa no contexto lucano. Isto também é importante para fundamentar a compreensão de Lucas como escritor de grande habilidade, que expressa intencionalidade por meio de seus recursos literários, em função de uma mensagem teológica específica. Nossa contribuição será demonstrar que, realçando a ação compassiva de Jesus em relação à mãe viúva, torna a ação paradigmática de Jesus no terceiro Evangelho.

De forma especial, compreender a função do verbo *σπλαγχνίζομαι* na narrativa configura-se como um contributo para as formas de análise mais atuais na pesquisa bíblica, que abordam o texto como literatura e buscam compreendê-

<sup>4</sup> KÖSTER, H. *σπλαγχνίζομαι*, p. 903-934; ESSER, H. H. *σπλάγχνα*, p. 1300-1301.

lo a partir das técnicas literárias do tempo em que foi escrito. Esse caminho de análise fará o uso da diacronia e da sincronia aliadas ao método histórico-crítico para uma melhor e mais profunda investigação em torno do texto.

## 1.5 Hipóteses

Os estudos advindos do método histórico-crítico não conseguem concluir se o verbo σπλαγχνίζομαι é ou não típico de Lucas. Entretanto, um olhar cuidadoso para a organização do texto em sua forma final parece valorizar a função do verbo na narrativa, funcionando como o *turning point*<sup>5</sup>, que inicia o processo de transformação do drama construído pelo redator final. Lucas intencionalmente o utiliza em três momentos em seu Evangelho (7,11-17; 10,29-37; 15,11-32), os quais apresentam: (a) uma mesma estrutura narrativa; (b) um mesmo cenário, que evoca o campo da morte, em sentido real ou metafórico; (c) temáticas semelhantes, como o conflito com a Lei e a compaixão para com os mais vulneráveis; (d) protagonistas que representam a missão compassiva de Deus, de Jesus e da comunidade; (e) aproximações terminológicas; (f) uma teologia semelhante. Nessa estrutura narrativa, o verbo σπλαγχνίζομαι não ocupa somente o centro espacial da passagem, mas também é o centro teológico e narrativo.

Diante disto, as hipóteses deste trabalho são: (a) Lucas fez uso intencional do verbo σπλαγχνίζομαι em Lc 7,13, seguindo um modelo literário; o que pode ser comprovado analisando os outros usos que o autor fez do verbo no seu Evangelho; (b) O verbo σπλαγχνίζομαι quando usado por Lucas funciona como *turning point* dentro dos relatos, sendo que os estudos estatísticos e narrativos já realizados (cf. *status quaestionis* e metodologia) nos auxiliam a confirmar esta hipótese.

---

<sup>5</sup> MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 56-60; SKA, J. L. et al. *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*, p. 52-55; SKA, J. L. "Our fathers have told us", p. 17-38.

## 1.6 Fundamentos metodológicos

Para a análise e interpretação de Lc 7,11-17, foram utilizados elementos essenciais do método histórico-crítico<sup>6</sup>, portanto foi feita a análise diacrônica do texto. Contudo, ao considerar a forma com que Lucas emprega em seu Evangelho o verbo *σπλαγχνίζομαι*, a análise foi sincrônica<sup>7</sup>, considerando o texto em sua forma final e revelando o caminho de provocação do leitor que é desenhado pela estrutura de Lc 7,11-17 ligada ao Evangelho como um todo. As abordagens foram aplicadas de acordo com consolidados manuais e subsídios de investigação do Novo Testamento<sup>8</sup>.

A aparente controvérsia que culturalmente se estabelece entre diacronia e sincronia foi considerada, buscando uma tentativa de integração entre os métodos, no sentido de explorar as potencialidades tanto da diacronia quanto da sincronia. Egger, após apresentar os métodos mais antigos de análise, valorizando a diacronia e os métodos mais atuais, ressaltando a análise sincrônica, indica que “os métodos clássicos da exegese devem inteirar-se dos métodos mais recentes”<sup>9</sup>. Segundo o autor, as diferentes exigências do texto devem ser analisadas a partir da abordagem mais conveniente, se necessário, utilizando-se de uma pluralidade de métodos<sup>10</sup>. Esta ideia é confirmada pela Pontifícia Comissão Bíblica, ao ressaltar a necessidade de a análise narrativa ser apoiada por outras formas de investigação: “Sua abordagem sincrônica dos textos pede para ser completada por estudos diacrônicos”<sup>11</sup>.

Assim, elementos do método histórico-crítico foram usados nas fases preparatórias para análise, auxiliando a reconstrução da forma original do texto mediante a crítica textual, a tradução literal e proposta de tradução literária. A base teórica, manuais e instrumentos utilizados foram identificados no capítulo correspondente. Uma vez que a perícopes é exclusiva de Lucas, a crítica das fontes não foi privilegiada neste estudo, dada a dificuldade em reconstruir a pré-

<sup>6</sup> SCHNELLE, U. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*.

<sup>7</sup> EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*.

<sup>8</sup> SCHNELLE, U. *Introdução à exegese do Novo Testamento*.; EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*.; BERGER, K. *As formas literárias do Novo Testamento*.; ZIMMERMANN, H. *Metodologia del Nuovo Testamento*; WEGNER, U. *Manual de exegese do Novo Testamento*.; BARRERA, J. T. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*.

<sup>9</sup> EGGER, W. *Op. cit.*, p. 17.

<sup>10</sup> *Ibid.*, loc cit.

<sup>11</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação bíblica na Igreja*, p. 53.

história escrita e a fase oral do texto, ainda que seja apresentada a discussão dos principais teóricos quanto ao tema. Entretanto, o estudo do verbo  $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  em Lucas exigiu a recorrência aos sinóticos para compreender como Lucas manipula e organiza suas fontes, especialmente o Evangelho de Marcos. Além do mais, a forma do texto evoca um material narrativo da LXX, a reanimação de um jovem por Elias (1Rs 17,17-24), o que permitiu que verificássemos as dependências literárias no aspecto de sua formação.

Foi conduzida uma análise filológico-literária de cada uma das expressões recorrentes na perícope. De maneira especial, foi realizada uma análise filológica do verbo  $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ , buscando conhecer seu campo semântico mais amplo e seu uso tanto em Lucas como também nos outros Evangelhos<sup>12</sup>, em outros escritos neotestamentários e na Patrística. No capítulo correspondente, foram relacionados os dicionários, gramáticas e manuais utilizados. Se a leitura diacrônica permitiu conhecer o processo de seleção dos materiais feitos por Lucas para a elaboração do relato da reanimação do filho da viúva de Naim, a análise sincrônica foi importante, de maneira especial, para compreender o estilo de Lucas como autor e o conjunto de significações que emergem da ordenação cuidadosa destes materiais na forma do relato de milagre. Nossa pesquisa, portanto, valorizou os estudos diacrônicos fazendo a interface com os estudos sincrônicos.

Na verificação do uso de  $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  no Evangelho como um todo, foi conduzida uma análise das características narrativas do texto de Lc 7,11-17<sup>13</sup>, que serviram como elementos de comparação entre as três ocorrências do termo no Evangelho de Lucas, para perceber qual a função literária que este verbo exerce em cada uma das perícopes. Diante disto, também foi essencial conduzir uma análise narrativa de Lc 10,25-37 e Lc 15,11-32, além da identificação dos elementos de intertextualidade entre as três perícopes. Também foi efetuada uma comparação em nível teológico, terminológico e estrutural.

<sup>12</sup> WEGNER, U. *Metodologia do Novo Testamento*.

<sup>13</sup> A partir das seguintes obras: CHATMAN, S. *Story and discourse*.; FERREIRA, J. C. L. *Estudos literários aplicados à Bíblia*.; Id. *A Bíblia como literatura*; GANCHO, C. V. *Como analisar narrativas*.; ALTER, R. *A arte da narrativa bíblica*; MARGUERAT, D. et al. *En torno a los relatos bíblicos*; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas*; EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*. Aqui, utilizamos também alguns manuais desenvolvidos para o Antigo Testamento, mas que apresentam ferramentas de análise que podem ser aplicadas com adaptações e sem prejuízos ao Novo Testamento: SKA, J. L. *Sincronia*; SKA, J. L. "Our fathers have told us".; SKA, J. L. et al. *Análisis narrativa de relatos del Antiguo Testamento*; BARTHES, R. et al., *Análise estrutural da narrativa*; STERNBERG, M. *The poetics of Biblical narrative*.

Considerados forma e conteúdo, oferecemos uma interpretação teológica do texto, primeiro com relação ao verbo *σπλάγχχνίζομαι* e então relacionada à perícopes como um todo que podem contribuir para hermenêuticas pastorais que aproximem o relato bíblico da realidade atual, indicando propostas de atuação pastoral e social para os dias de hoje.

## 1.7

### Revisão bibliográfica (*status quaestionis*)

O *status quaestionis* que apresentamos limita-se a obras sobre o Evangelho de Lucas e mais especificamente sobre os estudos da perícopes de Lc 7,11-17 publicados nas últimas décadas. Foram selecionados os textos que têm maior incidência na pesquisa bíblica, com autores de diferentes experiências cristãs e que são bem aceitos no âmbito acadêmico. O ano entre parênteses nos títulos secundários representa o ano original de publicação do texto, ainda que utilizemos uma tradução ou edição posterior.

A perícopes da reanimação<sup>14</sup> do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17) seguramente não é um dos textos evangélicos mais estudados. No entanto, pela importância que tem dentro do Evangelho de Lucas, deveria merecer mais atenção por parte dos estudiosos<sup>15</sup>.

Da Patrística, recebeu pequenos comentários de Cirilo de Alexandria, Efren de Nisibi e Ambrósio<sup>16</sup> (que cabem em menos de duas páginas). Encontramos comentários homiléticos quando esta passagem é o Evangelho da liturgia (porém, como não é uma passagem sinótica, a mesma só comparece dominicalmente uma vez a cada três anos, no ciclo litúrgico, do Ano C, e na 24ª semana, nas terças feiras. Não encontramos uma obra sequer que trate especificamente da perícopes. A análise e os comentários sobre a mesma são encontrados nas obras sobre o Evangelho de Lucas. Também não são muitos os artigos específicos pu-

<sup>14</sup> Em nossa pesquisa preferimos utilizar o termo “reanimação” para os casos em que a vida é devolvida ao cadáver anterior, para diferenciar da ressurreição final quando a pessoa adquire o novo corpo glorioso, conforme a análise feita em 9,3.

<sup>15</sup> Esta já era uma constatação de DUPONT, J. (*A Ressurreição do moço de Naim [Lc 7,11-17]*, p. 143), que assinalou em nota de rodapé: “A respeito desta perícopes não conhecemos senão uma monografia recente, aliás muito útil, de TERNANT, P. ‘La résurrection du fils de la veuve de Naim (Lc 7,11-16)’”.

<sup>16</sup> JUST JR. A. *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia.*, p. 180-181.



blicados sobre a perícope<sup>17</sup>. Os estudos diacrônicos sobressaem sobre os sincrônicos.

### 1.7.1 Teses

A seguir, são apresentadas as teses que tratam de Lc 7,11-17, organizadas em ordem cronológica.

#### 1.7.1.1 A. Harbarth (1977)<sup>18</sup>

A tese defendida por Anita Harbarth na Universidade de Fribourg, em 1977 e não publicada, é uma referência importante para o estudo do relato de Lc 7,11-17. A autora parte do princípio que Lucas redige sua obra à maneira dos historiadores gregos, não se contentando em ser somente historiador ou colecionador de elementos históricos, mas alguém que satisfaça o interesse histórico e preserve um fenômeno religioso interessante sobre o passado recente. Assim, Lucas se reconhece como “evangelista” que quer anunciar a mensagem de Cristo. A autora afirma que através da diacronia é possível perceber as mudanças de esboços das fontes recebidas, introdução de trechos por ele mesmo formulados, com o objetivo de expressar os próprios interesses literários e teológicos, para satisfazer os seus destinatários. Quando a fonte é Marcos, é fácil perceber como Lucas faz estas operações literárias. No entanto, com relação à perícope de Lc 7,11-17 não temos acesso a esta fonte originária do relato. A autora reconhece que o trabalho crítico literário do Evangelho de Lucas é extremamente difícil, sobretudo quando se trata do *Sondergut* lucano do qual, de maneira geral, nenhum projeto ou modelo anterior nos é conhecido e do qual a existência da crítica literária unida à crítica das formas ainda precisam ser demonstradas. Harbarth utiliza como base os argumentos estilísticos, gramaticais, as estatísticas de vocá-

<sup>17</sup> Ver, por exemplo, DUPONT, J. *A Ressurreição do moço de Naim (Lc 7,11-17)*; SABUGAL, S. *Joven, te lo digo, levántate (Lc 7,11-17)*, p. 469-82; TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain*, p. 69-79; TERRINONI, U. *Cristo, “un grande profeta”, risuscita un giovane di Nain: Lc 7,11-17*, p. 622-640; MENKEN, M. J. J. *The position of SPLAGCNIZESQAI and SPLAGCNA in The gospel of Luke*, p. 107-114; BRODIE, T. L. *Towards unravelling Luke’s use of the Old Testament*; VOGELS, M. *A semiotic study of Luke 7:11-17*, p. 273-292.

<sup>18</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”.

bulos e críticas ao objeto, além de observar as reconhecíveis intenções da teologia lucana no contexto de sua dupla obra. Assim ela analisa a perícopes a partir de um estudo crítico literário das formas linguísticas nos termos empregados por Lucas na elaboração do seu relato. A partir desta análise estilística e linguística, ela busca detectar os modelos empregados por Lucas na construção do texto final e assim identificar os modelos pré-lucanos provenientes de outras fontes que o evangelista deve ter recebido de seus materiais originários. Ao mesmo tempo Harbarth separa e identifica as expressões que são próprias de Lucas. Analisando o texto, versículo por versículo, a autora chega assim a propor um modelo pré-lucano da perícopes que estaria na origem da narrativa. Ao final de cada versículo a autora sugere como poderia ser o relato primitivo na forma em que Lucas o teria recebido. E então a autora apresenta a contribuição que o evangelista deu ao texto na sua redação final. Desta forma, Lucas, utilizando seu estilo próprio, consegue dar um brilho novo à narrativa, tornando-a atraente aos seus leitores. A pesquisa realizada por Harbarth serve de referência a quase todos os comentaristas que se dedicam ao estudo de Lc 7,11-17 e, segundo Bovon<sup>19</sup> é o trabalho mais importante sobre a perícopes, e será também de muita importância para o nosso estudo.

#### 1.7.1.2

##### A. Kanyali Mughanda (2007)<sup>20</sup>

O autor faz uma contextualização da perícopes dentro da obra lucana. Segue-se a crítica literária enfatizando a dependência do relato lucano em confronto com o texto de 1Rs 17,17-24, no qual o profeta Elias ressuscita o filho da viúva invocando o nome de YHWH, bem como faz a comparação com o texto de 2Rs 4,18-37, no qual o profeta Eliseu também opera um milagre de ressurreição do filho morto da mulher sunamita. O passo seguinte é uma crítica literária do relato e uma crítica da redação. Por fim, o que é a novidade da pesquisa e seu foco principal, é apresentar um estudo sobre a interpretação da perícopes realizada pelos Padres Orientais, entre os séculos II e IV.

<sup>19</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 2, p. 503.

<sup>20</sup> MUGHANDA, A. K. *Resurrection du jeune homme de Naïn et / ou consolation d'une veuve mere affligée.*

### 1.7.1.3

#### J. Preejo (2013)<sup>21</sup>

Trata-se de uma tese de doutorado analisando exegetica e teologicamente a perícopes de Lc 7,11-17, defendida em 2013 na Pontifícia Universidade Urbana em Roma. Este estudo, embora já tenha sido consignado à biblioteca da universidade, ainda não está disponível para consulta.

### 1.7.2

#### Comentários ao Evangelho de Lucas e estudos específicos sobre Lc 7,11-17

A seguir, são apresentadas os comentários ao Evangelho de Lucas que contemplam a perícopes de Lc 7,11-17, além de estudos específicos sobre o tema apresentados em artigos científicos, organizados em ordem cronológica.

#### 1.7.2.1

##### A. Plummer (1896)<sup>22</sup>

Um dos clássicos estudos do texto grego de Lucas em língua inglesa foi publicado por Alfred Plummer, em 1896<sup>23</sup>. O autor apresenta características geográficas sobre Naim bastante detalhadas, embasado nas descobertas arqueológicas de seu tempo, assim como discute a historicidade do relato diante dos relatos de milagre antigos e da exclusividade lucana nesta narrativa. Contudo, o destaque do comentário de Plummer é a análise linguística do texto grego; sua análise é precisa, identificando o significado dos termos e expressões no conjunto da obra lucana e valorizando sua conotação teológica. Assim acontece com “ἰκανὸς”, “κύριος”, “σοὶ λέγω” e outras expressões. Entretanto, ao comentar o verbo σπλαγχνίζομαι, apenas nota que a compaixão é uma causa comum da ação miraculosa de Jesus, sendo o termo peculiar aos sinóticos e, exceto em pa-

<sup>21</sup> PREEJO, J. *The compassionate intervention of Jesus for the widow of Nain*.

<sup>22</sup> PLUMMER, A. *A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke.*, p. 198-201.

<sup>23</sup> Ainda que não esteja no intervalo das últimas décadas selecionadas neste *status quaestionis*, por sua relevância e impacto nos estudos posteriores, foi analisado aqui.

rábolas, usado somente para Cristo. Não há uma análise específica das opções lucanas na utilização do verbo.

### 1.7.2.2

#### P. Ternant (1964)<sup>24</sup>

Ternant reconhece que Lucas deve ter recebido informações de suas fontes particulares para a elaboração do relato e que o mesmo tem como modelo o episódio realizado por Elias. O autor contextualiza o relato dentro do Evangelho, vê o episódio como necessário para a resposta aos discípulos de João Batista, porém o relato demonstra a atitude de um Messias que não seja tão rigoroso como esperava o Batista, mas misericordioso como havia anunciado o profeta Isaías. Assim, o relato se insere dentro do conjunto da obra lucana e está relacionado com o discurso inaugural proclamado por Jesus na sinagoga de Nazaré. Ternant vê nos carregadores o sinal da fé, pré-requisito para o milagre, o que nos parece um tanto estranho (ele poderia estar pensando em Lc 5,17-25, porém lá os carregadores conduziram com esforço o paralítico a Jesus; aqui eles carregam o morto para a sepultura). E então o autor se detém sobre a ação afetiva de Jesus, através do verbo σπλαγχνίζομαι: “Lucas quer apresentar esse milagre como uma obra prima da compaixão de Jesus”<sup>25</sup> e se apoia em Rigaux para afirmar que “Lucas evita expor os sentimentos de Jesus”. O autor cita as passagens evangélicas em que o verbo σπλαγχνίζομαι é empregado, sem comentá-las, e reconhece que o seu uso “nos convida a ultrapassar o sentido puramente humano para descobrir algo além de um movimento da sensibilidade muito autêntico, uma manifestação consciente da missão messiânica de Jesus”<sup>26</sup>. Esta compaixão de Jesus, segundo o autor, é um sinal eficaz da compaixão de Deus, inaugurando seu Reino e é destinada às pessoas mais desprotegidas e excluídas: pecadores, estrangeiros, mulheres, etc. Ternant reconhece no episódio ocorrido em Naim um sinal escatológico, ligando-o com as demais ressurreições relatadas nos evangelhos, sobretudo porque Lucas utiliza o verbo ἐγείρω, que será um dos verbos empregados para indicar a ressurreição de Jesus, e percebe nisso também

<sup>24</sup> TERNANT, R. *La résurrection du fils de la veuve de Nain (Lc 7,11-16)*, p. 69-79.

<sup>25</sup> Ibid., p. 73. Na citação literal de textos escritos originalmente em língua estrangeira, serão apresentadas aqui uma proposta de tradução feita pelo autor desta tese.

<sup>26</sup> Ibid., p. 74.

um acento teológico pastoral já que o mesmo verbo “se aplica igualmente a um despertar espiritual realizado pelo batismo, como testemunha o antigo hino litúrgico de Ef 5,14 (cf. Cl 2,12; 3,1)”<sup>27</sup>, invocando assim uma premissa para a vida eterna. O autor invoca o ponto alto do relato como o alcance do milagre, no v. 16 quando as multidões, o novo povo (λαός) de Deus reconhece a visita de Deus, com destaque para o conteúdo deste louvor: “Um grande profeta foi levantado entre nós e Deus visitou o seu povo”, fazendo eco às visitas de Deus ao seu povo no Antigo Testamento e nas quatro vezes que Lucas emprega o termo. Ternant enfatiza ainda o título de Profeta dado pela multidão a Jesus e como Lucas é o evangelista que mais dá este título a Jesus. Outro título importante, que é “Senhor”, é dado a Jesus nesta perícope, e Lucas atribui-o a Jesus mais que os outros evangelistas. Também salienta que este é o título que a Igreja primitiva aplicava a Cristo ressuscitado para expressar a sua soberania universal inerente à sua condição divina. Mesmo que o artigo de Ternant tenha uma finalidade homilética, tornou-se uma referência importante para todos os comentadores da perícope.

### 1.7.2.3

#### I. H. Marshall (1978)<sup>28</sup>

O autor publicou seu comentário do Evangelho de Lucas após um hiato de mais de quarenta anos nos estudos feitos em língua inglesa específicos para o estudante do grego, desde J. M. Creed, em 1930 e H. K. Luce, em 1933. O comentário de Marshall é comumente tratado como um dos melhores em língua inglesa para os que estudam o relato a partir de seus manuscritos originais. Contudo, também indica que seu estudo busca trazer à tona a mensagem teológica do evangelista. Para chegar a isto, há um estudo extensivo da linguagem e sintaxe, buscando apresentar uma informação mais completa sobre o significado das palavras gregas utilizadas por Lucas (especialmente por meio do clássico léxico de Bauer) e mostrar quais palavras e construções são frequentes no material lucano, chegando ao que é característico de seu estilo. Para o autor, Lc 7,11-17 é um relato que pode ter sido criado no contexto dos círculos helenísticos judaico-cristãos e está no contexto da manifestação da compaixão do Messias (7,1-50).

<sup>27</sup> TERNANT, R. *La résurrection du fils de la veuve de Nain (Lc 7,11-16)*, p. 75.

<sup>28</sup> MARSHALL, I. H. *The gospel of Luke*, p. 283-287.

O enfoque está no reconhecimento de Jesus como um profeta, o que fica evidente na perícope seguinte (7,18-35) e sua atividade, sinal da visita de Deus, é expressa pela compaixão por seu povo. A discussão dos termos específicos de Lucas é bem documentada, inclusive, com bons argumentos sobre as variantes de crítica textual. O autor nota o uso particular lucano do verbo *σπλαγχνίζομαι*, o que provavelmente indicaria, em suas três ocorrências no Evangelho (7,13; 10,33; 15,20), que trata-se de material pré-lucano. Assim, para Marshall, não há um desejo próprio de Lucas de expressar a emoção de Jesus ou fazer o leitor atentar para seu cuidado com a mulher; este desejo seria característico de sua fonte.

#### 1.7.2.4

##### J. A. Fitzmyer (1981)<sup>29</sup>

Depois de oferecer uma tradução da passagem, o autor faz um comentário geral à perícope. Fitzmyer considera que a localização do relato neste ponto do Evangelho visa preparar o ambiente para a resposta aos enviados de João Batista. Aponta que o relato provém totalmente de “L”, a fonte particular de Lucas, e parece concordar com Fuller<sup>30</sup> que admite a origem do episódio em um “conto popular”, baseado em Elias, ao qual Lucas deu uma configuração cristã. Atribui integralmente a Lucas o v. 11, como também os vv. 16-17. Quanto à localização de Naim, pensa a uma origem pré-lucana. ele vê com algumas reservas a opinião de M. Dibelius<sup>31</sup> sustentando que os vv. 13 e 15 seriam totalmente de Lucas, porque costumava descrever emoções e tinha predileção por introduzir mulheres em seu relato. Fitzmyer não vê estas razões tão evidentes, já que Lucas por vezes omite as emoções de Jesus e o verbo *σπλαγχνίζομαι* só aparece em três passagens provenientes de “L”, a fonte própria de Lucas. Fitzmyer salienta que Bultmann<sup>32</sup> e T. V. Taylor<sup>33</sup> qualificam o episódio como “milagre de cura”, no entanto, ele prefere classificá-lo como “ressurreição”, uma categoria admitida pelo próprio Bultmann. Em seguida faz uma comparação e vê uma aproximação

<sup>29</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 2, p. 640-651. Trata-se de uma obra clássica, publicada originalmente em inglês, em quatro volumes, totalizando mais de 2800 páginas.

<sup>30</sup> FULLER Apud FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 642.

<sup>31</sup> DIBELIUS, M. *From tradition to gospel.*, p. 75.

<sup>32</sup> BULTMANN Apud FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 642.

<sup>33</sup> TAYLOR Apud FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, 642.

entre este episódio e aquele de Elias (1Rs 17,8-24), porém vê com tênues possibilidades a dependência do relato sobre o milagre do profeta Eliseu (2Rs 4,18-36). E então faz uma comparação com um episódio parecido narrado por Filóstrato, sobre um milagre realizado por Apolônio de Tiana, contemporâneo de Jesus; milagre realizado entre os anos 96-98 d.C. Fitzmyer conclui que o relato de Lucas não pode ter sofrido influências do mesmo, por ser anterior, embora poder-se-ia supor que o relato lucano pudesse ter influenciado a narração de Filóstrato. O relato lucano se encerra com a solene proclamação do poder de Deus que atua por meio de Jesus sem, no entanto, exigir a fé em Jesus ou o seguimento por parte das pessoas que presenciaram o prodígio, realizado unicamente devido à compaixão de Jesus. A seguir Fitzmyer analisa exegeticamente os principais termos presentes no relato. Com relação ao verbo *σπλαγχνίζομαι*, o comentário é breve. O verbo motiva a ação de Jesus. Trata-se de um sentimento espontâneo do “Senhor” que se comove diante da situação da mulher, e então remete para consulta ao estudo de H. Köster<sup>34</sup>.

### 1.7.2.5

#### W. Vogels (1983)<sup>35</sup>

Walter Vogels propôs um estudo semiótico sobre a perícopa. Contudo, antes desta análise, conduziu uma seção inicial com informações interessantes, “Reflexões metodológicas na exegese de Lucas 7:11-17”, das quais destacamos alguns pontos importantes para nosso estudo. Vogels selecionou vinte e um comentários e traduções do texto em uma extensão de cinquenta anos, discutindo como os autores de diferentes tradições cristãs apresentaram: (a) *Informações históricas sobre o texto*, indicando como são descritos aspectos geográficos sobre Naim ou sobre os costumes funerários da época, salientando que os estudos não desenvolvem o que o texto em si fala sobre estes temas; (b) *Informações filológicas*, identificando algumas expressões comumente discutidas pelos autores, sem citar *σπλαγχνίζομαι*. O autor reforça que o significado de um termo geralmente foi determinado pelo seu uso em outros lugares, mas que este significado é determinado, em primeiro lugar, pelo seu próprio contexto, no texto em

<sup>34</sup> KÖSTER, H. *σπλαγχνίζομαι*, p. 903-934.

<sup>35</sup> VOGELS, M. *A semiotic study of Luke 7:11-17.*, p. 273-292.

si; (c) *Informação literária*, valorizando o estudo diacrônico, o pré-texto e o pós-texto, mas pouco foi produzido quanto ao texto em si; (d) *Os títulos do texto*, que geralmente colocam como pessoa central o jovem reanimado e não o evento em si. Na segunda parte, “Uma análise semiótica de Lucas 7:11-17”, após a delimitação do texto, Vogels faz uma análise narrativa do texto, definida como a busca pela sintaxe do texto e suas operações. O autor usa, então a análise narrativa, mas dentro do contexto da análise semiótica, sem considerar, por exemplo, a estrutura do enredo. Embora usando categorias distintas das adotadas nesta tese, o autor indica que o v. 13 irá mudar toda a narrativa, mostrando que a mulher é a personagem central e que o ponto que transforma o relato é o que Jesus sente por ela. A tradução do verbo *σπλαγχνίζομαι* apresentada é questionável: “*feel sorry*”, o que pode ser entendido como “sentir muito”, sem representar a força que o termo “compaixão” tem na teologia lucana e na perícope em questão. Após apresentar o quadro semiótico, em suas conclusões, Vogels traz indicações importantes, que nos ajudam a avaliar sua pesquisa. Para o autor, o tema da morte e vida, que era tratado pelos comentaristas como sendo central, está presente na perícope, mas é muito incompleto. A importância está no relacionamento humano, viver em comunhão como oposto à separação da morte. Na questão formal, há um dado fundamental apontado por Vogels: nenhum método pode fazer tudo, e é por meio do diálogo entre diferentes métodos de exegese que nosso entusiasmo e compreensão da Palavra de Deus será enriquecido. Neste mesmo caminho, desenvolvemos nossa metodologia. O problema, é que a análise de Vogels é uma refutação dos principais dados levantados pela análise diacrônica. Suas conclusões mostram como o texto em si não foi devidamente trabalhado pelos exegetas e como a análise semiótica apresenta novos olhares sobre a organização do relato. Contudo, não há a valorização dos aspectos históricos, geográficos ou de criticismo e uma interface entre os dois métodos. Um bom exemplo disto é o tratamento dado ao verbo *σπλαγχνίζομαι*, que, visto somente a partir da análise retórica, não conseguiu representar em sua tradição uma significação que considerasse a obra lucana como um todo e sua ocorrência nas fontes utilizadas pelo autor.



**1.7.2.6****T. L. Brodie (1986)<sup>36</sup>**

O artigo de Brodie busca avançar na compreensão de Lucas como literato, indicando o mecanismo de utilização do texto da LXX 1Rs 17,1-24 na perícopa da viúva de Naim. Busca-se compreender que a relação entre os textos é literária, um resultado de um processo sofisticado e coerente de dramatização e cristianização, a partir das práticas literárias helenísticas da *asimilatio* e *imitatio*<sup>37</sup>.

**1.7.2.7****M. J. J. Menken (1988)<sup>38</sup>**

O artigo de Menken apresenta uma novidade sobre a perícopa, especialmente com relação ao estilo lucano e à habilidade literária do autor. Menken parte da análise numérica de S. Sibinga<sup>39</sup> da perícopa do filho pródigo, buscando identificar o provável uso destas técnicas literárias numéricas por Lucas. A partir de algumas correções no texto de Sibinga, o autor aponta que ἐσπλαγχνίσθη é o central dos 23 indicativos aoristos nos eventos narrados em Lc 15<sup>40</sup>, em uma fórmula 15 + 1 + 15. A mesma análise é feita para as duas outras ocorrências do termo em Lucas. Em Lc 7,11-17 a expressão ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ estaria exatamente no centro da contagem geral de palavras, seguindo a fórmula 33 + 3 + 33, sendo também o centro em 7,13, a partir da fórmula 5 + 3 + 5. Em Lc 10,25-37, ἐσπλαγχνίσθη seria a forma verbal central, estando precedida e seguida por 16 palavras, sendo o centro também dos indicativos e dos indicativos aoristos. Entretanto, o autor precisa adaptar o texto grego a partir de outras opções da vigésima sexta versão de Nestle-Aland. É um texto interessante, porque, além de uma análise quantitativa e estatística do termo, nota-se, de fato o posici-

<sup>36</sup> BRODIE, T. L. *Towards unravelling Luke's use of the Old Testament*.

<sup>37</sup> Outro texto que traz abordagem semelhante, fugindo do objetivo desta pesquisa, é o de C. Evans: *Luke's use of the Elijah/Elisha narratives and the ethic of election*.

<sup>38</sup> MENKEN, M. J. J. *The position of SPLAGCNIZESQAI and SPLAGCNA in The gospel of Luke.*, p. 107-114.

<sup>39</sup> SIBINGA Apud MENKEN, M. J. J. *Op. cit.*, p. 107.

<sup>40</sup> O autor separa o texto da seguinte forma: na parábola em si (15:11b-32), o que Lucas coloca na boca de Jesus e o que, assim, pertence ao discurso (D) de Jesus como oposto à narrativa (N), há as partes faladas (D<sub>D</sub>) e os eventos narrados (D<sub>N</sub>).

onamento central do verbo σπλαγχνίζομαι na perícope, ainda que seu método não seja amplamente explorado na teologia e não possa ser aceito sem poucas críticas. Além do mais falta uma análise teológica ou narrativa das passagens, porém o mérito de Menken está em apontar que o termo ἐσπλαγχνίσθη pode funcionar como o *turning point* das perícopes em questão, o que não é desenvolvido, fundamentado ou verificado pelo autor.

#### 1.7.2.8

##### S. Sabugal (1988)<sup>41</sup>

O trabalho exegético de Sabugal apresenta já no início algumas interrogações: devemos nos perguntar pela interpretação teológica latente que está por trás da redação literária de Lucas e também nos interrogar sobre a possível tradição cristã subjacente ao relato do evangelista e, se é possível, tentar remontarmos depois ao evento histórico realizado por Jesus em Naim. Ou seja: ir ao subsolo primitivo daquela tradição pós-pascal e da sua redação evangélica. Através da análise literária o autor vê uma unidade literária entre os episódios narrados em Lc 7,11-50, cujos fatos acontecem todos em Naim. Descarta o influxo do texto de Lc 7,11-17 com o relato de Filóstrato sobre Apolônio de Tiana, mas reconhece o paralelismo contrastante com o relato de Elias (1Rs 17,17-24), no entanto em Lucas se percebe a superioridade de Jesus em confronto com Elias. Para Sabugal, o centro da perícope – como indica propositalmente o título do seu artigo – é o jovem morto e ressuscitado por Jesus, e procura demonstrar isso através da estrutura literária, cujo centro estaria no v. 14: “*¡Joven, te lo digo, levántate!*” Esta proposta é passível de discussões, a nosso ver, pois entendemos que o centro seja a mãe, e não o filho morto, como iremos demonstrar no decorrer do nosso trabalho. À luz da análise literária do texto o autor descobre a intenção teológica do evangelista, que é fundamentalmente cristológica. A resposta aos enviados de João confirma que é o Senhor sobre-humano, messiânico e compassivo que se manifesta nos sinais que realiza e inaugura a escatológica visita de Deus ao seu povo. Ressuscitando um morto, Jesus revela-se como “o Senhor da vida e da morte” e o relato é fundamentalmente uma *catequesis anastasiológica* sobre a antecipada inauguração da vitória escatológica sobre a morte

<sup>41</sup> SABUGAL, S. *¡Joven, te lo digo, levántate! (Lc 7,11-17)*, p. 469-82.

ou da ressurreição final dos mortos pelo messiânico e divino “Senhor” Jesus, humanamente compassivo diante dos sofrimentos e divinamente poderoso diante dos mortos. Sabugal também defende a ideia de uma prévia tradição ou fonte do relato lucano, à qual designa como *tradición judeo-cristiana* e apresenta inclusive um texto aproximado do que seria este relato original. A nosso juízo Sabugal alarga demais, deixando poucas palavras para a redação final de Lucas. Sabugal defende que o texto primitivo não é obra da Comunidade palestinese ou de uma reelaboração cristológica do relato sobre a ressurreição operada por Elias em Sarepta, o que – segundo ele – não resistiria aos critérios científicos de historicidade. Outra constatação sua é que o relato também não contém elementos pós-pascais, o que o leva a sugerir que esta tradição judeu-cristã seja anterior à Páscoa, com toda probabilidade, no ministério messiânico galilaico do Jesus histórico. Para justificar sua opção, Sabugal observa que o relato está marcado pela práxis galilaica no enterro dos seus mortos. O pano de fundo da tradição judeu-cristã sobre o sinal anastásico de Jesus torna-se inegável.

#### 1.7.2.9

#### J. Nolland (1989)<sup>42</sup>

Para Nolland, a reanimação do filho da viúva de Naim está inserida no conjunto de Lc 7,1-50, que mostra que “algo maior que João está aqui”. O elemento que liga esta perícopes com a precedente (Lc 7,1-10) é sua colocação na lista de acontecimentos que Jesus enumera aos discípulos de João (7,22). Após apresentar os paralelos com a literatura extra-bíblica e o episódio similar de Elias, o autor comenta os principais termos da perícopes à luz do estilo lucano e do texto de 1Rs 17,8-24 (LXX). Contudo, nega que o texto sugira que Lucas apresenta Jesus como o novo Elias escatológico, uma vez que não tem a intenção de ser um cumprimento da profecia e sim de mostrar a ação de Deus do presente em conexão com o passado – um estilo antológico. Para o autor, a menção à compaixão de Jesus dificilmente é uma adição lucana, uma vez que o autor não retem nenhuma menção marcana a este verbo. Neste ponto podemos discordar. Se Lucas tirou o termo da fonte marcana, por que não tiraria também da sua fonte própria?

---

<sup>42</sup> Seguimos a versão de 2000: NOLLAND, J. *Luke 1–9:20*, p. 319-325.

**1.7.2.10****F. Bovon (1989-2010)<sup>43</sup>**

Com sua obra sobre o Evangelho, Bovon coroa os estudos sobre Lucas evidenciando a capacidade teológica, ao contrário daqueles que viam o terceiro evangelista como histórico ou um escritor<sup>44</sup>. Bovon inicialmente apresenta uma proposta de tradução, depois faz uma análise da perícopes, em seguida faz uma explicação dos principais termos e, por fim, apresenta um breve resumo e um exemplo de hermenêutica. Embora reconheça que Lucas tenha adaptado um modelo primitivo ao seu estilo, define como “desgraciadamente esquelético”<sup>45</sup> o esquema apresentado por Harbath<sup>46</sup>. Segundo Bovon, “o modelo que Lucas tinha à sua vista não era, sem dúvida, esquelético, mas rodeado de uma carne que o evangelista substituiu pela sua própria prosa”<sup>47</sup>. O autor analisa a estrutura do relato e concorda que o mesmo se enquadra com os esquemas clássicos de narrativas de milagres e compara com os relatos evangélicos de ressurreição e com o relato de Elias (1Rs 17,17-24). Com relação ao verbo *σπλαγχνίζομαι*, Bovon considera que “possivelmente” pode ser um dos elementos que não pertençam a Lucas, e reconhece que foi este sentimento que motivou o milagre, e se detém em comentá-lo. Afirma que o verbo tem um sentido filológico e não doutrinal. Menciona as ocorrências do verbo no terceiro Evangelho, e nas três vezes que comparece, estas são em textos exclusivos de Lucas (7,13; 10,33 e 15,20) e que o evangelista decide mantê-lo, “portanto nos lugares cruciais do relato”. Assim “o Deus de Lucas é compassivo (6,46); também o é o seu Messias, de uma forma fortemente emocional”<sup>48</sup>. Bovon conclui afirmando que a compaixão de Jesus se expressa em gestos visíveis e o fruto de sua reação é seu compromisso pessoal. Ele atua, porém Lucas interpreta este ato como obra de Deus.

<sup>43</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 2, p. 501-518. Outra obra clássica, publicada originalmente em francês entre 1989-2010, em quatro volumes, totalizando quase 2500 páginas.

<sup>44</sup> ALETTI, J. N. *Il Gesù di Luca*, p. 11.

<sup>45</sup> BOVON, F. *Op. cit.*, p. 504.

<sup>46</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”, p. 17-79.

<sup>47</sup> BOVON, F. *Op. cit.*, p. 512.

<sup>48</sup> *Ibid.*, loc. cit.

**1.7.2.11****H. Schürmann (1982-1994)<sup>49</sup>**

A obra (incompleta) faz uma análise redacional do Evangelho de Lucas, através da crítica das formas, levando em conta a história da redação do texto, identificando a relação entre *paradosis* e *querygma*. Como afirma o autor, na apresentação do primeiro volume, o comentário de todo o Evangelho tem um objetivo querigmático de comentar o texto de então como palavra na Igreja e para a Igreja de então e de repensá-lo no hoje e para hoje. Em relação ao texto de Lc 7,11-17, segundo o autor, o louvor da multidão (v. 16b) oferece a chave para a compreensão do episódio, que constata que Deus visitou o seu povo, através do feito realizado por Jesus. Schürmann analisa exegeticamente a perícopes e reconhece a existência de um texto pré-lucano e vê a dependência literária com o relato do profeta Elias de 1Rs 17,17-24. Menciona a semelhança, mas não a dependência, com o relato de Filóstrato sobre os feitos de Apolônio de Tiana. A respeito das emoções de Jesus afirma que Lucas evita informar sobre as emoções de Jesus e não dedica comentários ao sentimento de compaixão de Jesus. Reconhece que o relato é em tudo querigmático, o tempo dos pagãos se aproxima, o louvor da multidão é característico do tempo messiânico que chega, através da visita de Deus. Esta é a intenção redacional de Lucas.

**1.7.2.12****J. Rius-Camps (1991)<sup>50</sup>**

Rius-Camps analisa a perícopes como uma narração simbólica; isto é, uma alegoria que demonstra a real situação de Israel. E esta seria a perspectiva de todo o Evangelho de Lucas. É com estes pressupostos que Rius-Camps interpreta o texto de Lc 7,11-117:

Naim representa a sociedade israelita incapaz de dar vida. A viúva é a personificação do Israel infiel que ficou sem Deus, o Esposo. O filho único, fruto de uma relação de amor, que, infelizmente, agora ficou truncada, era a esperança de Israel. A cidade amuralhada, é como um seio materno cheio de morte. A comitiva se confunde e se identifica com a viúva: sem virilidade, o que resta são os ritos próprios de uma religião de mortos. Nem sequer perceberam a proximidade de

<sup>49</sup> SCHÜRMANN, H. *Il vangelo di Luca.*, v. 1, p. 641-652.

<sup>50</sup> RIUS-CAMPS, J. *O Evangelho de Lucas.*, p. 107-110.

Jesus e menos ainda sua força libertadora e vitalizante. No extremo oposto, fora da cidade, encontra-se Jesus; aproxima-se da cidade, como outrora Deus se aproximou do povo de Israel humilhado e oprimido, ‘fazendo-se próximo’ de um povo em situação precária, sem esperança<sup>51</sup>.

Rius-Camps observa que Jesus mostrou a sua compaixão com o povo, depois transgrediu a Lei e, em seguida, chamou à vida o jovem morto. O gesto de Jesus que fez levantar-se o morto é interpretado no sentido de que Deus decidiu libertar Israel. O povo enfim pode proclamar o fato como uma visita de Deus que se expande pela Judeia inteira e por toda a redondeza (Judeia e diáspora). É preciso que o filho reviva para que Israel volte à Aliança. A interpretação alegórica não é aceita por todos. Schürmann concorda com Lagrange<sup>52</sup> que viu a interpretação exclusivamente alegórica já proposta por Louisy como uma “ideia bizarra”<sup>53</sup>.

### 1.7.2.13

#### **P. Bock (1994)<sup>54</sup>**

O comentário de P. Bock é um dos mais extensos em língua inglesa, publicado no *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. O autor inicia com uma discussão bastante documentada sobre as fontes e a historicidade do relato lucano, indicando os paralelos judaicos extra-bíblicos e na literatura apócrifa do Novo Testamento. Na análise exegetica, apresenta um comentário mais amplo da geografia e antropologia que fundamentam a passagem, indicando os costumes da região quanto às procissões fúnebres, apoiado em fontes antigas, como tratados rabínicos e extra-talmúdicos. Segundo Bock, para definir a cena, é importante apreciar a natureza dos costumes funerários no judaísmo. O autor nota o uso lucano deslocado do verbo *σπλαγχνίζομαι* quando comparado aos outros sinóticos, entretanto, apenas discute o termo como fundamento para pensar em uma fonte própria lucana. Não há uma apreciação teológica ou estilístico-literária mais abrangente. Ademais, suas anotações em geral evidenciam a construção literária do texto e os paralelos com outras fontes, indicando duas qualidades essenciais de Jesus: a compaixão para com os aflitos, tomando a iniciativa

<sup>51</sup> RIUS-CAMPS, J. *O Evangelho de Lucas*, p. 108.

<sup>52</sup> LAGRANGE Apud SCHÜRMANN, H. *Il vangelo di Luca*, v. 1, p. 641-642.

<sup>53</sup> LOUISY Apud SCHÜRMANN, H. *Op. cit.*, p. 641-642.

<sup>54</sup> BOCK, P. L. *Luke 1:1–9:50*, p. 646-655.

de ir ao encontro deles; e o grande poder demonstrado com tamanha facilidade, valorizando sua autoridade à luz do Antigo Testamento.

#### 1.7.2.14

##### **R. C. Tannehill (1996)<sup>55</sup>**

O trabalho de Tannehill é bastante reconhecido pelos estudiosos de Lucas. Sua análise da perícopa também indica um díptico com Lc 7,1-10: a primeira seção mostra a ação salvadora de Deus para os gentios e a segunda, para os judeus e as mulheres. O autor também reconhece a inspiração nos textos de Elias e Eliseu e as similaridades com narrativas extra-bíblicas, entretanto, realça que o relato da reanimação do jovem em Naim não é uma simples cópia de seu correlato veterotestamentário, mas traz elementos suficientemente sensíveis que conduzem o leitor a remeter-se ao texto do Antigo Testamento. Seguindo Fitzmyer<sup>56</sup>, Tannehill defende que o gesto de compaixão de Jesus pela mulher não é usual, uma vez que o autor evita atribuir emoções a Lucas, que por sua vez retiraria termos emotivos do material marcano. Por fim, é atribuído ao texto um caráter catequético: assim como Jesus teve compaixão pela viúva, a Igreja nascente deve seguir seu exemplo (At 6,1; 9,39).

#### 1.7.2.15

##### **U. Terrinoni (1996)<sup>57</sup>**

Terrinoni situa o relato dentro do Evangelho de Lucas num contexto que vai de 6,12 a 7,50 onde o personagem central é sempre Jesus. Embora reconheça que o relato deve ter tido uma primeira fonte e depois sofreu a reelaboração com habilidade literária por parte de Lucas, por isso considera que hoje é difícil distinguir o que pertence ao primitivo núcleo histórico e o que é próprio da sucessiva interpretação teológica. Ele demonstra que a narração segue um esquema clássico de relatar milagres, aproximando-se dos prodígios operados por Elias e Eliseu. O esquema de Lucas é estruturalmente preciso, em três elementos concêntricos:

---

<sup>55</sup> TANNEHILL, R. C. *Luke.*, p. 126-128.

<sup>56</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 2, p. 640-651.

<sup>57</sup> TERRINONI, U. *Cristo, “un grande profeta”, risuscita un giovane di Nain.*, p. 622-640.

- A. vv. 11-12: as duas multidões são apresentadas separadamente;
- B. vv. 13-15: Jesus intervém com a sua potência;
- A'. vv. 16-17: as duas multidões se unem para um único louvor<sup>58</sup>.

Em “B”, isto é, no elemento central, é oferecida a chave de leitura do relato: Jesus é o protagonista do episódio do início ao fim e é sujeito de quase todos os verbos. Portanto, o vértice narrativo e interpretativo do episódio é cristológico. No encontro com o cortejo fúnebre Jesus age com soberana liberdade pessoal. Jesus é o protagonista que intervém em favor da mãe viúva em lágrimas. Não é a morte, nem o jovem morto, mas a mãe que chora que provoca a compaixão de Jesus. A mãe viúva é trazida à tona com o uso do pronome demonstrativo grego, repetido três vezes:

“vendo-a (*autên*)  
foi movido de compaixão por ela (*ep' autê*)  
e disse a ela (*autê*)”<sup>59</sup>.

Terrinoni então analisa o sentimento de compaixão de Jesus para com a mãe viúva e sobre as duas palavras dirigidas a ela: “Não chores!”. Depois ele analisa as ações de Jesus que levam o jovem morto a reviver e quando então Jesus o entrega à sua mãe. Em seguida reflete sobre a ação das multidões que glorificam a Deus que visitou o seu povo por meio do grande profeta. Com uma reflexão teológico-espiritual, Terrinoni se detém sobre o título de Profeta que denota um dos traços do agir de Jesus, mas que não esgota a sua identidade. Ao mesmo tempo Jesus continua o profetismo antigo e, citando Rigaux, afirma: “Ele o supera, o aperfeiçoa e o transcende”. Ele é um profeta “único”.

### 1.7.2.16 J. Green (1997)<sup>60</sup>

Em 1997, o *The New International Commentary on the New Testament* substituiu o comentário de Lucas feito por Geldenhuys, inserindo o de Joel Green, professor do Fuller Theological Seminary. O autor não demonstra muito interesse pela crítica da forma e da redação, sua abordagem valoriza a forma com que os óbvios interesses próprios de Lucas dirigem a narrativa do começo ao fim (incluindo Atos) e como deve ser lido sem referências cruzadas a Mateus

<sup>58</sup> Ibid., p. 625.

<sup>59</sup> TERRINONI, U. *Cristo, “un grande profeta”, risuscita un giovane di Nain.*, p. 629.

<sup>60</sup> GREEN, J. *The gospel of Luke.*, p. 289-293.



e Marcos. Dessa forma, entende a narrativa da reanimação do jovem em Naim como um desdobramento dos paralelos masculino-feminino de Lucas, uma vez que o relato de Naim segue o ministério de Jesus em favor de um centurião. Para o autor, o foco está na mulher: *ela* era viúva, a multidão estava com *ela*, Jesus *a* viu, teve compaixão *dela*, falou para *ela* e finalmente, devolveu o menino a *ela*. O centro na mulher fundamentalmente guia a interpretação da perícopes, iluminada por sua intertextualidade com o feito semelhante de Elias (1Rs 17,8-24). A partir da análise narrativa do relato, o autor mostra como a compaixão de Jesus funciona como o ponto dramático de mudança e o ponto alto cristológico deste episódio. Não se trata tanto de um relato de cura quanto de uma revelação do caráter da missão de Jesus e, então da natureza redentora da intervenção divina. Diante da resposta do povo, Green indica que a natureza do relato é mais teocêntrica em sua ênfase que cristocêntrica, o que não elimina o caráter cristológico do relato, expresso especialmente ao trazer pelas multidões o título de grande profeta.

#### 1.7.2.17

#### J. Dupont (1998)<sup>61</sup>

Neste artigo, Dupont analisa o milagre de Naim como um sinal messiânico, relatado por Lucas no capítulo 7 do seu Evangelho, justamente para servir como fato concreto para a resposta a ser dada aos discípulos de João Batista que chegaram para saber justamente se Jesus é aquele que devia vir ou se deviam esperar outro (7,18-20). As demais ações esperadas do Messias que viria já haviam sido realizadas por Jesus, menos a ressurreição de um morto. Assim, o relato tem o objetivo de testemunhar que Jesus é aquele que era esperado pelas multidões. A ressurreição do moço de Naim assume, desta forma, o valor de sinal escatológico, indicando que chegou o fim dos tempos. Por isso, Dupont dá destaque especial ao verbo ἐπισκέπτομαι, a “visita” de Deus ao seu povo. É assim que as multidões interpretam o que aconteceu em Naim. E o autor faz uma análise do uso deste verbo no Antigo Testamento no qual, através dos fatos salvíficos, Deus visita seu povo para salvá-lo.

---

<sup>61</sup> DUPONT, J. *A Ressurreição do moço de Naim (Lc 7,11-16)*, p. 145-149.

**1.7.2.18****R. Meynet (2003)<sup>62</sup>**

O autor analisa a estrutura literária do Evangelho de Lucas utilizando-se da análise retórica, e vê a disposição simétrica e a estética dos relatos, o que leva o leitor a descobrir novos aspectos do texto evangélico e as relações existentes entre as várias unidades para então colher a mensagem. Com relação à perícope de Lc 7,11-17, Meynet analisa dentro do arco que vai de 6,12 a 7,17. E, numa sequência mais próxima, a relação entre os relatos de 7,1-10: a cura do servo do centurião que está à beira da morte, com 7,11-17: a ressurreição do filho da viúva de Naim. Em ambos os casos são os jovens que estão morrendo. A situação de Israel é mais desesperada que a dos pagãos, já que a da mãe judia é infinitamente mais dramática, seu filho único já está morto, enquanto que a do centurião refere-se a um servo seu e a morte é ainda é uma ameaça. Meynet analisa vários conteúdos como o retorno à vida, o retorno da palavra, o retorno do esposo e outros aspectos, porém não aborda a compaixão de Jesus. Finaliza elencando os numerosos pontos de contatos da sequência 6,12–7,17 e a Carta aos Romanos que percebeu em sua análise.

**1.7.2.19****I. Nicolas (2007)<sup>63</sup>**

O comentário homilético a Lc 7,11-17 menciona os relatos de ressurreições do Antigo Testamento e aqueles realizados por Jesus, relatados nos evangelhos e demonstra a superioridade destes, pois Jesus ressuscita os mortos com o poder da sua palavra. Aponta para a possibilidade de uma interpretação simbólica, sem referências históricas que a avaliem, que vê em Naim o Israel do tempo de Jesus, como uma sociedade incapaz de dar a vida. Em seguida, faz uma análise exegética dos principais termos que compõem a narrativa, indicando que tudo nasce de um sentimento espontâneo do Senhor como homem, mas senhor da

---

<sup>62</sup> MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 288-296.

<sup>63</sup> NICOLAS, I. *Ressurreição do filho da viúva de Naim*. Apresentamos este comentário como exemplo. Na internet podem ser encontrados vários, sobretudo por ocasião do X Domingo do Ano C do ciclo litúrgico quando este texto é o Evangelho do domingo. Como estes comentários, em geral, repetem as informações dos comentários clássicos sobre a perícope nos limitamos a este.

vida (At 3, 15). Não é pedido, não exige a fé, é o Senhor que tem compaixão dos órfãos e é o que faz justiça às viúvas. O autor sugere várias pistas de ação: (a) a vida depende de quem a pode dar e não de quem a quer tirar; (b) Jesus atua em favor de todos, sem discriminação; (c) Jesus age por compaixão, mostrando que a cura é possível, a morte é irreversível; (d) rejeita a hipótese de catalepsia e que o jovem não tivesse morrido.

### 1.7.2.20

#### J. N. Aletti (2012)<sup>64</sup>

O autor busca identificar em que modo emerge e se desenvolve a cristologia na obra de Lucas, inseparável do gênero literário utilizado. Para alcançar seu objetivo Aletti usa o termo italiano “*veridizione*”<sup>65</sup>, isto é, verificar como Jesus foi apresentado pelo narrador e pelos personagens que surgem nos textos. No bloco Lc 4-9 emerge a tipologia de Jesus como Profeta pela repetição e pelos locais significativos em que comparece (4,24; 7,16.39; 9,7-8.19). O texto de Lc 7,11-17 é analisado vendo na estrutura do relato a apresentação dos personagens. Através do sentimento de compaixão de Jesus é que conhecemos o sofrimento da mãe. É a palavra potente de Jesus que produz efeito imediato e as transformações que se seguem. É a mãe que é importante no relato. É ela que sofre e recebe a compaixão de Jesus e logo em seguida recebe o filho com vida. Aletti assinala como o narrador procede em três etapas: (a) descreve os dois grupos; (b) depois concentra-se sobre Jesus, sua reação, suas ações, sua palavra e as consequências; (c) retorna ao grupo unificado (as duas multidões agora são uma só). Então Jesus desaparece e Deus é glorificado, mas o vértice é cristológico. Após uma comparação com o episódio de Elias, que confirma a tipologia profética e dá consistência e profundidade à cristologia, constata que aquilo que Jesus realizou em Naim manifesta um trato novo e decisivo da identidade de Jesus: dar a vida como Deus mesmo.

<sup>64</sup> ALETTI, J. N. *L'arte di raccontare Gesù Cristo.*, p. 83-87; Id. *Il Gesù di Luca.*, p. 115-120.

<sup>65</sup> Poderíamos traduzir por “veridição”, como o próprio Aletti explica o termo em nota de rodapé: “não só os verdadeiros-dizeres do narrador e, através dele, do relato, mas também e sobretudo o processo mediante o qual o aparecer dos personagens – o seu dizer e o seu fazer – revela progressivamente e realmente o seu ser, quer se tratem do protagonista, dos seus discípulos, das multidões, dos seus opositores, das autoridades romanas, etc.” (ALETTI, J. N. *Il Gesù di Luca.*, p. 23-24).

**1.7.2.21****M. Jacob (2013)<sup>66</sup>**

Há um recente estudo publicado pelo indiano Milton Jacob, que se volta para as características literárias do texto da reanimação do filho da viúva em Naim, quando comparado ao texto de Filóstrato, sobre a vida de Apolônio de Tiana, quando narra um episódio parecido de reanimação de uma mulher que havia morrido. O objetivo do artigo é pouco inédito: estabelecer as similaridades e diferenças entre as duas narrativas quanto à forma e ao conteúdo, enfatizando o gênero literário dos relatos. Uma parte pequena do artigo, de fato, ocupa-se desta comparação, compreendendo em sua grande parte inicial uma introdução aos relatos de milagre nos evangelhos e no mundo antigo. As conclusões do autor tampouco são inovadoras: o ambiente sociocultural e literário do primeiro século ofereceu aos evangelistas o mesmo tipo de “materiais primitivos”, especialmente o gênero literário, utilizado pelos biógrafos da antiguidade greco-romana. Ao mesmo tempo, os escritos do Antigo Testamento e sua teologia tiveram um papel inquestionável na formação dos evangelhos. Os evangelistas adaptaram motivos, temas e gêneros literários a partir de seu contexto helênico ou judaico.

**1.7.3****Outras obras**

Os comentários sobre a obra de Lucas são abundantes. Além destes analisados, que julgamos os mais importantes, encontramos outros que também analisam o episódio de Lc 7,11-17. Alguns se limitam a breves comentários e análises do texto, detendo-se sobre um ou outro aspecto do prodígio, como qualquer outra passagem dos Evangelhos<sup>67</sup>. E encontramos aqueles que abordam a passagem a partir do seu contexto, fazem boas análises de conteúdo e comentam a sua relação com a passagem subsequente, quando Jesus recebe os emissários de João de Batista e ainda fazem a comparação literária com a passagem bíblica de 1Rs

<sup>66</sup> JACOB, M. *Revivification of the dead by Jesus and Apollonius*.

<sup>67</sup> FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos (II)*, p.83-84; GEORGE, A. *Leitura do Evangelho segundo Lucas*, p. 28-29; L'EPLATTENIER, C. *Leitura do Evangelho de Lucas*, p. 78-79; LÓPEZ, M. A. *O Evangelho de Lucas*, p. 37-39; ODORÍSSIO, M. *Evangelho de Lucas*, p. 89-90; OPORTO, S. G.; GARCIA, M. S. *Comentário ao Novo Testamento*, p. 205; SABOURIN, L. *Il vangelo di Luca*, p. 172-173; STÖGER, A. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 210-212; STORNIOLO, I. *Como ler O Evangelho de Lucas*, p. 76-77.

17,17-24 ou 2Rs 4,32-37 nas quais Elias ou Eliseu realizam um milagre semelhante<sup>68</sup>. Estas e outras obras serão utilizadas em nosso estudo.

#### **1.7.4 Análise**

Do *status quaestionis*, acima apresentado, podemos chegar a algumas conclusões de como a perícopes foi estudada e analisada nos últimos tempos:

##### **1.7.4.1 Análise da perícopes**

Praticamente todos os comentaristas fazem uma análise do conteúdo utilizando-se basicamente dos recursos do método histórico-crítico. Este trabalho não se esgota em um autor. É sempre possível recavar outros dados e aspectos históricos ou teológicos que levem a descobrir novos elementos que ajudam a entender melhor o relato.

##### **1.7.4.2 Dependência literária**

A comparação de Lc 7,11-17 com o episódio de Elias (1Rs 17,7-24) demonstra que há uma evidente dependência literária e este aspecto é mencionado por praticamente todos os comentaristas. No entanto, parecem ser menos evidentes as dependências com o feito realizado por Eliseu (2Rs 4,8-37); com o qual os contatos são menores, a não ser pela proximidade dos locais de ambos os eventos (Naim e Sunam). Não há dúvidas que o texto de Lucas depende literariamente de 1Rs 17,7-24, e também é notório que há uma superioridade da ação de Jesus, que reanima pelo poder da sua própria palavra. E a maioria dos comentaristas acena para o relato de Filóstrato sobre Apolônio de Tiana, porém, não é o

---

<sup>68</sup> BORGHI, E. *La gioia del perdono*, p. 202-211; CRADDOCK, F. B. *Luca*, p. 126-129; ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, p. 330-335; FAUSTI, S. *Una comunità legge il vangelo di Luca*, p. 207-212; GRASSO, S. *Luca*, p. 213-217; MAZZAROLO, I. *Lucas*, p. 117-119; ROSSÉ, G. *Vangelo secondo Luca*, p. 78-79; SCHMID, J., *El Evangelio según San Lucas*, p. 206-209; SCHWEIZER, E. *Il Vangelo secondo Luca*, p. 130-132; SPINETOLI, O. *Luca*, p. 266-268.

texto de Lucas que depende deste relato antigo e pode ter sofrido influências deste e sim, o contrário.

#### 1.7.4.3

##### Elaboração do relato

Os estudos diacrônicos também levam à conclusão que houve uma primeira elaboração do relato pelas fontes originárias de Lucas e o evangelista, usando seus critérios e estilos, adaptou o mesmo dentro do seu Evangelho e levando em conta os seus destinatários. No entanto, verifica-se o limite do método diacrônico em casos como este em que não temos o relato da fonte original para podermos realizar o confronto. Esta operação torna-se mais bem sucedida quando, no Evangelho de Lucas, estamos diante de textos sinóticos provenientes do Evangelho de Marcos e que se encontram presente também em Mateus e Lucas.

#### 1.7.4.4

##### Contexto literário

Outro aspecto sublinhado por todos os que comentam a perícopa é o contexto em que a mesma foi inserida dentro do Evangelho de Lucas. Uma vez que Lucas, diferente de Marcos e Mateus, desloca para frente o relato da ressurreição da filha de Jairo, a presença do texto de Lc 7,11-17 torna-se fundamental para preparar a resposta aos enviados de João Batista (7,22). As demais ações esperadas do Messias já haviam sido realizadas e relatadas no Evangelho; faltava a ressurreição de mortos. Porém, há pelo menos três propostas para determinar o contexto, dependendo de como se compreende o texto precedente e que sucede: (a) 7,1-50: no qual as passagens relatam ações misericordiosas realizadas por Jesus em favor das categorias excluídas<sup>69</sup>; (b) 7,11-50: relatos de fatos ocorridos em Naim<sup>70</sup>; (c) 6,12-7,50: um contexto mais amplo onde Jesus é o personagem central de todos os episódios narrados<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> SCHÜRMANN, H. *Il vangelo di Luca.*, v. 1, p. 626; ROSSÉ, G. *Vangelo secondo Luca.*, p. 76.

<sup>70</sup> SABUGAL, S. *¡Joven, te lo digo, levántate! (Lc 7,11-17).*, p. 470.

<sup>71</sup> TERRINONI, U. *Cristo, “un grande profeta”, risuscita un giovane di Nain.*, p. 623.

#### 1.7.4.5

#### Interpretação alegórica

A interpretação alegórica ou simbólica é possível e foi apresentada por alguns estudiosos. No entanto, a mesma mostra que tem suas limitações, e que não pode ser a única interpretação. Ao mesmo tempo, encontra muitas resistências em ser aceita.

#### 1.7.4.6

#### Estudos literários

Os estudos clássicos analisaram a obra lucana e, conseqüentemente, a perícopes, de diversos modos: a língua (o grego) – vocabulário, morfologia, sintaxe – e a dependências de autores clássicos da época quanto à forma e gênero do texto. Nesse sentido, a interpretação do verbo σπλαγχνίζομαι na maior parte dos estudos foi feita a partir de sua ocorrência na história, buscando seu sentido por meio de uma análise filológica e não no texto em si. Pode-se dizer que o texto de Lc 7,11-17 foi estudado especialmente por meio dos estudos diacrônicos, procurando identificar as origens dos termos e o estilo empregado por Lucas.

O predomínio do método histórico-crítico no último século gerou uma preponderância de análises diacrônicas, como se vê nos principais autores que desenvolveram comentários sobre Lucas. Poucos estudos se propuseram a uma análise eminentemente literária, fazendo uma interface entre a exegese e as ciências literárias. Meynet inovou ao propor um amplo estudo do Evangelho de Lucas a partir da análise retórica, assim como o estudo de Vogels da reanimação do jovem em Naim; Green e Aletti deram um passo significativo ao propor estudos narrativos da perícopes. Constata-se assim a carência de um estudo mais aprofundado sobre a organização da narrativa do relato. Também há uma grande carência de estudos que levem em consideração os resultados de métodos diferentes para melhor compreender a perícopes.

#### 1.7.4.7

##### O sentimento de Jesus

No caso específico da manifestação do sentimento de compaixão por parte de Jesus e o emprego do verbo *σπλαγχνίζομαι*, utilizado por Lucas, alguns entendem que seja uma exceção. Ternant se apoia em Rigaux ao afirmar que “Lucas evita manifestar os sentimentos de Jesus”<sup>72</sup> e outros comentadores também seguem por esta linha, como Schürmann, Spinetoli, Grasso, Schweizer, Schnackenburg<sup>73</sup>. Bovon, apoiando-se nos estudos linguísticos de Harbarth, sugere que possivelmente o verbo *σπλαγχνίζομαι*, empregado na perícopa não seja de Lucas<sup>74</sup>. Já Pagola, ao contrário, preferiu dar o acento ao sentimento da mulher que chorava, atualizando o texto a partir do choro das mulheres de hoje<sup>75</sup>.

#### 1.7.4.8

##### O verbo *σπλαγχνίζομαι*

Com relação ao verbo *σπλαγχνίζομαι*<sup>76</sup>, encontramos também autores que estudam o texto analisando os vários aspectos exegéticos e as diferentes nuances históricas de seu significado a partir da filologia. Contudo, há importantes limitações. A construção eminentemente diacrônica dos estudos fez com que a interpretação do verbo fosse feita por meio da simples comparação com as outras ocorrências no grego clássico ou no conjunto dos textos bíblicos. Dessa forma, pouca importância foi dada para o uso específico do verbo na obra lucana. Raramente *σπλαγχνίζομαι* é tratado como um termo caro ao terceiro evangelista e, ainda que em poucas vezes se note o deslocamento do verbo com relação às fontes marcanas usadas, explora-se de maneira insuficiente os motivos estilísticos e teológicos do triplice uso do verbo no material lucano. Isto gera algumas consequências.

<sup>72</sup> RIGAU, B. *Témoignage de l'évangile de Lucas.*, p. 404.

<sup>73</sup> SCHÜRMANN, H. *Il vangelo di Luca.*, v. 1, p. 646; SPINETOLI, O. *Luca.*, p. 267; GRASSO, S. *Luca.*, p. 215; SCHWEIZER, E. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 131; SCHNACKENBURG, R. *Jesus Cristo nos quatro Evangelhos.*, p. 197.

<sup>74</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 1, p. 503.

<sup>75</sup> PAGOLA, J. A. *Lucas.*, p. 131-137.

<sup>76</sup> KÖSTER, H. *σπλαγχνίζομαι*, p. 903-934.



- a) Com relação ao significado do verbo, na absoluta maioria dos casos, foi buscado fora do texto e não na perícopes em si. Assim, sua interpretação está mais pendente do que o texto não diz e não do que o texto de fato diz;
- b) Quando é feita uma análise narrativa do texto em geral se nota que o sentimento de compaixão é o ponto de mudança da narrativa. Contudo, os autores não dão um tratamento narrativo e estilístico técnicos à perícopes, o que permite considerar seu apontamento como indicação e não como uma comprovação vinda da aplicação de uma metodologia adequada. Em geral, não se nota um vocabulário narratológico, não há uma análise estritamente técnica das partes do enredo, não se nota o tríplice uso do termo e as características intertextuais e a possibilidade da ocorrência de uma cena-tipo;
- c) Outro problema está na compreensão da incidência da estrutura na teologia de Lucas. Embora os estudos mencionem brevemente a atitude compassiva de Jesus (ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ) não a analisam a sua importância teológica no Evangelho e nos demais escritos da época<sup>77</sup>.

O estudo de Menken<sup>78</sup> demonstrando estatisticamente como ocorre o emprego do verbo σπλαγχνίζομαι em Lucas é muito importante e confirma que o evangelista o conhecia muito bem e soube empregá-lo em posições especiais e de forma estilística em seu Evangelho. Isto valoriza a habilidade de Lucas na composição dos seus relatos e sua fineza na seleção do material e adaptação deste aos seus interesses teológicos. Contudo, o estudo de Menken, ao valorizar os aspectos numéricos, não se preocupou em uma análise esmerada das características narrativas ou teológicas da perícopes, sendo muito mais quantitativa. Dessa forma, ainda que o autor perceba que o termo é importante para a mudança do relato, não o faz a partir da narratologia, mas da contagem de palavras, exigindo que estudos mais técnicos da narrativa possam confirmar e aprofundar sua hipó-

<sup>77</sup> DUPONT, J. *A Ressurreição do moço de Naim (Lc 7,11-17)*.; TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain (Lc 7,11-16)*.; FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*.; MAZZAROLO, I. *Lucas*.; CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI "DON BOSCO", *I quattro vangeli commentati*; ROSSÉ, G. *Il Vangelo di Luca*. BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 1; ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*.; SPINETOLI, O. *Luca*.; SCHWEIZER, E. *Il vangelo secondo Luca*.; SCHÜRMANN, H. *Il vangelo di Luca*, v. 1.

<sup>78</sup> MENKEN, M. J. J. *The position of SPLAGCNIZESQAI and SPLAGCNA in The gospel of Luke*, p. 107-114.

tese, sobretudo a partir da análise narrativa e quanto à teologia do texto. A nossa hipótese é demonstrar que não só de forma estatística, mas também qualitativamente houve o emprego deste verbo no terceiro Evangelho.

O verbo foi analisado por Köster<sup>79</sup>, que fez um apanhado estatístico das ocorrências bíblicas e discutiu a evolução do seu significado ao longo da história. Contudo não era seu objetivo fazer uma análise qualitativa do emprego do verbo por cada autor. Assim, ele cita as ocorrências em Lucas e apresenta alguns pequenos aportes sobre a função teológica do termo nas diferentes passagens. Contudo, não desenvolve uma análise estilística do emprego do termo em função da intencionalidade do autor, da função do termo com relação ao conjunto da obra de Lucas ou da sua interação narrativa com os outros elementos de Lc 7,11-17.

Percebemos limitações existentes nas pesquisas e abordagens da perícopes que se concentram na passagem e não trabalham com suficiente argumentação a presença do verbo *σπλαγχνίζομαι* no conjunto da obra lucana<sup>80</sup>. Mesmo aqueles que usam o método sincrônico para analisar a perícopes não exploram suficientemente o uso literário do verbo e sua função como ponto de mudança da narrativa (*turning point*). Dessa forma, fica enfraquecida a interpretação teológica da perícopes sob vários aspectos, especialmente quanto ao papel da compaixão na obra lucana e quanto à capacidade de Lucas de revelar os sentimentos de Jesus. Esta compreensão teológica alicerçada em uma base histórico-crítica, filológica mas sobretudo narrativa, percebendo o que a perícopes diz e qual o significado dos termos que emergem do texto em si, permite ressaltar a dimensão antropológica de Jesus, no sentido de realçar a sua espiritualidade e seus sentimentos.

Por isso, nossa proposta é apresentar uma análise completa da perícopes, mas, sobretudo levando em conta o sentimento de compaixão (verbo *σπλαγχνίζομαι*) de Jesus pela mãe viúva, enlutada e que chora, estendendo-se a outras partes do Evangelho onde aparece a compaixão de Jesus para comprovar que o termo pertence ao vocabulário de Lucas e que o mesmo o utiliza com critérios muito bem definidos. Quando emprega novamente (10,33; 15,20), Lucas o faz sempre com a mesma coerência estilística: (a) diante de situações de morte; (b) precedido do verbo ver; (c) seguido de uma série de ações que soluci-

<sup>79</sup> KÖSTER, H. *σπλαγχνίζομαι*, p. 903-934.

<sup>80</sup> P. ex.: VOGELS, W. *A semiotic study of Luke 7:11-17.*, p. 282.

onam o problema da morte presente ou eminente. Estas ocorrências com o verbo σπλαγχνίζομαι estão presentes em passagens exclusivas de Lucas.

## 2

### Lucas e sua obra

Este capítulo tem como objetivo conhecer Lucas e sua obra, formada pelo Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos e situar o evangelista dentro do contexto em que a mesma surgiu, além de também averiguar sua possível época de elaboração e seus destinatários, bem como entender o estilo literário empregado pelo autor.

Não se trata de uma visão total da obra lucana, mas dos aspectos essenciais e daquilo que mais nos interessa para uma melhor compreensão das perícopes que serão analisadas (Lc 7,11-17; 10,25-37; 15,11-32).

#### 2.1

##### Lucas

O autor do terceiro Evangelho, embora permaneça anônimo, é o único que se manifesta por um “eu” e expõe sua intenção literária e historiadora<sup>81</sup>. Ele o faz no início dos dois livros, tanto no Evangelho quanto em Atos dos Apóstolos, por meio de um prólogo: “a mim também pareceu conveniente, após acurada investigação de tudo desde o princípio, escrever-te de modo ordenado, ilustríssimo Teófilo” (Lc 1,3); e “Fiz meu primeiro relato, ó Teófilo, a respeito de todas as coisas que Jesus fez e ensinou, desde o início” (At 1,1). Sendo o autor do Evangelho (24 capítulos e aproximadamente 19.404 palavras) e dos Atos dos Apóstolos (28 capítulos e aproximadamente 18.374 palavras)<sup>82</sup> é, individualmente, o maior escritor neotestamentário, já que quase um quarto de todo o Novo Testamento é de sua autoria.

Não existe um consenso sobre a identidade do autor. Por muito tempo prevaleceu a usual tese de Lucas sendo o “querido médico” (Cl 4,14) e companheiro de Paulo. A tradição mais antiga é encontrada em Eusébio de Cesareia,

<sup>81</sup> MARGUERAT, D. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 107.

<sup>82</sup> MONASTÉRIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*, p. 273. Além disso, devemos levar em conta que alguns textos do Evangelho de João podem ser de autoria de Lucas., cf. item 2.2.9.

que cita Irineu de Lion, nos confrontos contra Marcião, quando afirma que “Lucas, porém, companheiro de Paulo, deixou num livro o Evangelho pregado por este último”<sup>83</sup>, ideia consolidada na tradição desde o século II, no Cânon Muratoriano (180 d.C.), e reiterada por Tertuliano, Orígenes e também por São Jerônimo, no século IV<sup>84</sup> e que acrescentam outros detalhes, indicando que ele seria originário de Antioquia (cf. At 11,20)<sup>85</sup> e que Lucas deu assistência ao Apóstolo Paulo até o seu martírio em Roma (2Tm 4,11)<sup>86</sup>. Um “prólogo ao Evangelho”, do final do século II, afirma que Lucas nasceu em Antioquia na Síria, foi médico de profissão, companheiro de Paulo e ainda que morreu aos 84 anos quando sofreu o martírio, em Beócia<sup>87</sup>.

A possibilidade que Lucas tenha sido companheiro de viagem do Apóstolo Paulo é justificada por aqueles que defendem esta hipótese a partir das inserções das seções “nós” dos Atos dos Apóstolos (At 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16 e talvez 11,28 no texto ocidental), em que o autor de Atos indica que acompanha os fatos que está narrando. É certo também que Paulo nunca menciona em suas Cartas que Lucas o tenha acompanhado em suas viagens. Porém, estes relatos poderiam ter sido redigidos como um diário de viagem por um companheiro de Paulo (talvez Silas) e acrescentados por Lucas no seu livro<sup>88</sup>.

Embora nem sempre coincidam as informações e o estilo de pensamento entre Lucas e Paulo, não podemos excluir a sua dependência, apesar de algumas divergências encontradas, dizendo que Lucas definitivamente não tenha sido colaborador do Apóstolo. Algumas destas discrepâncias teológicas entre Paulo e Lucas se justificam mais devido às diferenças de ambas as personalidades, ambientes e destinatários diferentes. Paulo personaliza mais os fatos. Lucas enquadra suas histórias dentro de uma visão teológica. Sem o livro dos Atos, faltaria o

<sup>83</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História eclesiástica*, p. 244, livro V, cap. 8, par.3.

<sup>84</sup> FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos (II)*, p. 20; MONASTÉRIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*, p. 267.

<sup>85</sup> Embora é necessário reconhecer que o texto bíblico não cita Lucas nominalmente.

<sup>86</sup> A Segunda Carta a Timóteo é uma das chamadas Cartas Pastorais. As assim chamadas “Cartas Pastorais” (1 e 2 Timóteo e Tito) foram atribuídas a Paulo por muitos séculos, mas tiveram sua autoria questionada, sobretudo a partir do século XIX em diante. No entanto, atualmente alguns biblistas voltam a considerar a 2Tm com possibilidade de ser paulina, ou pelo menos algumas partes dela, como sendo o testamento do Apóstolo (cf. O’CONNOR, J. M., *Paulo de Tarso*, p. 267).

<sup>87</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 1, p. 76.

<sup>88</sup> BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*, p. 1897.

contexto cronológico e geográfico para entender melhor as Cartas de Paulo e as comunidades por ele fundadas e evangelizadas.

Lucas também pode não ter tido acesso e tomado conhecimento do conteúdo das Cartas de Paulo. No entanto, em três passagens dos Atos é possível encontrar semelhanças doutrinárias, como demonstrou M. A. López<sup>89</sup>:

- a) At 13,39: *Todo aquele que crê é justificado por ele* (faz ressoar Rm 4,25; 6,7; 10,4).
- b) At 14,22: *Confirmavam as almas dos discípulos e exortavam-nos a perseverar na fé...* (faz ecoar 1Ts 3,3).
- c) At 20,28: *Cuidai de vós mesmos e de todo o rebanho sobre o qual o Espírito Santo vos constitui bispos...* (recorda Rm 3,25).

A questão de Lucas ser médico, indicada por Paulo em Cl 4,14, é questionada, mas não deixa de ter seus fundamentos<sup>90</sup>. Lucas demonstra conhecimento de “questões relacionadas à higiene e à saúde, que lhe permitem aperfeiçoar ou integrar elementos às paisagens sobre curas do Evangelho de Marcos”<sup>91</sup>. É só Lucas que, no relato da cura da sogra de Pedro, informa que ela estava com febre “alta” (4,38); Lucas dá mais detalhes e descreve melhor certas doenças físicas e psíquicas (8,43-56; At 3,2.7); é Lucas que informa que no Jardim das Oliveiras Jesus orava angustiado “e o suor se lhe tornou semelhante a espessas gotas de sangue que caíam por terra” (22,44); em 8,43, Lucas omite a afirmação de Marcos de que a mulher hemorroísa “muito sofrera nas mãos de vários médicos” (Mc 5,26); em At 1,18 Lucas relata a morte de Judas Iscariotes, narrando que caiu de cabeça para baixo no precipício, arrebatou-se pelo meio, derramando-se “todas as suas entranhas” (πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ). Em At 28,8-10 Lucas descreve a doença do pai de Públio com uso de termos técnicos de medicina.

Contudo, há autores que não confirmam a linguagem médica de Lucas em suas obras, baseados em estudos que “mostraram que sua linguagem não era mais técnica do que a de outros autores de seu tempo que sabemos não terem sido médicos”<sup>92</sup>. Pouco tempo depois da publicação da clássica obra de Hobart, *The medical language of St. Luke*, em 1912, H. J. Cadbury reavivou o debate

<sup>89</sup> LÓPEZ, M. A. *O Evangelho de Lucas*, p. 11, grifo do autor.

<sup>90</sup> MARCONCINI, B. *Os Evangelhos sinóticos*, p. 149. Um estudo tentando confirmar a tradição antiga foi feito por W. K. Hobart (*The medical language of St. Luke*).

<sup>91</sup> LÓPEZ, M. A. *Op. cit.*, p. 9.

<sup>92</sup> KARRIS, R. J. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 218.

questionando os pressupostos da argumentação do autor, concluindo que a “terminologia médica” da obra lucana não seria um argumento válido para provar que Lucas seja o verdadeiro autor do Evangelho e de Atos, nem sequer serviria para corroborar a tradição que o apresenta como tal<sup>93</sup>.

No geral, pode-se dizer que as ásperas controvérsias em torno da autoria parecem ter sido superadas e hoje a maioria dos biblistas baseando-se nos testemunhos antigos, na análise do Evangelho e da crítica atual volta a atribuir a Lucas a autoria dos dois livros (Evangelho e Atos)<sup>94</sup>. Mesmo que alguns estudos mais recentes tendam a relativizar esta teoria, afirmando que Lucas teria sido um cristão helenista convertido da segunda ou terceira geração. Porém,

[...] tudo bem ponderado, parece exato que os documentos internos do Novo Testamento tenham confirmações a dar sobre a tradição antiga relativa a Lucas, autor do terceiro evangelho, mesmo porque Lucas é personagem secundário e pouco conhecido. Seria pouco compreensível atribuir a ele o evangelho, se tal notícia já não se tivesse propagado na Igreja<sup>95</sup>.

R. J. Karris também concorda afirmando que “não parece haver nenhuma razão para que alguém da Igreja antiga inventasse este dado e criasse o autor de um evangelho a partir de uma figura relativamente obscura”<sup>96</sup>. E os autores que não credenciam Lucas como o autor desta grande obra, não são convincentes para indicar outra pessoa qualificada para esta tarefa.

É consenso que Lucas não conhecia bem a geografia da Palestina, sendo que por vezes comete equívocos: em 4,29, ele coloca que Nazaré estava construída sobre um monte; em 8,26 situa Gerasa à margem do Lago da Galileia, quando na realidade está a mais de 50 km; em 5,19 “o terraço palestinese de Mc 2,4, torna-se em Lucas o telhado de casa greco-romana”<sup>97</sup>; em 17,11 ele afirma que Jesus se encaminhava para Jerusalém e passava através da Samaria e da Galileia, quando deveria ser o inverso.

Parece que Lucas não conhecia muito bem os rituais do Templo de Jerusalém e também não dava muita importância aos ritos de purificações judaicas.

<sup>93</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 1, p. 98.

<sup>94</sup> Cf. MARCONCINI, B. *Os Evangelhos sinóticos*, p. 148; FITZMYER, J. A. *Luca teólogo*, p. 9-28; SEGALLA, G. *Evangelho e vangeli*, p. 262-269.

<sup>95</sup> LACONI, M. *Vangeli sinotici e Atti degli Apostoli*, p. 142.

<sup>96</sup> KARRIS, R. J. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 218. Concorda com esta tese também M. A. LÓPEZ (*O Evangelho de Lucas*, p. 10-11).

<sup>97</sup> BIBLIA. *Bíblia de Jerusalém*, 6, 2010, nota “a” a Lc 5,19.

No entanto, “mostra-se próximo às tradições judaicas da diáspora, é bom conhecedor da organização e da vida das sinagogas”<sup>98</sup>, da mesma forma que menciona os costumes dos judeus da diáspora, que se distanciavam dos judeus da Judeia, além de demonstrar conhecer muito bem a versão da Septuaginta (LXX), a qual utiliza com muita frequência e com maestria.

Diferente de Marcos, que mostra um Jesus misterioso (Filho do Homem divino, cf. Mc 1,34; 8,38), e de Mateus que mostra um Jesus mais judaico, que vem cumprir toda a Justiça e a Lei (Mt 3,15; 5,17), Lucas nos apresenta um Jesus mais “humano” e misericordioso, sensível, como um “médico” que se inclina às misérias e doenças dos pobres, homens e mulheres: para Lucas, “Jesus é o médico, é o pedagogo, é o irmão do órfão; ele é o advogado da viúva desamparada, a esperança do desvalido, o crítico severo da liderança; ele é, enfim, o embaixador da misericórdia e da justiça”<sup>99</sup>. O terceiro evangelista mostra um Jesus solidário com as multidões: os pobres, os simples, os humildes, os sofredores, as mulheres, os pecadores, etc. Assim, Jesus assume a pedagogia da “inclusão”<sup>100</sup>, que vai em busca das pessoas pobres, excluídas e perdidas.

Portanto, em vez de procurar definir e identificar o autor concreto, já que esta possibilidade é difícil de ser determinada com exatidão, torna-se mais frutífero e necessário identificar e compreender as características deste autor, como afirma Fitzmyer e o mais importante é o próprio Evangelho, sua mensagem para o cristão, a identidade do autor é decididamente secundária<sup>101</sup>.

## 2.2

### O terceiro Evangelho e os Atos dos Apóstolos

Após uma introdução geral sobre Lucas, partimos para uma análise de sua dúplici obra, que contempla tanto o terceiro Evangelho quanto Atos dos Apóstolos, levantando aspectos de forma e conteúdo.

#### 2.2.1

##### A dúplici obra: Lucas-Atos

<sup>98</sup> LÓPEZ, M. A. *O Evangelho de Lucas*, p. 9.

<sup>99</sup> MAZZAROLO, I. *Lucas*, p. 14.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 14 e 18.

<sup>101</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 1, p. 100.



Lucas é o único dos quatro evangelistas que além de escrever o Evangelho teve a sua obra continuada em outro Livro, os Atos dos Apóstolos. No primeiro livro, ele narra a mensagem de Jesus Cristo e, no segundo, procura demonstrar como esta mensagem se concretizou e se expandiu pelo mundo afora. No Evangelho, ele narra o caminho de Jesus: da Galileia, através da Samaria, em com destino a Jerusalém; nos Atos, é o caminho da Palavra e da Igreja: de Jerusalém até os confins do mundo<sup>102</sup>.

No seu Evangelho, Lucas provavelmente apresenta nuances do que aprendeu e experimentou com o Apóstolo Paulo e das fontes que consultou (Lc 1,3). “Trata-se menos de grandes teses teológicas [...] do que de uma psicologia religiosa onde se encontram, misturadas com uma influência muito discreta de seu mestre Paulo, as inclinações próprias do temperamento de Lucas”<sup>103</sup>. Ele escreve com grande senso artístico, talento e habilidade, demonstrando na estrutura dos discursos relatados ter conhecimento das construções retóricas tipicamente gregas. Seu grego é um dos mais apurados do Novo Testamento; exprime-se corretamente, com poucas repetições e redundâncias. Sempre que possível, evita o uso de termos hebraicos e aramaicos, embora use muito bem alguns aramaísmos, hebraísmos e semitismos<sup>104</sup>. Craddock destaca que o fato de que Lucas seja um artista literário já foi reconhecido desde os tempos de Jerônimo, que o indicou como o autor mais dotado entre os evangelistas<sup>105</sup>.

Alguns comentaristas pensam que a obra lucana era composta por três volumes, visto que o Livro dos Atos se fecha bruscamente sem dizer como terminou o processo contra Paulo e sem dizer uma palavra final sobre a sua morte. Outros argumentam também que a partir do τὸν μὲν πρῶτον λόγον: “No meu primeiro relato...” de At 1,1 que se refere ao Evangelho, Lucas estaria indicando uma sequência de livros, porque πρῶτος no grego clássico significa “primeiro de muitos”, mas é possível argumentar também que este πρῶτος seja “primeiro de dois” dito no lugar do adjetivo πρότερος sem necessidade que se

<sup>102</sup> BIGUZZI, G. *Piccolo ritratto di Luca., autore degli Atti*.

<sup>103</sup> BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém.*, p. 1700.

<sup>104</sup> Ver a boa análise a respeito feita por FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 1, p. 196-209.

<sup>105</sup> CRADDOCK, F. B. *Luca.*, p. 16.

siga uma terceira obra<sup>106</sup>. No entanto, é possível encontrar propostas, como de J. D. Quinn, que afirma que o terceiro volume seriam as três Cartas Pastorais<sup>107</sup>, porém existem muitos motivos para excluir a hipótese de que as Pastorais tenham sido escritas por Lucas.

Certamente, o que Lucas escreveu é uma obra pelo menos em dois volumes: o terceiro Evangelho e o livro dos Atos dos Apóstolos. E entre ambos encontramos algumas coincidências:

- a) No Evangelho, como em Atos, há um prólogo;
- b) Ambos possuem a mesma dedicatória a Teófilo (nome real ou simbólico: Θεόφιλος significa “amigo de Deus”);
- c) O prólogo do segundo volume contém um sumário do primeiro;
- d) É mais do que explícita a afirmação: “No meu primeiro livro escrevi” (At 1,1).

Há também indicadores estilístico-linguísticos que atestam a homogeneidade de Lucas-Atos: o *vocabulário comum* (108 dos 143 termos empregados mais de quatro vezes no Evangelho aparecem em Atos); a *linguagem específica*, que não aparece no Novo Testamento (130 palavras ou locuções próprias); as *particularidades estilísticas* (verbos com prefixo, particípio com um artigo neutro, uso de τοῦ + infinitivo com sentido final, particípio no início da frase, etc.); frases de Lucas presentes em Atos (Lucas 12,14 e At 7,27; Lc 24,19; At 7,22; Lc 15,20 e At 20,37, etc.)<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> BLASS, F. et al., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, p.120 e 164; FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 1, p. 30-31.

<sup>107</sup> Alguns estudiosos já se dedicaram a verificar se Lucas foi o secretário para as Cartas Pastorais (MOULE, C. F. D. *The problem of the Pastoral Epistles*.; QUINN, J. *Perspectives on Luke, Acts*; WILSON, S. G. *Luke and the pastorals*), muitas vezes, indicando a presença de características de Lucas e de Paulo nas Cartas Pastorais e que o primeiro deve ter escrito por pedido de Paulo e, algumas vezes, redigindo o que o Apóstolo ditava. Os autores reconhecem os seguintes pontos de semelhança presentes na obra lucana e nas cartas pastorais: (a) Paulo olha para seu passado com confiança, acreditando que completou as tarefas designadas a ele (At 20,18-21.25-6; 2Tm 4,6f), usando a metáfora marcante de um atleta terminando sua corrida (At 20,24; 2Tm 4,7); (b) Paulo adverte sobre a heresia, que irá assaltar a Igreja desde dentro e desde fora (At 20,29-30; 1Tm 1,3f. 3,1f; 6,20f; 2Tm 2,14f; 3,1f.), a qual parece ser uma forma inicial do Gnosticismo, com centro em Éfeso (At 20,17f; 1Tm 1,3); (c) Os que devem resistir à heresia são os bispos-anciãos (At 20,17-28; 1Tm 5,17; 2Tm 2,2; Tt 1,5f.) (d) Paulo fala de seu próprio sofrimento por causa do evangelho (At 20,19-24; 2Tm 1,11-12; 2,3; 3,11) e indica que uma morte de mártir está diante dele (At 20,25.37; 2Tm 4,6f); (e) Os ministros que Paulo nomeia e exorta são advertidos sobre os perigos do amor ao dinheiro (At 20,33-35; 1Tm 6,9-10; Tt 1,11); (f) Paulo entrega seus sucessores ao Senhor e à sua graça (At 20,32; 2Tm 4,22).

<sup>108</sup> MARGUERAT, D. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 109. O autor ainda afirma que os logia de Jesus também foram transferidos dos evangelhos para Atos, como a crítica de Jesus contra o Templo, suprimida no comparecimento de Jesus diante do Sinédrio (Lc 22,67-71; cf. Mc 14,58)

É possível que os dois volumes constituíssem inicialmente uma obra única, de forma que, ainda hoje, é muito comum que quem escreve um comentário ao Evangelho de Lucas continue com um comentário aos Atos e vice-versa. Os dois volumes foram provavelmente separados no século II, quando se percebeu que havia quatro livros que falavam do ministério público de Jesus e da sua morte-ressurreição. Então, para que fosse formado o tetraevangelho, isto é, aqueles quatro livros em sucessão imediata, foi necessário separar o Evangelho de Lucas de Atos dos apóstolos, o que teve também resultados positivos: de um lado se conseguiu constituir a coleta dos quatro evangelhos e, de outro, se atribuiu ao livro dos Atos um papel mediador entre tetraevangelho (com o qual os Atos estavam em relação através do terceiro Evangelho) e o epistolário do Novo Testamento (no momento que o livro dos Atos falava dos Apóstolos e as Cartas eram escritas pelos Apóstolos). Assim, na elaboração do cânon do Novo Testamento, o Evangelho ficou separado de Atos pelo Evangelho de João, pois percebeu-se que Lucas estaria melhor localizado se fosse inserido junto com Mateus e Marcos e que os Atos poderiam servir como uma introdução às Cartas de Paulo<sup>109</sup>.

Bovon diz que, provavelmente, as duas obras foram divididas para facilitar sua difusão e edição; os dois livros não devem ter sido conservados e transmitidos juntos por um motivo doutrinal. De fato, em nenhum dos manuscritos conhecidos, Atos é encontrado depois do Evangelho de Lucas, o que é explicado porque a Igreja primitiva reconhecia uma autoridade maior dos evangelhos, o que justificava e “exigia” que o Evangelho fosse destacado de Atos para unir-se aos outros três<sup>110</sup>.

A dúplici obra lucana forma um único projeto literário. Isto fica evidente quando se olha com atenção o esquema geográfico-teológico, dos dois livros, que centra-se na cidade de Jerusalém, mas com diferenças que indicam a progressão do projeto lucano. No Evangelho, Jesus caminha para Jerusalém (9,51); nos Atos, a Palavra de Deus parte de Jerusalém para ir aos confins do mundo (At 1,8).

---

e presente no processo de Estêvão (At 7,14). Isso deixa entender que havia um planejamento de uma obra maior que os evangelhos.

<sup>109</sup> CRADDOCK, F. B. *Luca.*, p. 21, que reconhece: “Colocar João como primeiro dos evangelhos parecia ser um preço alto demais a ser pago para obter a solução”.

<sup>110</sup> BIGUZZI, G. *Piccolo ritratto di Luca autore degli Atti*; BOVON, F. *Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos.*, p. 205. O autor diz que somente cerca do ano de 180, por meio de esforços de Irineu, foi concedida uma autoridade apostólica e canônica a Atos, atestando sua colocação na ordem atual do cânon a partir de um atraso na sua canonização.

## 2.2.2

### Data e local

Existem várias propostas de datas para a composição da obra lucana. As propostas mais antigas indicam a composição entre os anos 60-70<sup>111</sup>. Euzébio de Cesareia situa os escritos em Roma, ainda durante a vida de Paulo (*De viris ill.*, XIV, 1,11s; XIV, 5-7), enquanto que Irineu de Lion informa que Lucas escreveu depois da morte de Paulo, corroborado por São Jerônimo (*Comm.* 26,18)<sup>112</sup>.

A crítica mais recente procura situar a obra entre os anos 80-90<sup>113</sup>. Isto justificaria que já havia os “muitos” escritores (Lc 1,1) e também explicaria as diferenças com o pensamento das Cartas de Paulo e algumas preocupações e estruturação da Igreja, que seriam situações vividas pelos cristãos da terceira geração, como o retardo da parusia. Lucas escreve depois da destruição do Templo de Jerusalém por Tito e o exército romano no ano 70 d.C.

O Evangelho de Lucas certamente foi escrito depois do Evangelho de Marcos, do qual depende e utiliza alguns materiais. O seu discurso sobre o fim dos tempos (Lc 21) contém indicações detalhadas do assédio à Cidade Santa (21,20-22; cf. 19,42) que só poderiam ser derivadas dos próprios acontecimentos<sup>114</sup>, o que indicaria a narração de eventos que já teriam ocorrido<sup>115</sup>. Podem-se notar diferenças com Mc 13,14 e Lc 21,20(24), mostrando que Lucas deve ter escrito a partir de fatos históricos temporais. E nas profecias previstas em Lc 19,43-44, parece ainda mais evidente que o autor narre fatos de viva memória<sup>116</sup>.

Em suma, Lucas conhece o Evangelho de Marcos, escrito antes da guerra que culminou com a destruição de Jerusalém e do Templo, entre os anos 67-70. Quando Lucas escreve, pressupõe que a cidade santa já havia sido destruída. Ao mesmo tempo, Lucas parece desconhecer a perseguição desencadeada sobretudo nos últimos anos do governo do Imperador Domiciano (81-96 d.C.). Também

<sup>111</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 1, p. 101-104 enumera vários autores que defendem esta data e as dificuldades para esta posição atualmente.

<sup>112</sup> ALGISI, L. *O Evangelho de Lucas.*, p. 258.

<sup>113</sup> Brown data a obra entre os anos 80-85 (*Introdução ao Novo Testamento.*, p. 218); Marconcini, por volta dos anos 80 (*Os Evangelhos sinóticos.*, p. 151); KARRIS, R. J. entre os anos 85-90 (*O Evangelho segundo Lucas.*, p. 258).

<sup>114</sup> FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos II*, p. 21.

<sup>115</sup> SPINETOLI, O. *Luca.*, p. 39.

<sup>116</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 44.

parece que não ressalta as controvérsias nas sinagogas com a reconstrução do judaísmo formativo, a partir do Concílio de Jâmnia (85-90 d.C.). É entre estes fatos que deve ser situada a composição da obra lucana.

Quanto ao local da composição e o ambiente primeiro da recepção dos escritos lucanos também existem várias hipóteses. Segundo o prólogo antimarcionita e São Jerônimo, Lucas teria escrito na Acaia<sup>117</sup>. Há hipóteses sobre Cesareia, na Decápole, Ásia Menor e até Roma, podendo situar-se em qualquer localidade do mediterrâneo ocidental, ainda que não se possa precisar qual seja o local<sup>118</sup>. No entanto, segundo Fitzmyer, o lugar da composição não importa muito já que “a interpretação do Evangelho segundo Lucas e do livro dos Atos dos Apóstolos não depende da localidade em que foram escritos”<sup>119</sup>.

Algumas regiões mais antigas, como a Palestina e os ambientes vizinhos, atualmente, são praticamente descartadas, devido ao pouco conhecimento que Lucas demonstra da geografia da região<sup>120</sup>. Alguns ainda defendem que a obra lucana tenha sido escrita em Antioquia<sup>121</sup>, na Síria. Contudo, outros propõem que a Síria e Ásia Menor também devam ser excluídas e apontam que o local mais provável, embora sem absoluta certeza, permanece alguma comunidade do mediterrâneo oriental, no ambiente das comunidades cristãs helenistas<sup>122</sup>.

A obra foi escrita originalmente em língua do grego *koiné*. Embora São Jerônimo tenha afirmado que “Lucas se distingue por um conhecimento notável da língua grega” (*Epist.* 19,4; *ad Damasum* = PL 22,378), seu estilo não o coloca entre os clássicos gregos<sup>123</sup>.

<sup>117</sup> FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos II.*, p. 22; MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos.*, p. 335.

<sup>118</sup> SPINETOLI, O. *Luca.*, p. 39; FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 1, p. 108.

<sup>119</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 108.

<sup>120</sup> Como se percebe em Lc 4,44 e 17,11 (MARGUERAT, D. *O Novo Testamento*, p. 122; BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento.*, p. 327).

<sup>121</sup> KARRIS, R. J. *O Evangelho segundo Lucas.*, p. 219.

<sup>122</sup> SPINETOLI, O. *Op. cit.*, p. 39; ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 45.

<sup>123</sup> SALVADOR, J. *Perspectivas teológicas do Evangelho de São Lucas.*, p. 63.

### 2.2.3

#### A estrutura do Evangelho de Lucas

A estrutura do terceiro Evangelho é fácil de ser identificada e praticamente existe consenso entre os comentaristas. Após o Prólogo inicial (1,1-4), o livro está dividido em sete blocos assim enumerados<sup>124</sup>:

- I - Anúncios, nascimento e vida oculta de João Batista e de Jesus (1,5–2,52);
- II - Atividade de João Batista. Preparação do ministério de Jesus (3,1–4,13);
- III - Ministério de Jesus na Galileia (4,14–9,50);
- IV - A longa subida para Jerusalém (9,51–19,27);
- V - Ministério de Jesus em Jerusalém (19,28–21,38);
- VI - A paixão (22,1–23,56);
- VII - Relatos da Ressurreição, aparições e ascensão (24,1-52).

É na parte IV que Lucas mais se diferencia de Marcos e Mateus, inclusive no esquema geográfico, pois a subida a Jerusalém é longa, ocupa quase a metade do Evangelho (enquanto que em Marcos, só um capítulo e em Mateus, somente dois capítulos) e é nesta parte que Lucas inclui muito material próprio.

Outra diferença significativa é com relação aos relatos das aparições, as quais, diferente de Marcos e Mateus, acontecem em Jerusalém e não há menção do retorno à Galileia. Será a partir de Jerusalém que os discípulos devem dar testemunho e é também em Jerusalém que eles devem aguardar a vinda do Espírito Santo (Lc 24,49; At 1,8; 2,1).

### 2.2.4

#### Os destinatários

Os dois livros de Lucas são dedicados a certo κράτιστε Θεόφιλε (“ilustríssimo Teófilo”, Lc 1,3; At 1,1). O termo “ilustríssimo” na época era o título de

<sup>124</sup> BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*, p. 1786-1934; ROSSÉ, G. *Vangelo secondo Luca*, p. 7-14; FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 1, p. 227-228; SPINETOLI, O. *Luca*, p. 18, diferencia-se por abreviar em quatro partes: Introdução (1,1–2,52), na Galileia (3,1–9,50), em direção a Jerusalém (9,51–19,28), em Jerusalém (19,29–24,53). Para uma proposta de estrutura mais detalhada ver FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 229-235; outro bom esquema é apresentado por KARRIS, R. J. (*O Evangelho segundo Lucas*, p. 221-223).

honra dos procuradores romanos da Judeia e dos altos oficiais do governo. No entanto, a etimologia do termo “Teófilo” é “amado por Deus”, “amigo de Deus” e era um nome comum tanto entre judeus da diáspora como entre os gentios<sup>125</sup>. Teófilo é um personagem de nome grego, “embora teologicamente também poderia tratar-se de um judeu”<sup>126</sup>. Mazzarolo, no entanto, vê uma aproximação entre Teófilo e o Discípulo amado do Evangelho de João<sup>127</sup>.

Os escritos lucanos provavelmente estão direcionados para as Igrejas fundadas ou animadas pela influência paulina, uma vez que deixam entrever a existência de comunidades já estruturadas. Há uma clara preocupação em inserir os personagens gregos no plano de salvação elaborado por Deus e concretizado em Cristo, manifesto pelo Espírito na Igreja, buscando mostrar a continuidade da Igreja grega com relação a Jesus e a comunidade hebraica primitiva<sup>128</sup>.

Estas comunidades não são judaicas e nem se situam em ambientes judaicos. São formadas por cristãos vindos do paganismo em sua maioria e que vivem num ambiente predominantemente pagão, como afirma Fitzmyer<sup>129</sup>, e Teófilo seria um membro dessas comunidades. É possível que em seu meio poderia haver a presença de algumas pessoas judaico-cristãos, como parece indicar a citação do Profeta Isaías, em At 28,23-29.

### 2.2.5

#### Estilo e gênero literário do Evangelho

O Evangelho de Lucas é o mais longo dos quatro evangelhos. Embora o Evangelho de Mateus contenha 28 capítulos contra 24 de Lucas, este é maior em número de versículos; Lucas contém 19.404 palavras contra 18.278 de Mt<sup>130</sup> e é também o livro mais longo de todo o Novo Testamento. Como já indicado, foi escrito em grego *koiné*. Segundo Marguerat<sup>131</sup>, seu estilo é mais elaborado que o de Marcos e Mateus e deixa perceber um cuidado particular do autor na sua

<sup>125</sup> STUHLMULLER, C. *Evangelho de Lucas*, p. 17.

<sup>126</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 1, p. 108.

<sup>127</sup> MAZZAROLO, I. *Lucas em João*, p. 60-67, onde o autor indica as semelhanças e a proximidade entre os dois personagens.

<sup>128</sup> KODELL, J. *Lucas*, p. 73; FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 108.

<sup>129</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, v. 1, p. 111.

<sup>130</sup> RADERMAKERS, J. *Evangelho de Mateus*, p. 137; MONASTÉRIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*, p. 273; FAUSTI, S.; CANELLA, V., *Alla scuola di Luca*, p. 11.

<sup>131</sup> MARGUERAT, D. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 110.

composição. Lucas escreve com grande senso artístico, talento e habilidade, demonstrando na estrutura dos discursos relatados conhecimento da retórica grega. Era instruído e conhecia as Escrituras em sua versão grega, língua que dominava bem, o que pode ser demonstrado nas vezes em que utiliza passagens do Antigo Testamento.

Lucas age com liberdade diante das fontes que recebeu e, com isso, torna extremamente difícil o trabalho da crítica literária, sobretudo quando não há um modelo anterior disponível e, por isso, não se pode supor uma tradição pré-lucana. Lucas certamente imprime um forte estilo próprio em seus escritos, demonstrando sua grande habilidade como escritor, o que torna pertinente a indagação de Harbarth: “Afim, por que a um autor como Lucas se deveria negar a possibilidade de ter criado seus escritos?”<sup>132</sup>. Já no Prólogo (1,2-3), ele indicou de forma clara que havia feito uma acurada pesquisa. Partindo daqueles que foram testemunhas oculares e ministros da palavra, criou seu relato.

E criar não significa a invenção arbitrária de histórias, mas a geração consciente e responsável de um texto literário, criação esta ocasionada pela confrontação da mensagem do Cristo com as preocupações e necessidades da ‘comunidade lucana’, na qual a forma oral de tal texto também fosse fortemente marcada por elementos da tradição<sup>133</sup>.

Seu grego é considerado o mais sofisticado do Novo Testamento, junto ao utilizado na Carta aos Hebreus; ainda que redija a partir do grego *koiné*, utiliza-o de forma superior ao uso vulgar do povo, mas não chegando a construir um texto classicista<sup>134</sup>, ainda que justaponha textos em estilo mais clássico e outros mais simples. Em muitas ocasiões, seu estilo relembra a Septuaginta<sup>135</sup>. Bovon afirma que Lucas opta por redigir em uma linguagem mais literária, próxima da prosa clássica, escolhendo as palavras e dando cadência a elas, mas em poucos casos. Usualmente, usa a linguagem comum da bacia mediterrânea oriental do século I<sup>136</sup>. Esta variação no estilo pode indicar muito mais a habilidade do autor que a provável existência de mais de uma fonte no texto<sup>137</sup>.

<sup>132</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”, p. 14.

<sup>133</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>134</sup> MONASTÉRIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos.*, p. 274; VALDIVIESO, P. O., *Introducción a los Evangelios.*, p. 86.

<sup>135</sup> MORRIS, L. *Lucas.*, p. 25.

<sup>136</sup> BOVON, F. *Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos.*, p. 212.

<sup>137</sup> Ibid., p. 213.



Desde o prólogo, com dedicação a Teófilo (Lc 1,1-4), Lucas apresenta o desejo de inserir seu escrito na literatura helênica de qualidade<sup>138</sup>. Lucas quer familiarizar os seus leitores com a perspectiva histórica da narração dos evangelhos, diante do qual, segundo Ernst, “não é casual que Lucas fale de ‘narração’ (διήγησιν) renunciando ao conceito marciano de ‘evangelho’ (Mc 1,1)”<sup>139</sup>. Neste sentido, o termo διήγησιν (“narração”), usado no prólogo (1,1), já indica que existe um projeto literário associado às regras da historiografia antiga<sup>140</sup>. Embora tenham surgido afirmações de que os versículos iniciais (1,1-4) formassem um paralelo com escritos dos historiadores clássicos gregos (Galeno, Hipócrates, Dioscórides, Heródoto, Tucídides) e com os tratados ou manuais médicos e científicos helênicos<sup>141</sup>, esta opinião é relativa e não encontra grande oposição, tornando-se uma questão irrelevante<sup>142</sup>.

Como já identificado no item 2.1 (“Lucas”), parece que na obra lucana há uma preocupação maior em definir alguns termos ligados à saúde, o que reforçaria a crença em sua profissão como médico<sup>143</sup>. Assim, ao invés de seguir os sinóticos e falar somente de uma febre para a sogra de Pedro (Mt 8,14; Mc 1,30), caracteriza-a como uma “febre alta” (Lc 4,38); é o único que não identifica um homem somente como leproso, mas diz que seu corpo estava “cheio de lepra” (Lc 5,12). Contudo, esta é uma questão que permanece em aberto, encontrando, como indicado anteriormente, sérias oposições.

Monastério e Carmona apresentam os seguintes recursos estilísticos dos semitas e gregos usados pelo autor: relatos-tipo, personificações, prólogos, cartas, orações, metáforas, o estilo direto dos discursos, os sumários e os coros, oferecendo também elementos psicológicos que evocam a presença do divino<sup>144</sup>. Marguerat apresenta quatro procedimentos estruturais que fundamentam a construção da narrativa lucana<sup>145</sup>:

<sup>138</sup> MARGUERAT, D. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 110.

<sup>139</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, v. 1, p. 10.

<sup>140</sup> MARGUERAT, D. *Op. cit.*, p. 110; HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”, p. 10.

<sup>141</sup> BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 328.

<sup>142</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 1, p. 100.

<sup>143</sup> MORRIS, L. *Lucas*, p. 16.

<sup>144</sup> MONASTÉRIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*, p. 277.

<sup>145</sup> MARGUERAT, D. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 119-121.

- a) *O papel programático*: algumas perícopes recebem um papel programático para a sequência da narração, marcando o relato com pontos de referência que balizam a leitura e orientam o leitor, como a pregação e Jesus em Nazaré (4,16-30);
- b) *A simetria*: esse tipo de construção é típico de Lucas, como na história do nascimento de Jesus e João Batista, comportando duas anuncições (1,5-2,5; 1,26-56), nascimentos (1,57-58; 2,1-20), circuncisões e nomeações (1,59-66; 2,21), ações de graça (1,67-79; 2,22-39), notícias de crescimento (1,80; 2,40). A simetria acentua a continuidade de Jesus com relação à história de Israel e sua superioridade;
- c) *A contextualização*: acompanhando Jesus na caminhada (cf. 9,51), com valor interpretativo, não documentário, aproximando-o dos filósofos antigos, tipicamente mestres itinerantes e seu caminho de sofrimento e Paixão em Jerusalém, terminando com sua exaltação;
- d) *O fio temático*: são inseridos para extrair um efeito de sentido, ligando várias perícopes, como por exemplo, com a genealogia de Jesus (2,23-28), que reata a filiação divina proclamada no batismo (3,22), atestada na genealogia (3,38) e posta à prova nas tentações (4,3.9).

Outro aspecto sobre o estilo de Lucas ao compor suas narrativas que começa a ser estudado e ainda necessita de maiores avanços é quanto ao uso de técnicas literárias numéricas, distribuindo simetricamente formas e tempos verbais e expressões dentro do seu relato<sup>146</sup>. Segundo esta análise, os verbos seriam cuidadosamente colocados no texto, em estruturas complexas que valorizam a posição do termo central, que ocuparia uma posição estratégica dentro dos relatos, às vezes funcionando como *turning points*, isto é, um ponto de mudança nos episódios narrados, no qual a trama seguiria um novo rumo e o drama seria direcionado a outro ponto.

Lucas se apropria do gênero literário de Marcos<sup>147</sup>, o da *história teológica*, acentuando a dimensão biográfica por meio das narrativas da infância (Lc 1,5-2,39) e da juventude (2,40-52), dos marcos cronológicos do império romano (2,1; 3,1; 23,12) e pela ascensão, que marca o fim das aparições pascais. Ele se

<sup>146</sup> Veja-se, por exemplo: MENKEN, M. J. J. *The position of SPLAGCNIZESQAI and SPLAGCNA in The gospel of Luke.*, p. 107-114.

<sup>147</sup> MONASTÉRIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos.*, p. 289; MARGUERAT, D. *Novo Testamento.*, p. 110.

utiliza da forma típica das biografias antigas de apresentação das *Vidas* de filósofos, apresentando desde o nascimento do herói até a separação dos seus<sup>148</sup>. Entretanto, a intenção de Lucas não é uma pura apresentação de um homem; ao contrário, ele se aproxima no conteúdo de seu Evangelho mais das narrativas dos livros históricos do Antigo Testamento, que pretendem mais convencer que informar. Ele não se contenta em ser apenas um historiador, mas alguém que quer satisfazer o interesse histórico de algo interessante sobre um passado recente que foi o evento Jesus Cristo, de quem quer transmitir e atualizar a sua mensagem aos seus leitores. Em suma, Lucas “quer narrar a realização de um projeto divino que, todavia, segue atuando no presente do leitor e caminha até sua plena realização no futuro”<sup>149</sup>. Como recordou Rossé: “Um evangelho não é uma crônica da vida pública de Jesus. Um evangelho é essencialmente um testemunho de fé”<sup>150</sup>.

## 2.2.6

### Lucas e as Sagradas Escrituras

É consenso e também fácil de verificar que Lucas conhece e utiliza muito bem as Sagradas Escrituras hebraicas, o nosso Antigo Testamento, a quem atribui um caráter fundante<sup>151</sup>. No caminho de Emaús, Jesus, “começando por Moisés e percorrendo todos os profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o que a ele dizia respeito” (24,27). É como se elas lançassem luzes para entender o Novo Testamento que estava sendo gestado.

Craddock<sup>152</sup> reconhece que Lucas faz um uso maior do Antigo Testamento de quanto parece a um leitor casual, pois utiliza as Escrituras em modo indireto ou alusivo. Outras vezes o faz utilizando as mesmas palavras de um texto do Antigo Testamento, como no Cântico de Maria (1,46-55; cf. o cântico de Ana em 1Sm 2,1-10); Jesus no Templo (2,41-50) corresponde ao jovem Samuel de

<sup>148</sup> MARGUERAT, D. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 110.

<sup>149</sup> MONASTÉRIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Op. cit.*, p. 291.

<sup>150</sup> ROSSÉ, G. *Vangelo secondo Luca*, p. 5.

<sup>151</sup> LARKIN JR. W. J. *Luke's use of the Old Testament as a key to his soteriology*, p. 325-335; ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, v. 2, p. 330-335; BRODIE, T. L. *Towards unraveling Luke's use of the Old Testament*, p. 247-267. Lucas usa amplamente o Antigo Testamento como base para os dois cânticos presentes no seu evangelho da infância, o Magnificat (Lc 1,46-55) e o Benedictus (1,68-79). Também está presente em Lc 3,4-6; 4,10-12; 4,16-19, entre outros. Esta característica será estudada quanto à reanimação do filho da viúva de Naim em capítulo próprio.

<sup>152</sup> CRADDOCK, F. B. *Luca*, p. 18-19.

1Sm 2–3; a reanimação do filho da viúva de Naim tem paralelo com o episódio de 1Rs 17,17-24, etc. No entanto, Lucas não está querendo provar as suas teses com o Antigo Testamento.

Diferente de Mateus, que cita o Antigo Testamento para confirmar suas afirmações<sup>153</sup>, Lucas utiliza passagens ou personagens do Antigo Testamento como modelos, como por exemplo: Samuel, Moisés, Davi, Elias, Jonas e outros, porém como afirma Craddock:

[...] em nenhum momento a verdade ou a autoridade da sua mensagem se baseia nos relatos precedentes. Em outras palavras, o Evangelho de Lucas se rege por si mesmo, independente se o leitor reconheça ou não os paralelos antecedentes... [...] o relato de Jesus no Templo não pede um conhecimento do jovem Samuel; a ressurreição do filho da viúva de Naim, operada por Jesus (7,11-15) tem o seu objetivo e o seu poder independentemente do seu modelo: a ressurreição do filho da viúva operada por Elias (1Rs 17)<sup>154</sup>.

O que Lucas quer com os modelos que busca no Antigo Testamento é o reconhecimento, é dar credibilidade à mensagem que está transmitindo aos seus leitores, e ainda segundo Craddock Lucas quer que “a mensagem mesmo nova, venha reconhecida pelos leitores. Os leitores se ‘apropriam’ quase imediatamente daquilo que é dito. Lucas aqui estaria buscando instruir-nos seja sobre o método seja sobre o conteúdo”<sup>155</sup>.

### 2.2.7 As fontes de Lucas

No prólogo ao Evangelho, Lucas informa que fez “uma acurada investigação de tudo o que ocorreu desde o princípio” (1,3). Porém, ele não nos informa quais são as suas fontes, já que ele não conheceu pessoalmente o Jesus histórico. Ele informa também que a transmissão veio daqueles que “foram testemunhas oculares e ministros da Palavra” (1,2), mas é difícil saber se Lucas teve acesso diretamente a algum dos discípulos que conheceram pessoalmente Jesus.

<sup>153</sup> Em Mateus as recorrências ao AT são muitas e de forma mais explícita: “foi dito pelo/s Profeta/s” (1,22; 2,15.17.23; 3,3; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 24,15; 27,9); “está escrito” (2,5; 4,4.7.10; 11,10; 21,13; 26,24.31); “ouviste o que foi dito aos antigos” (5,21.27.31.33.38.43); “para se cumprir as Escrituras” (26,54.56); etc.

<sup>154</sup> CRADDOCK, F. B. *Op. cit.*, p. 59.

<sup>155</sup> *Ibid.*, loc. cit.

Também parece que seria muito difícil que as fontes fossem exclusivamente orais.

Assim, a busca pelas fontes do terceiro Evangelho torna-se complexa. É certo que o mesmo foi escrito depois do Evangelho de Marcos (do qual depende) e também antes dos Atos dos Apóstolos, conforme o prólogo de Atos. O Evangelho é a “primeira palavra”: *πρῶτον λόγον* (At 1,1)<sup>156</sup>. Lucas também deve ter tido acesso à fonte Q (do alemão *Quelle*), da qual utiliza materiais que também são comuns a Mateus. Existe ainda um material de fonte própria de Lucas, que Schweizer designa com S (*Sondergut*)<sup>157</sup>.

Talvez seja possível formular a hipótese de uma gênese gradual na composição da obra lucana e que teria o seguinte esquema:

$$\text{Marcos} \rightarrow \text{Proto-Lucas} \rightarrow \text{Lucas} \rightarrow \text{Atos}$$

Porém, não é mais possível identificar estas fontes com absoluta certeza. A tradição e a teoria das fontes reconhecem que Lucas se serviu de três fontes para compor o seu Evangelho<sup>158</sup>: o Evangelho de Marcos, a Fonte Q e um grupo de fontes próprias que o autor recolheu em sua “acurada investigação” (1,3).

### 2.2.7.1

#### O Evangelho de Marcos como primeira fonte

Há evidências de que o Evangelho de Lucas tem como fonte e fio condutor o Evangelho de Marcos, embora provavelmente não na forma completa como nós o conhecemos hoje<sup>159</sup>. Contudo, Bovon diz que há a possibilidade de que Lucas tenha usado a fonte Q como base e não Marcos, ainda que não se apoie em nenhum elemento da tradição manuscrita para esta afirmação (por isso, aponta que a hipótese tradicional da base marcana ainda é mais adequada)<sup>160</sup>.

<sup>156</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, v. 1, p. 45.

<sup>157</sup> SCHWEIZER, E. *Il Vangelo secondo Luca*, p. 11.

<sup>158</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 1, p. 121; LÓPEZ, M. A. *O Evangelho de Lucas*, p. 13-15.

<sup>159</sup> Segundo FITZMYER (*El Evangelio según Lucas*, v. 1, p. 129-121), há evidências que comprovam o influxo de Marcos em Lucas: (a) das 8.845 palavras de Marcos, Lucas reproduz 7.036, sendo difícil negar que haja uma enorme coincidência no material comum; (b) a sucessão dos diferentes episódios no terceiro evangelho reproduz fundamentalmente a sequência de Marcos; (c) quando se examina o material de Marcos nas narrações de Lucas e Mateus, não há o menor indício que Marcos tenha tomado elementos dos outros evangelhos e reelaborado, sendo muito mais lógico o contrário; (d) Marcos tem um caráter mais primitivo na narração, portanto, deve ter vindo primeiro que Lucas.

<sup>160</sup> BOVON, F. *Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos*, p. 220.

No decorrer deste trabalho optamos por considerar que Lucas conheceu e utilizou material de Marcos, melhorando e ambientando os relatos ao seu estilo e tendo em vista seus destinatários. Mesmo assim é preciso reconhecer que a hipótese não é unânime: “Um grupo, particularmente de exegetas alemães, sustenta a independência e a tese de que Lucas não utilizou Marcos na sua obra”<sup>161</sup>.

Lucas não estrutura as fontes a partir de blocos temáticos, como Mateus, mas organiza o texto a partir de Marcos. “A prática do autor consiste em seguir a ordem de Marcos, retomando largas fatias de sua narração”<sup>162</sup>. Lucas tem o seu plano narrativo e teológico e, por isso, não vê problemas em omitir certas partes<sup>163</sup>; outras vezes, modifica algumas passagens, coloca cenas e perícopes em momentos diferentes para que se encaixem melhor dentro do seu projeto literário. Alguns exemplos:

- a) O sermão inaugural na sinagoga de Nazaré (4,16-30) ocupa uma posição diferente daquela do Evangelho de Marcos (Mc 6,1-6) para dar uma abertura solene ao ministério de Jesus na Galileia;
- b) A escolha dos primeiros discípulos (5,1-11) é narrada de forma diferente e também em momento diverso. Enquanto Marcos a coloca bem no início do ministério (Mc 1,16-20), indicando o chamado dos quatro primeiros seguidores, Lucas agrupa na narrativa uma pregação de Jesus (5,1-3), a história da pesca milagrosa (5,4-10a) e então narra o chamado dando especial atenção a Simão, omitindo o nome de André e só mencionando os filhos de Zebedeu. Isso acontece após um período de ensinamentos e milagres, sobretudo depois da cura da sogra de Pedro (4,38-39), tornando assim mais verossímil a resposta imediata dada por Simão Pedro<sup>164</sup>;
- c) A unção de Jesus pela mulher anônima, em Betânia na casa de Simão, o leproso (Mc 14,3-9), que em Marcos está no contexto da Paixão, em Lucas é feita por uma pecadora e está ligada à parábola do

<sup>161</sup> MAZZAROLO, I. *Lucas em João.*, p. 24-25.

<sup>162</sup> MARGUERAT, D. *O Evangelho segundo Lucas.*, p. 115.

<sup>163</sup> Um exemplo de omissão é a seção de Mc 6,45-8,26 que é totalmente excluída, por isso é denominada “grande omissão”, o que dá margem para a interrogação se esta seção não fazia parte do texto de Marcos que Lucas tinha em mãos ou se intencionalmente preferiu excluir a seção.

<sup>164</sup> PERONDI, I. et al. *A centralidade da Palavra em Lucas 5,1-11.*, p. 685-708; BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém.*, p. 1796, nota b, ao v. Lc 5,1.

grande perdão, e tem seu lugar na casa do fariseu (7,36-50)<sup>165</sup>. Schnackenburg categoricamente afirma que “o relato marcano é sem dúvida o mais original e antigo”<sup>166</sup>.

Na questão estilística, a grande habilidade literária de Lucas faz com que reescreva muitos textos do material tomado de Marcos, sem alterá-los significativamente, mas melhorando-os aos olhos do autor<sup>167</sup>. Assim acontece com<sup>168</sup>: o grego, suavizando o estilo de Marcos; os termos em aramaico, que são evitados ou explicados, bem como os latinismos; tentativa de precisar melhor alguns dados, como chamar o mar de Tiberíades (que transmite um hebraísmo) de “lago”; o enredo, que é reorganizado algumas vezes para simplificá-lo ou para alcançar um efeito mais pragmático; as passagens chocantes, que são eliminadas, suavizando também as expressões usadas para as reações de Jesus.

Craddock sublinha que quando Lucas apresenta um mesmo episódio de Marcos, ele “corta as expressões redundantes, torna mais simples expressões difíceis, amplia a gama de verbos para reduzir a monotonia e completa aqueles relatos que em Marcos parecem sem uma conclusão”<sup>169</sup>. Pode-se dizer então que Lucas valoriza o material de Marcos e, ao mesmo tempo, sente-se livre para adaptá-lo à sua narrativa.

### 2.2.7.2

#### Material da Fonte Q

Existe certo consenso entre os pesquisadores bíblicos sobre a existência de uma fonte chamada “Q”, que seria uma coleção dos ditos e feitos de Jesus, que deve ter sido conhecida também por Mateus. É verdade que esta fonte nunca foi localizada, “é uma hipótese da investigação moderna sobre os evangelhos”<sup>170</sup>. Tudo se baseia em hipóteses que “faz referência a uma realidade material puramente postulada e que ninguém teve diante dos olhos ou entre suas

<sup>165</sup> MALZONI, C. *Da cabeça aos pés.*, p. 95-106.

<sup>166</sup> SCHNACKENBURG, O. *O evangelho segundo Marcos*, p. 232.

<sup>167</sup> BROWN (*Introdução ao Novo Testamento.*, p. 330) afirma que no prólogo (1,3) já há a indicação da intenção de escrever as coisas “de modo ordenado”, ou seja, ele planejou a obra e reordenou os relatos de maneira lógica.

<sup>168</sup> BOVON, R. E. *Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos.*, p. 212; MARGUERAT, D. *O Evangelho segundo Lucas.*, p. 116.

<sup>169</sup> CRADDOCK, F. B. *Luca.*, p. 16.

<sup>170</sup> VIDAL, S. *El documento Q.*, p. 9.

mãos”<sup>171</sup> e “as tentativas de rastrear seu conteúdo a partir dos Evangelhos segundo Mateus e segundo Lucas não tem sido sempre absolutamente satisfatórias”<sup>172</sup>.

Fitzmyer<sup>173</sup> indica três razões para defender que Lucas depende desta Fonte:

- a) Textos capilares que estão em Mateus e Lucas e que possuem formulação semelhante, e que não aparecem em Marcos;
- b) Seria difícil atribuir à mera casualidade a existência de materiais de Q utilizados por ambos os evangelistas inseridos em contextos diferentes nos Evangelhos de Mateus e Lucas;
- c) A presença de duplicatas no Evangelho de Lucas.

Pouco mais de 20% do terceiro Evangelho recorre a esta fonte (235 versículos), em um processo semelhante ao que o autor faz com o material de Marcos: inserção por blocos e reformulação<sup>174</sup> (cf. 3,7–4,13; 6,20–7,35, etc.). Lucas inseriu parte do material da Fonte Q numa seção que é própria dentro do seu Evangelho (6,20–8,3) e inseriu outras partes na “grande inserção” lucana (9,51–18,14) na caminhada em direção a Jerusalém.

A composição dos materiais é feita com cuidado e esmero, evitando formar blocos ininterruptos demasiadamente grandes que cansem o leitor, além do uso do esquema sumário – episódio concreto – sumário<sup>175</sup>. Entretanto, essa “juxtaposição de blocos marcanos e blocos Q provocou a aparição de duplicatas: dois relatos de envio de discípulos (9,1-6 segundo Mc; 10,1-16 segundo Q) ou dois discursos escatológicos (17,20-37 segundo Q; 21,5-33 segundo Mc)”<sup>176</sup>.

De qualquer forma, a organização do material segue uma lógica teológica, apresentando a história situada dentro do plano de salvação de Deus, unindo os acontecimentos com as categorias de promessa e o cumprimento<sup>177</sup>. Para isso, também faz uso de introduções e conclusões ao texto.

<sup>171</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 1, p. 137.

<sup>172</sup> Ibid., p. 142.

<sup>173</sup> Ibid., p. 137-144, onde o autor analisa estas razões apresentando várias passagens como exemplos.

<sup>174</sup> MARGUERAT, D. *O Evangelho segundo Lucas.*, p. 117.

<sup>175</sup> MONASTÉRIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos.*, p. 288.

<sup>176</sup> MARGUERAT, D. *O Evangelho segundo Lucas.*, p. 117.

<sup>177</sup> MONASTÉRIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos.*, p. 278.



### 2.2.7.3

#### As fontes próprias de Lucas

Uma parte do material de Lucas provém daquela sua “acurada investigação” (1,3), embora tenhamos dificuldade de identificar a sua origem e que formam o chamado “proto-Lucas”. Seriam tradições orais, agrupadas pelo autor, provenientes de tradições diversas, como uma possível fonte da infância ou dos familiares de Jesus. Existem divergências quanto à existência deste “proto-Lucas”, bem como a sua extensão<sup>178</sup>.

O Evangelho de Lucas tem cerca de 350 versículos em comum com Marcos e 240 em comum Mt-Lc<sup>179</sup>. O material próprio de Lucas soma quase 45% do texto (aproximadamente 550 versículos) que, segundo Marguerat, engloba:

- o evangelho da infância (1–2);
- a genealogia e Jesus (3,23-38);
- a pregação inaugural em Nazaré (4,6-30);
- um grupo de parábolas (o samaritano, o amigo importuno, o homem rico, a figueira, a dracma perdida, o filho perdido, o rico e Lázaro, o fariseu e o coletor de impostos, etc.);
- um grupo de relatos de milagres (a pesca abundante, a ressurreição do filho da viúva de Naim, a mulher encurvada, os dez leprosos, etc.);
- fragmentos da Paixão (22,28-32; 23,6-12; 23,39-43);
- relatos pascais (24,13-52).<sup>180</sup>

Existe a hipótese de que Lucas tenha se utilizado de um material hebraizante que teria servido de trama para seu Evangelho, chamado “fonte L”, como defendem Jeremias, Rehkopf, Schweizwer<sup>181</sup>. Entretanto, ainda que use um material que chegou a ele de forma parcialmente escrita e parcialmente oral, parece que Lucas insere um material próprio em Marcos e Q, em detrimento de uma fonte pré-existente<sup>182</sup>. Fitzmyer<sup>183</sup> conseguiu identificar 64 passagens em todo o Evangelho de Lucas, algumas duvidosas, que seriam provenientes da chamada “fonte L”.

<sup>178</sup> Para uma análise da questão veja-se FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 1, p. 156-160 que apresenta também ampla bibliografia sobre o assunto.

<sup>179</sup> MAZZAROLO, I. *A Bíblia em suas mãos.*, p. 107.

<sup>180</sup> MARGUERAT, D. *O Evangelho segundo Lucas.*, p. 117.

<sup>181</sup> Ibid., p. 118. A fonte também é chamada de fonte S, S<sup>L</sup> ou ainda S<sup>Lc</sup>.

<sup>182</sup> Ibid., loc cit.

<sup>183</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 1, p. 148-149.

### 2.2.8

#### O “tempo” do Evangelho de Lucas

Segundo Lucas, a salvação se dá na história profana. É nesta história que Deus se insere e, assim, os acontecimentos salvíficos ajudam a interpretá-la. A intromissão de Deus nesta história, através de suas intervenções salvíficas, pressupõe o agir divino interagindo com o agir humano, de quem se espera a parceria e a colaboração. Mas a história da salvação é maior do que a história profana, pois a esta dá sentido.

No esquema de Lucas, o Antigo Testamento foi o tempo da Promessa e da preparação de um povo. Com Jesus temos o anúncio do Reino de Deus. Jesus é o cumprimento e o centro das promessas: “A Lei e os Profetas até João!” (Lc 16,16). Em seguida começa o tempo em que o Reino e a mensagem de Jesus devem ir pelo mundo todo. É o tempo da Igreja. Estes eventos, embora destacados, formam o todo do projeto da salvação. Poderíamos evidenciar no seguinte esquema<sup>184</sup>:

**Quadro 1 - O Antigo Testamento, o Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos no projeto lucano**

Antigo Testamento	Evangelho de Lucas	Atos dos Apóstolos
DEUS PAI	JESUS CRISTO (FILHO)	ESPÍRITO SANTO
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tempo da Promessa e da Aliança. Tempo de Israel</li> <li>• Formação e preparação do povo de Deus</li> <li>• Reinado de Deus</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tempo de Jesus</li> <li>• Vinda e atividade do Messias</li> <li>• Anúncio do Reino de Deus</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tempo da Igreja</li> <li>• Primeiras Comunidades</li> <li>• Expansão do Evangelho em todo o mundo</li> </ul>

O esquema acima, no entanto, não quer demonstrar tempos estáticos, porque fazem parte de uma única história da salvação. Mais do que indicar etapas estanques, “típico de Lucas é o trípico: promessa-realização-cumprimento”<sup>185</sup>. O tempo de Jesus torna-se assim o “centro” deste tempo da salvação e, com isso, torna-se evidente que, se há um centro do tempo, pressupõe-se um “tempo antecedente” e um “tempo posterior”, “mas a tendência a um suceder-se histórico

<sup>184</sup> Ver FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 310.

<sup>185</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, v. 1, p. 15.

vem fortemente relativizada da alta reivindicação da pessoa salvífica de Jesus que encerra em si passado, presente e futuro”<sup>186</sup>.

### 2.2.9

#### Lucas e o Evangelho de João

Ultimamente, surgiram alguns estudos com o objetivo de demonstrar a hipótese de que o Evangelho de Lucas tenha relação com o Evangelho de João e que alguns textos do quarto Evangelho sejam de autoria de Lucas<sup>187</sup>. Renomados exegetas, como F. C. Grant, M. É. Boismard, A. Lamouille, I. Mazzarolo, entre outros, que utilizaram os métodos científicos de estudo de textos e análise literária, identificam esta proximidade e uma evolução entre as obras de Lucas e João<sup>188</sup>.

Em sentido contrário, Fitzmyer inclina-se a pensar como R. Brown e Bailey, afirmando que “não há indícios de que o quarto evangelista tivera conhecimento do Evangelho segundo Lucas”<sup>189</sup>. As coincidências verificadas poderiam ser resultado de influxos heterogêneos das mesmas fontes utilizadas por cada um dos evangelistas. Na mesma linha também Ernst que constata as coincidências, mas sustenta que estas não constituem um fundamento suficiente à hipótese<sup>190</sup>.

Para o nosso trabalho, limitamo-nos a mencionar estes estudos e esta relação, ao mesmo tempo em que percebemos e ressaltamos que, se em Lucas a compaixão é colocada como o “coração” do Evangelho (7,13; 10,33; 15,20), no Evangelho de João outro sentimento muito próximo, que é o amor, é o novo mandamento (Jo 13,34-35), o sentimento que Jesus sentiu e espera dos seus seguidores (13,1; 15,12). Além disso, na Primeira Carta de João, o autor define o próprio Deus como Amor (1Jo 4,8.16).

<sup>186</sup> ERNST, J. *Op. cit.*, v. 1, p. 15.

<sup>187</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 1, p. 154.

<sup>188</sup> Ver MAZZAROLO, I. *Lucas em João* e a bibliografia citada.

<sup>189</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 155.

<sup>190</sup> ERNST, J. *Op. cit.*, p. 46-48.

### 2.2.10

#### As mulheres na obra de Lucas

Lucas manifesta um especial interesse pelas mulheres e isso pode ser percebido nos textos que são exclusivos do terceiro Evangelho:

- a) A anunciação e o nascimento de Jesus são narrados a partir de Maria e não de José, como no Evangelho de Mateus;
- b) O encontro entre Maria e Isabel simboliza também o encontro entre o Antigo e Novo do projeto da salvação, culminando no Magnificat (1,39-56);
- c) Nos textos da apresentação, temos a presença da profetisa Ana (2,36-38);
- d) É sua mãe que conserva todos os fatos no coração (2,51);
- e) Já na parte narrativa do anúncio do Evangelho, podemos perceber a relevância das figuras femininas;
- f) Na reanimação do filho da viúva de Naim (7,11-17);
- g) Na mulher pecadora que muito amou e é perdoada (7,36-50);
- h) Nas mulheres que o seguem e o servem com suas possibilidades (8,1-3);
- i) Na refeição na casa de Marta e Maria em Betânia (10,38-42);
- j) Na bem-aventurança sobre a mãe de Jesus e que foi proclamada por uma mulher desconhecida (11,27-28);
- k) Na cura da mulher encurvada (13,10-17);
- l) Nas mulheres que o acompanham no caminho do Calvário (23,27-32);
- m) E deveríamos incluir também o relato da mulher ameaçada de apedrejamento de Jo 7,53-8,10<sup>191</sup>.

Além disso, encontramos em várias parábolas, que estão presentes somente no Evangelho de Lucas, elementos de protagonismos femininos:

- a) Parábola da moeda perdida e a alegria por tê-la encontrada (15,8-10);
- b) Parábola da viúva insistente diante do juiz iníquo (18,1-8).

---

<sup>191</sup> Em nenhum manuscrito anterior ao século IV d.C. a perícopes aparece no Evangelho de João. O estilo é lucano e ela poderia ser ambientada depois de Lc 21,38 (KONINGS, J. *Evangelho segundo João.*, p. 428; BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém.*, p. 1862, nota “h” a Jo 7,53-8,11.

Outra característica do estilo de Lucas, nem sempre fácil de ser percebida, é paridade entre elementos masculinos e femininos: dois episódios em que aparece o binômio: homem x mulher (exemplo: *Magnificat* / *Benedictus*, 1,46-55; 1,67-79); ou dentro do mesmo relato (exemplo: um fariseu / uma mulher pecadora, 7,36-37); uma parábola com protagonista masculino e outra feminina (exemplo: o pastor das cem ovelhas / a mulher das dez dracmas, 15,4-10); no mesmo relato o mesmo número de palavras masculinas e femininas, etc.<sup>192</sup>.

Destaca-se ainda a presença das mulheres no material que Lucas apresenta com Marcos e Mateus: 21,1-4 (só Mateus); 23,55-56; 24,5-8. É importante ressaltar também a presença das mulheres também em Atos dos Apóstolos, onde o autor menciona mulheres vinte e quatro vezes<sup>193</sup>.

Percebe-se que Lucas não se preocupa somente em inserir as mulheres em seus relatos, mas demonstra como elas são particularmente objetos da compaixão e da misericórdia divina. Assim como o interesse recai sobre aqueles que o mundo antigo desprezava: pecadores, mulheres e estrangeiros, ele destacou bem que a mulher também é chamada ao Reino de Deus. Ela é, como todos os fracos deste mundo, a destinatária da alegre mensagem de salvação trazida aos pobres por Jesus Cristo<sup>194</sup>.

É necessário frisar, no entanto, que algumas correntes da teologia feminista manifestam certas reservas a Lucas no tocante ao seu trato com as mulheres. Reconhecem que na obra lucana “as mulheres são protagonistas de importantes

<sup>192</sup> Para ver melhor como Lucas utiliza a relação homens x mulheres (ou masculino e feminino) é interessante consultar a relação muito bem elaborada e detalhada em MEYNET, R. (*Il Vangelo secondo Luca.*, p. 953-955).

<sup>193</sup> Algumas mulheres e Maria, a mãe de Jesus, com os onze (At 1,14); a oferta de Ananias e Safira (5,1-11); mulheres aderem à fé (5,14); as viúvas helenistas esquecidas na distribuição diária (6,1-6); mulheres perseguidas por Saulo (8,3); mulheres se faziam batizar (8,12); referência a Candace, rainha da Etiópia (8,27); mulheres de Damasco objeto de perseguição por Saulo (9,2); Tabita, notável pelas boas obras, reanimada por Pedro (9,36-42); viúvas que acolhem Tabita viva (9,41); Maria, a mãe de João Marcos, que recebia os cristãos em sua casa para a oração e acolheu Pedro ao sair da prisão (12,12); a criada Rode que atendeu Pedro (12,13); mulheres religiosas de mais prestígio instigadas pelos judeus contra Paulo e Barnabé em Antioquia (13,50); a mulher judia que abraçara a fé, a mãe de Timóteo (16,1); Lídia que acolhe os missionários em sua casa (16,11-15); a jovem adivinha que era usada por seus amos para obter lucros e foi libertada por Paulo (16,16-18); as mulheres de Tessalônica que se convertem (17,4); as mulheres de Beréia que aceitam a fé cristã (17,12); Damaris, mulher em Atenas que adere à fé (17,34); Priscila, mulher de Áquila, em Corinto, que acolhem o Apóstolo Paulo (18,1); mulheres com suas crianças acompanham os maridos na despedida de Paulo da comunidade de Tiro (21,5); as quatro filhas de Filipe, virgens profetisas (21,9); a irmã de Paulo que residia em Jerusalém (23,16); Drusila, mulher de Félix, procurador romano (24,24); Berenice, esposa do rei Agripa II, ambos se encontram com o procurador Festo e discutem sobre a situação de Paulo (25,13-26,32).

<sup>194</sup> TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain.*, p. 74.

ações que as vinculam ao discipulado, porém são excluídas da liderança e silenciadas em sua atividade missionária nos âmbitos públicos”<sup>195</sup>. Segundo esta corrente, Lucas minimiza a ação da mulher em sua obra, criando modelos femininos dentro da sociedade greco-romana<sup>196</sup>.

## 2.3 Conclusão

O conhecimento de Lucas e seus objetivos ao redigir a sua narração nos fornecem elementos para uma compreensão de todo o Evangelho, mas sobretudo para entender a perícopa de Lc 7,11-17 e muitos dos aspectos aí presentes, visto que o autor e seus objetivos transparecem no interior dos seus escritos.

Destacamos alguns deles:

- a) Lucas é o único evangelista que escreveu seu Evangelho sobre Jesus e também um livro sobre como esta mensagem foi vivida pelas primeiras comunidades cristãs;
- b) É um cristão da segunda ou terceira geração e que escreve a comunidades provavelmente judaico-cristãs, a quem procura transmitir a mensagem de Jesus Cristo como o Salvador;
- c) Sua obra é fruto de uma acurada pesquisa, uma vez que não conheceu Jesus pessoalmente, mas utilizou-se das fontes e adaptou os dados recebidos ao seu estilo narrativo de modo a tornar esta mensagem acessível aos seus leitores;
- d) O Evangelho é fruto da “acurada investigação” (1,3) e dos materiais recolhidos de diversas fontes. No entanto, Lucas “manipula” com maestria estas fontes para que o texto final se torne acessível e seja recebido como uma boa notícia pelos seus leitores. Não é uma operação como o *marketing* de hoje, mas o autor manifesta seu estilo literário para mostrar como ele entende o evento Jesus e como a mensagem de Jesus deve ser recebida pelas comunidades;
- e) O Jesus do terceiro Evangelho é apresentado como o médico de almas e de corpos, capaz de compadecer-se das misérias humanas, por

<sup>195</sup> ESTEVEZ, E. *Qué se sabe de... Las mujeres en los orígenes del cristianismo.*, p. 115.

<sup>196</sup> Ibid., p. 114-124, ver bibliografia citada pela autora.

isso acolhe, vai em busca dos pecadores e excluídos, oferece-lhes a cura, a salvação, o perdão e a misericórdia;

- f) Na sua obra Lucas dá uma atenção especial às mulheres, sobretudo às pobres e viúvas, e no seu estilo literário faz questão de narrar em paralelo passagens masculinas e femininas;
- g) Ao relatar “o que Jesus fez e ensinou” (At 1,1), Lucas também quis acentuar a atuação de Deus que age no mundo, trazendo sinais de vida, visitando seu povo com obras benéficas em favor do seu povo;
- h) A obra de Lucas tem uma dimensão mais universalista; a mensagem da salvação trazida por Jesus, nascido do povo judeu e segundo as expectativas judaicas, se alarga e se estende a toda a humanidade.

### 3

## A teologia e a cristologia de Lucas

A teologia e a cristologia de um evangelista pode ser definida como o ato da fé em Cristo que este propõe. E esta definição pode ser reconstruída dos materiais que lhe são exclusivos ou em afirmações e expressões que o autor utiliza em proporção maior e mais qualificada que os outros evangelistas.

A análise de alguns textos e expressões que somente são encontradas no terceiro Evangelho nos ajuda a definir alguns traços da teologia e da cristologia lucana e que podem ser identificados em algumas das passagens que vamos indicar.

### 3.1

#### Nos materiais exclusivos de Lucas

Em primeiro lugar, será apresentada uma abordagem teológica e, de maneira, particular, cristológica de Lucas a partir de seus materiais exclusivos: os textos sobre a infância de Jesus, o discurso na sinagoga de Nazaré, algumas parábolas, passagens exclusivas de Lucas, e nas narrações da paixão, morte e ressurreição.

#### 3.1.1

##### Os textos sobre a infância de Jesus

Lucas coloca no início do seu Evangelho a infância de Jesus, a exemplo de Mateus. No entanto, no primeiro Evangelho, a infância é narrada na perspectiva de José (Mt 1-2), enquanto que no terceiro Evangelho a mesma é narrada na perspectiva de Maria (Lc 1-2). Lucas relata as duas anunciações (a Zacarias e a Maria) e depois, colocando no intervalo os três cânticos, narra os dois nascimentos e as duas infâncias paralelas (de João Batista e de Jesus). A visita ao recém-nascido é feita pelos pastores, os pobres e excluídos, bem diferente de Mateus, que apresen-



ta os magos com seus presentes riquíssimos. Enquanto Mateus vê a descendência de Jesus desde Abraão (Mt 1,1), Lucas vai ao início da humanidade, desde Adão (Lc 3,38).

Nestes relatos, emergem os principais títulos que Lucas dará a Jesus no decorrer do seu Evangelho. Aparecem as mulheres que são protagonistas das ações de Deus, os pobres representados pelos pastores<sup>197</sup>, os piedosos (*hassidim*) – e em todos eles já se manifesta a admiração de quem se maravilha com os fatos salvíficos que estão acontecendo e a alegria começa a contagiar a todos –, José e Maria também são pobres e não possuem uma casa para se hospedar e nem um lugar para o menino nascer.

Somente Lucas indica que Maria “conservava cuidadosamente” (2,19) e “conservava a lembrança de todos estes fatos no seu coração” (2,51), empregando os verbos preposicionados συντηρέω e διατηρέω encontrados nesta forma somente na obra de Lucas<sup>198</sup>. A visita de Jesus ao Templo aos doze anos é também exclusiva de Lucas e neste episódio aparecem as primeiras palavras de Jesus “Por que me procuráveis? Não sabeis que devo estar na casa de meu Pai?” (2,49)<sup>199</sup>.

É também nos relatos da infância que já estão presentes outros temas caros a Lucas, como a misericórdia (1,50.54.58.72); a compaixão (1,78); a alegria (1,14.28.44.58; 2,10); o serviço (1,38.48.54; 2,29.37); a admiração, o espanto, o temor, o maravilhar-se diante das ações de Deus (1,21.63.65; 2,9.18); as visitas de Deus ao seu povo (1,43<sup>200</sup>.68.78); a atitude de glorificar e louvar a Deus diante dos fatos salvíficos (1,10.42.44.64; 2,13.20.28.38); a salvação (1,69.71.77; 2,11.30); a presença das mulheres – piedosas, frágeis ou viúvas, mas portadoras da salvação: Isabel (1,5), Maria (1,27) e Ana (2,36); o Espírito Santo (1,15.35.41.67; 2,25.26.27); o “hoje” (2,11); entre tantos outros temas apreciados por Lucas.

<sup>197</sup> Os pastores seguramente não eram os proprietários dos rebanhos, mas somente os que cuidavam. Sua fama não era muito boa, pois eram tidos como ladrões, de tal modo que, nos conflitos, não podiam servir como juízes e nem como testemunhas (cf. SPINETOLI, O. *Luca*, p. 103-114).

<sup>198</sup> FRIBERG, T.; FRIBERG, B.; *Analytical Greek New Testament*; NEWMAN JR., B. M. *A concise Greek-English dictionary of the New Testament*.

<sup>199</sup> Outra tradução: “Ocupar-me das coisas de meu Pai”. Estas primeiras palavras de Jesus têm relação com as últimas palavras de Jesus na cruz “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito” (23,46). Jesus assume desde já e diante de José a sua filiação divina (10,22; 22,29) (cf. BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*, p. 1792; PERONDI, I. et al., *Santo Livro*, p. 134-135).

<sup>200</sup> Na passagem da “visita” de Maria a Isabel (1,39-56) não comparece o verbo ἐπισκέπτομαι, empregado para as visitas de Deus ao seu povo, mas a ideia está presente.

Os pastores entendem a mensagem anunciada e se dão conta que se trata de uma manifestação de Deus: “Vamos já a Belém e vejamos o que aconteceu e o que o Senhor nos deu a conhecer” (2,15). Eles foram às pressas e o que eles viram não são as majestosas e mesmo terrificantes teofanias do Antigo Testamento, mas a simplicidade e ternura de Belém, um menino deitado numa manjedoura (2,16-17).

Assim, Lucas insere os acontecimentos salvíficos dentro da grande história humana. Por isso ele é, de fato, o evangelista do decreto de César Augusto (2,1), da viagem de Nazaré em direção ao sul para o recenseamento da família nazarena (2,3), e, no entanto, é também o evangelista do nascimento do menino enquanto a mãe está em viagem (2,6); é o evangelista da manjedoura – que aparece três vezes (2,7.12.16) e do menino envolto em faixas – duas vezes (2,7.12). Este é o meio para que os pastores possam identificá-lo: “Este será o sinal: encontrareis um menino envolto em faixas deitado numa manjedoura” (2,12). Os relatos da infância comoveram cada geração da história cristã, mas os primeiros a ficarem comovidos foram os próprios narradores e o próprio evangelista, porque surpreendentemente Deus se revelava num menino desarmado e frágil.

Mas é também nos relatos da infância que Lucas já nos apresenta uma interpretação da Lei. Zacarias e Isabel “eram justos diante de Deus e, de modo irrepreensível, seguiam todos os mandamentos e estatutos do Senhor” (1,6); João Batista, o menino que vai nascer, vai cumprir a Lei profetizada em Ml 3,22-24 (1,17). José, a quem Maria estava prometida em casamento (1,27), não cumpriu o rigor da Lei que previa apedrejar as mulheres nestes casos, mas guardou o silêncio dos justos. João Batista e Jesus também são circuncidados no oitavo dia, de acordo com a Lei (1,59; 2,21). Maria foi purificar-se no Templo “segundo a Lei de Moisés” (2,22) e Jesus é resgatado e os pais oferecem o sacrifício dos pobres, “como vem dito na Lei do Senhor” (2,24). Em Jerusalém havia um homem chamado Simeão “que era justo e piedoso” e veio ao Templo quando trouxeram Jesus “para cumprir as prescrições da Lei” (2,27). É no Templo também que encontramos Ana, uma profetisa, e que “servia a Deus dia e noite com jejuns e orações” (2,37). Os pais de Jesus “iam todos os anos a Jerusalém para a festa da Páscoa”

(2,41)<sup>201</sup>. Quando o menino “completou doze anos<sup>202</sup>, segundo o costume” (2,42) subiu para festa. Em vez de retornar com a caravana, ele ficou no Templo e seus pais “o encontraram sentado em meio aos doutores, ouvindo-os e interrogando-os” (2,46). Percebe-se que Lucas conhece a Lei judaica, mas os protagonistas a entendem de uma forma mais terna, sem o rigor farisaico que será condenado mais adiante pelo próprio Jesus.

### 3.1.2

#### O discurso inaugural na sinagoga de Nazaré

O início do ministério com o discurso inaugural de Jesus (Lc 4,14-30) se dá na sinagoga de Nazaré e não em Cafarnaum. Parece evidente que Lucas sabe que não seria melhor ambientar este episódio fora de onde foi criado, pois ele mesmo faz Jesus afirmar adiante: “Certamente me citareis o provérbio: ‘Médico cura-te a ti mesmo. Tudo o que ouvimos dizer que fizeste em Cafarnaum, faze-o também aqui em tua pátria’” (4,23). A mudança em relação ao esquema de Marcos é de natureza teológica<sup>203</sup>. Lucas está querendo dizer que, desde o início, o bom anúncio deve ser proposto primeiro a Israel que tem direito de prelação e, se Israel o rejeita, então o mesmo deve ser transferido aos gentios. Jesus de Nazaré se reporta a Elias e a Eliseu que socorreram viúvas fora de Israel. O mesmo esquema “missionário” se encontra também em Atos: “Era preciso que a vós primeiro fosse dirigida a palavra de Deus. Uma vez, porém, que a rejeitais e julgais a vós mesmos indignos da vida eterna, nós nos voltamos para os gentios” (At 13,46).

<sup>201</sup> A Lei previa que um judeu observante deveria ir três vezes ao ano a Jerusalém (cf. Dt 16,16): na Festa dos Ázimos (Páscoa), na Festa das Semanas (Pentecostes) e na festa de *Sukot* (das Tendras).

<sup>202</sup> Idade em que o menino fazia a celebração da *Bar Mitswah* (literalmente: “filho do preceito”) e a partir daí podia participar nas orações e estudos nas sinagogas. Embora a maior parte dos textos talmúdicos indique que seja aos treze anos. Bovon considera errônea a opinião daqueles que afirmam que Jesus tenha feito no Templo, nesta ocasião, o ritual (BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 1, p. 225 e bibliografia citada).

<sup>203</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 228.

### 3.1.3

#### As parábolas mais conhecidas

Algumas das parábolas mais conhecidas são encontradas somente no terceiro Evangelho. Lucas é o único evangelista que relata a parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37)<sup>204</sup>. São exclusivas dele também as parábolas do rico insensato (12,16-21); do administrador desonesto (16,1-13) e do homem rico e do pobre Lázaro (16,19-31), nas quais o tema é a riqueza. Diante dos fariseus e escribas que acusam Jesus de receber pecadores e comer com eles (15,1-3), Lucas narra as três parábolas da misericórdia (ou da alegria de recuperar o que estava perdido): a parábola da ovelha perdida (15,4-7)<sup>205</sup>; a parábola da moeda perdida (15,8-10); e a parábola do filho perdido (15,11-32). Somente em Lucas encontramos ainda a parábola do fariseu e do publicano (18,9-14) e do amigo que vai pedir-lhe o pão de noite (11,5-8), nas quais o tema é aquele da oração e do justo modo de rezar.

### 3.1.4

#### Outras passagens exclusivas de Lucas

Somente em Lucas o chamado de Pedro e dos primeiros discípulos é ambientado no contexto da pesca milagrosa (5,1-11) e só Lucas menciona as palavras de Pedro que diz: “Afasta-te de mim, Senhor, porque sou um homem pecador” (Lc 5,8, diferente de Mt 4,19 e Mc 1,17). Só no terceiro Evangelho está o episódio da mulher pecadora<sup>206</sup> de 7,36-38 (onde o evangelista inclui a parábola do grande perdão ao devedor de 500 denários) da qual Jesus diz “seus numerosos pecados lhe foram perdoados, porque ela demonstrou muito amou” (7,47). Somente em Lucas está o episódio no qual, na sua bondade e compaixão, Jesus restitui o filho único à mulher viúva de Naim (7,11-17), e só em Lucas encontramos a visita de Jesus à casa de Marta e de Maria (10,38-42) e à casa de Zaqueu (19,1-10).

<sup>204</sup> Lucas se interessa pelos samaritanos também na passagem do início da caminhada a Jerusalém, quando Jesus passa através da Samaria em 9,52ss, e no episódio dos dez leprosos em Lc 17,11-19, além disso nos Atos onde a Samaria é território de anúncio da Palavra e do testemunho (At 1,8; 8,4-25) (cf. LOCKMAN, P. T. O. *O interlucano*).

<sup>205</sup> Esta parábola é narrada também por Mateus, mas num contexto bem diferente (cf. Mt 18,12-14).

<sup>206</sup> Lucas não se atreve a dizer adultério ou prostituta, mas prefere falar de uma mulher da cidade que era pecadora (BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 1, p. 33).

### 3.1.5

#### As narrações da paixão, morte e ressurreição

No relato da paixão e morte de Jesus, também encontramos alguns detalhes exclusivos de Lucas, como: o suor que se tornou semelhante a espessas gotas de sangue que caíam por terra (22,44); o envio de Jesus a Herodes Antipas e a informação que se tornaram amigos, pois antes eram inimigos (23,6-12); o encontro de Jesus com as piedosas mulheres no caminho do Calvário e as palavras que lhe são dirigidas (23,27-31); o perdão de Jesus aos que o crucificaram (23,34); o diálogo entre Jesus e o bom ladrão (23,39-43); a oração de Jesus com o Salmo 30 (23,46).

Nas narrações pascais são exclusivas de Lucas: a aparição aos dois discípulos de Emaús (24,13-35), a aparição no cenáculo (24,36-49), e depois a Ascensão (24,50-51; At 1,9-11) e o Pentecostes (conforme foi prometida em Lc 24,49, e narrada em At 2,1-13).

### 3.1.6

#### Outras contribuições de Lucas

Não se pode, portanto, deixar de sublinhar que sem o evangelista Lucas, não teríamos as festas da Ascensão e de Pentecostes que assinalam o cume do ciclo litúrgico, e nem aquelas da Anunciação, da circuncisão, da apresentação no Templo, do nascimento de João Batista, etc. Nem teríamos os cânticos do *Gloria in excelsis Deo*, os três cânticos do *Benedictus*, *Magnificat*, *Nunc Dimittis*. Num plano mais devocional, sem Lucas-Atos não teríamos a oração da Ave-Maria, do *Angelus* e os mistérios gozosos e grande parte dos gloriosos.

Muitos traços do rosto de Jesus que temos nos olhos e no coração chegaram a nós por meio de Lucas, seja aquilo que se refere à infância, seja do ministério público de Jesus, seja da sua paixão, morte e os eventos pascais, de modo que a contribuição de Lucas é já e para sempre imprescindível.

## 3.2

### Nos títulos dados a Jesus

Uma análise dos títulos que Lucas confere a Jesus nos ajuda a entender melhor a obra e a cristologia lucana e também a concepção que o autor tinha de Jesus Cristo e seu projeto. Verificaremos os títulos mais usados, bem como as ocorrências e em comparação com os outros Evangelhos.

#### 3.2.1

##### O título de “Filho”

O primeiro título que Lucas dá a Jesus é o de Filho e é conferido pelo Anjo Gabriel ainda antes de Jesus nascer, na anunciação: “Ele será grande e será chamado Filho do Altíssimo” (1,32a) e o Anjo ainda acrescenta: “o Santo que nascer de ti será chamado Filho de Deus” (1,35). Além disso, é importante notar que já nas primeiras palavras de Jesus, no Evangelho de Lucas, ele mesmo assume esta condição em relação a Deus: “Não sabeis que devo ocupar-me das coisas do meu Pai?” (2,49). E esta condição de Filho também está presente nas últimas palavras de Jesus na cruz: “Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito” (23,46). Poderíamos ver nestas duas manifestações verbais de Jesus uma moldura que abre e fecha a missão de Jesus no terceiro Evangelho. E há ainda uma manifestação implícita nas últimas palavras de Jesus Ressuscitado: “Eis que eu enviarei sobre vós o que meu Pai prometeu” (24,49a).

O título de Filho é utilizado literalmente por Lucas treze vezes no Evangelho (1,31.35; 3,22.38; 4,3.9.41; 8,28; 9,35; 10,22[3]; 22,70)<sup>207</sup>, no entanto este uso não oculta a sua realidade humana, as suas intervenções e suas ações<sup>208</sup>.

<sup>207</sup> Em Lc 20,13 há ainda uma referência indireta a Jesus como o Filho na parábola dos vinhateiros homicidas, onde o dono da vinha envia o “filho amado”.

<sup>208</sup> SPINETOLI, O. *Luca.*, p. 32.

### 3.2.2

#### O Filho do Homem

Lucas reserva para Jesus também o título de Filho do Homem vinte e seis vezes no seu Evangelho<sup>209</sup>, enquanto que Mateus usou a expressão trinta e uma vezes e Marcos somente treze vezes.

Se o objetivo de Lucas era indicar a humanidade de Jesus com este título, poderíamos acrescentar ainda as quatro passagens onde Jesus é chamado de “Filho de Davi” (18,38.39; 20,11.44), embora sabemos que este título tenha toda outra conotação.

### 3.2.3

#### O *Kyrios* (“Senhor”)

O título de *Kyrios*<sup>210</sup> também é dado a Jesus por Lucas desde o início, antes do seu nascimento (1,43) e também no anúncio dos Anjos aos pastores: “Nasceu-vos hoje um Salvador, que é o Cristo-Senhor [*Kyrios*]” (2,11). “Ele é o *Kyrios* desde o início da sua existência humana”<sup>211</sup>. E na LXX *Kyrios* traduz habitualmente o Nome divino (YHWH), e Jesus é ‘santo, Filho de Deus’ (1,36)<sup>212</sup>. No decurso do Evangelho o nome ‘Senhor’ não é somente uma forma de cortesia, mas um título excelso<sup>213</sup>.

### 3.2.4

#### Jesus Profeta

O título de Profeta<sup>214</sup> é dado a Jesus em Lucas mais vezes do que nos outros Evangelhos. Por três vezes ele utiliza textos de Marcos: 4,16-24 (Mc 6,1-6); 9,8 (Mc 6,15); 9,19 (Mc 8,28) e uma vez utiliza um texto da Fonte Q (13,33-34). Além disso, Lucas dá a Jesus o título de Profeta em textos que lhe são próprios

<sup>209</sup> Cf. Lc 5,24; 6,5.22; 7,34; 9,22.26.44.56.58; 11,30; 12,8.10.40; 17,22.24.26.30; 18,8.31; 19,10; 21,27.36; 22,22.48.69; 24,7.

<sup>210</sup> Analisaremos melhor este termo no item 4.3.3.2.

<sup>211</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 26.

<sup>212</sup> LÀCONI, M. *Luca.*, p. 568.

<sup>213</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 26-27.

<sup>214</sup> Analisaremos melhor este termo no item 4.3.6.3.

(7,16.39; 24,19)<sup>215</sup>. E ainda por mais três vezes em Atos (3,22.23; 7,37). Portanto, Lucas dá a Jesus o título de Profeta bem mais do que Mateus que o chama assim quatro vezes (Mt 16,14; 13,57; 21,11.46) e Marcos três vezes (Mc 6,4.15; 8,28). Neste aspecto Lucas se aproxima mais de João que também atribui a Jesus seis vezes o título de Profeta (Jo 4,19.44; 6,14; 7,40.52; 9,17).

Em Lucas é o próprio Jesus que se atribui este título: “Não convém que um profeta pereça fora de Jerusalém” (13,33) e assim vincula o que lhe vai acontecer em Jerusalém<sup>216</sup>. Os soldados por ocasião dos sarcasmos também o ridicularizam assim: “Faz uma profecia: quem é que te bateu?” (22,64). Na passagem dos discípulos de Emaús, Cléofas se refere a Jesus como aquele que “foi profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e diante de todo o povo” (24,19).

### 3.2.5 O Cristo

Jesus recebe doze vezes o título de Cristo no Evangelho de Lucas (2,11.26; 3,15; 4,41; 9,20; 20,41; 22,67; 23,2.35.39; 24,26.46) e mais vinte e cinco vezes nos Atos dos Apóstolos. Enquanto Mateus confere dezessete vezes; Marcos somente sete vezes e João dezenove vezes. Já no início o Anjo anunciou: “Nasceu-vos hoje um Salvador que é o Cristo Senhor” [χριστὸς κύριος] (2,11). Ele é o Cristo do Senhor [τὸν χριστὸν κυρίου] (2,26; At 4,26) e o Cristo de Deus [τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ] (9,20; 23,35).

O termo provém do hebraico מָשִׁיחַ ou מְשִׁיחַ, o “Ungido”, e que a LXX traduziu por χριστὸς. Sua origem está na raiz hebraica מָשַׁח e tem o mesmo significado do verbo grego χρίω ou do infinitivo χρίειν, isto é, “ungir” no sentido de escolher e consagrar<sup>217</sup>, embora fosse aplicado aos reis e ao sumo sacerdote, no judaísmo tardio era usado para designar a expectativa do Messias que deveria vir.

<sup>215</sup> BONNEAU, G. *Profetismo e instituição no cristianismo primitivo.*, p. 120.

<sup>216</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 1, p. 358.

<sup>217</sup> BUZZETTI, C. *Dizionario base del Nuovo Testamento greco-italiano.*, p. 177. FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 1, p. 332; LOUW, J. P.; NIDA, E. A. *Louw-Nida Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains.*; DANKER, F. W. *Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature.*



Ainda que este não seja o título mais atribuído a Jesus, é o mais importante<sup>218</sup>. O mesmo está presente na profissão de fé de Pedro, quando Jesus pergunta: “E vós quem dizeis que eu sou?”. Pedro então respondeu: “O Cristo de Deus!” (9,20)<sup>219</sup>, mesmo que Jesus tenha proibido severamente que isso fosse anunciado (9,21). No entanto, no caminho de Emaús é assim que ele se identifica (24,26). E é o próprio Lucas que nos Atos identifica os seguidores de Jesus como “cristãos” (At 11,26; 26,28). E já no início o título funciona algumas vezes como sobrenome de Jesus<sup>220</sup>.

### 3.2.6

#### O Salvador

Salvador é o título cristológico que é dado a Jesus pelos anjos que anunciam aos pastores: “Nasceu-vos hoje nasceu um Salvador” (2,11). Os cristãos das origens tiveram muita relutância para dar este título a Jesus porque era o título que era dado, por exemplo, ao deus da saúde e da medicina, o deus Asclépio ou Esculápio<sup>221</sup>. Mas no mundo greco-romano com muita frequência o título era dado também a filósofos, médicos, estadistas, reis, imperadores<sup>222</sup>.

Em Marcos e em Mateus o título de Salvador não aparece nunca<sup>223</sup>; em João só uma vez (4,42), enquanto que na obra de Lucas aparece quatro vezes. Duas ocorrências no Evangelho: “Meu espírito exulta em Deus em meu Salvador” (1,47); “Nasceu-vos hoje nasceu um Salvador, que é o Cristo Senhor” (2,11); e também duas vezes nos Atos: “Deus o exaltou com a sua direita, fazendo-o chefe e Salvador, a fim de conceder a Israel o arrependimento e a remissão dos pecados” (At 5,31); “Da descendência de Davi Deus fez surgir a Israel um Salvador” (At 13,23). Neste caso faz referências às promessas salvíficas do Antigo Testamento.

<sup>218</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 331.

<sup>219</sup> Pedro dará também este título a Jesus ressuscitado no discurso de Pentecostes (At 2,31).

<sup>220</sup> Em várias passagens de Atos Jesus + Cristo é o nome (ὁνομα) com o qual é identificado: At 2,38; 3,6; 4,10; 8,12; etc.

<sup>221</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 1, p. 507.

<sup>222</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, p. 343.

<sup>223</sup> Ainda que Mateus lhe atribua o nome de “Jesus”, cuja etimologia significa “Deus salva”, em 1,21, o nome dado, no anúncio do Anjo a José, é explicado ao definir também a sua missão: “tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados”.

Segundo Fitzmyer, “Salvador” converteu-se em um dos títulos mais comuns de Jesus durante os primeiros séculos do cristianismo<sup>224</sup>.

### 3.3

#### Nos temas salvíficos lucanos

Partimos para um estudo da teologia e a cristologia de Lucas assim como demonstradas nos temas salvíficos lucanos, expressos em algumas características que aparecem no seu relato: a mensagem da salvação, a alegria e a festa, o “hoje da salvação”

#### 3.3.1

##### A mensagem da Salvação

Lucas é o “teólogo da salvação”<sup>225</sup> e isso transparece como o evangelista apresenta Jesus como o Salvador, bem como toda a obra e a mensagem de Jesus se constitui num projeto de salvação que acontece na história: “a história da salvação é muito mais de uma história profana que vem simplesmente ‘interpretada’”<sup>226</sup>. Assim Lucas trata de “conceber a história da salvação como uma magnitude que entra na história e a configura desde dentro”<sup>227</sup>. Por meio de Jesus Cristo, Deus “invade” a história humana assumindo a nossa condição para salvá-la. Isso não significa o fim da história, mas o início de um novo período e que dependerá também da resposta humana em aceitá-la.

O irromper da salvação pode ser constatado na obra de Lucas pela predileção no uso do verbo σώζω (salvar), do termo σωτήρ (Salvador) tanto para Deus como para Jesus (exemplo: 1,27; 2,11), ausente nos sinóticos e só uma vez em João, bem como o emprego de σωτηρία ou σωτήριο (salvação)<sup>228</sup>. Estes termos são praticamente exclusivos do terceiro Evangelho, como será demonstrado a seguir.

<sup>224</sup> Ibid., p. 344.

<sup>225</sup> MARCONCINI, B. *Os Evangelhos sinóticos.*, p. 160.

<sup>226</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 6.

<sup>227</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 299.

<sup>228</sup> LÀCONI, M. *Luca.*, p. 565-566.

### 3.3.1.1 A Salvação

Lucas é também o evangelista que mais fala da salvação. Além do título de Salvador dado a Jesus, com frequência maior que os outros evangelistas, Lucas usa também a terminologia da salvação: σωτήριον (em qualquer modo: “instrumento de salvação”); Mateus, Marcos e João nunca usam; Lucas usa duas vezes no Evangelho (2,30; 3,6) e em Atos uma vez (28,28); e σωτηρία (“salvação”); Mateus e Marcos nunca usam; João uma vez (4,22), Lucas utiliza em quatro ocasiões pontuais no seu Evangelho:

- a) No cântico de Zacarias: “Suscitou para uma salvação potente [...], salvação dos nossos inimigos [...], para dar ao seu povo o conhecimento da salvação” (1,69.71.77);
- b) No cântico de Simeão: “Podes deixar o teu servo ir em paz porque os meus olhos viram a tua salvação” (2,30);
- c) João Batista citando Isaías: “Todo homem verá a salvação de Deus” (3,6);
- d) Na visita à casa de Zaqueu: “Hoje a salvação entrou nesta casa” (19,9). Além disso, Lucas utiliza a expressão salvação também em Atos (4,12; 7,25; 13,26.47; 16,17; 27,34; 28,28), sendo que esta última como conclusão do livro: “Ficai, pois, cientes: aos gentios é enviada esta salvação de Deus. E eles a ouvirão” (At 28,28).

O projeto de salvação se dá na história, pois segundo o propósito de Lucas “não é anunciar a salvação à margem da situação da história, mas dar testemunho da história da salvação segundo a vontade de Deus através da história concreta”<sup>229</sup>.

### 3.3.1.2 Os destinatários da salvação

A salvação é um dom, uma graça que Jesus vem trazer preferencial aos últimos e aos marginalizados. Ela é para os pastores (2,10-11), para os pobres (4,18; 6,20; 7,22), para os pecadores, entre outros. O caminho da salvação é aberto a

<sup>229</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 1, p. 35.

todos, mas há uma busca, sobretudo de quem está afastado, perdido, excluído ou àqueles apegados aos bens terrenos.

E é por isto que em Lucas Jesus é o protagonista dos grandes perdões<sup>230</sup>: do perdão à mulher pecadora (7,48), a Zaqueu (19,9-10), ao ladrão (23,43) e também o perdão ao filho pródigo da parábola (15,11-32). Somente segundo Lucas, Jesus leva Pedro ao arrependimento e ao pranto cruzando o próprio olhar com o olhar de Jesus no palácio do sumo sacerdote: “E o Senhor, voltando-se, fixou o olhar em Pedro. Pedro então lembrou-se da palavra que o Senhor lhe dissera: ‘Antes que o galo cante hoje, tu me terás negado três vezes’” (22,61). Mais ainda, somente em Lucas, Jesus é o parabolista das três parábolas da misericórdia: as parábolas da ovelha perdida e reencontrada (15,4-7), da moeda perdida e encontrada (15,8-10), e do filho perdido e recuperado (15,11-32).

O arrependimento, a conversão, o retorno, a mudança radical de vida de quem estava perdido é expresso com a palavra *metanóia*<sup>231</sup>, que significa também uma mudança de mentalidade. Espera-se então um novo começo de vida, uma oportunidade nova que Jesus oferece gratuitamente.

### 3.3.2

#### A alegria e a festa

Justamente porque o Evangelho de Lucas é o Evangelho da misericórdia, do perdão e da salvação, é também o Evangelho da alegria. Os verbos χαίρω e ἀγαλλιάω e os nomes relativos, χαρά e ἀγαλλίασις recorrem em Mateus treze vezes, em Marcos três vezes e em Lucas ao invés ocorrem quarenta e nove vezes. Alguns exemplos: “Terás alegria e regozijo, e muitos se alegrarão com o seu nascimento” (1,14); “Eis que vos anuncio uma grande alegria, que será para todo o povo” (2,10); “Haverá mais alegria no céu por um só pecador que se arrepende...” (15,5 e 15,10); “Depois de tê-lo adorado voltaram a Jerusalém com grande alegria” (24,53), frase conclusiva de todo o Evangelho. Enfim, o eunuco etíope, bati-

<sup>230</sup> STUHLMEUELLER, C., *Evangelho de Lucas*, p. 10; GEORGE, A. *Leitura do Evangelho segundo Lucas*, p. 74-85.

<sup>231</sup> O termo μετάνοια aparece cinco vezes no Evangelho de Lucas (3,3.8; 5,32; 15,7; 24,47) e mais seis vezes nos Atos. O verbo μετανοέω, em suas diversas formas, aparece nove vezes no Evangelho (10,13; 11,32; 13,3.5; 15,7.10; 16,30; 17,3.4) além de cinco vezes nos Atos (FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 1, p. 400).

zado por Filipe, andou sobre a estrada poeirenta pela estrada de Gaza em direção à sua pátria, “cheio de alegria - χαίρων” (At 8,39)<sup>232</sup>.

E é o Evangelho da festa: “Façam festa comigo<sup>233</sup>, porque encontrei a minha ovelha que estava perdida” (15,6); “Façam festa comigo porque reencontrei a moeda que havia perdido” (15,9). Da mesma forma no retorno do filho: “O pai disse aos servos: ‘Ide depressa, trazei a melhor túnica e revesti-o com ela, ponde-lhe um anel no seu dedo e sandálias nos pés. Trazei o novilho cevado e matai-o; comemos e festejemos, pois este meu filho estava morto e tornou a viver; estava perdido e foi reencontrado! E começaram a festejar<sup>234</sup>’ (15,22-24); “Era preciso que festejássemos e nos alegrássemos, pois esse teu irmão estava morto e tornou a viver; estava perdido e foi reencontrado” (15,31-32).

### 3.3.3

#### O “hoje” da salvação

A salvação e a alegria que se consegue são ambientadas por Lucas no “hoje” e no agora. Também estes termos são frequentes em Lucas mais do que nos outros evangelhos.

O termo “σήμερον” (hoje) aparece oito vezes em Mateus e uma só vez em Marcos, nunca em João, porém aparece onze vezes no terceiro Evangelho e outras nove vezes em Atos, num total de vinte ocorrências lucanas.

Lucas utiliza ainda outro termo semelhante para indicar esta urgência do tempo da salvação: “νῦν” (agora)<sup>235</sup>. Este advérbio que só aparece quatro vezes em Mateus, três vezes em Marcos, em Lucas aparece quatorze vezes, às quais se devem acrescentar também as vinte e cinco presenças em Atos, e assim chega-se a um total de trinta e nove ocorrências lucanas.

<sup>232</sup> MARCONCINI, B. *Os Evangelhos sinóticos*, p. 162.

<sup>233</sup> Mais uma vez Lucas preposiciona um verbo: σὺν + χαίρω = συγχαίρω. Em 15,6.9 a maioria das Bíblias traduz por “Alegrai-vos” (Bíblia de Jerusalém., TEB, Almeida, etc.) Porém, Lucas quer dizer mais do que alegria, é alegrar-se junto, fazer festa juntos, congratular-se... Algumas Bíblias italianas preferiram “*Rallegratevi*” (CEI), o que dá uma ideia melhor. Fora de Lucas., o verbo assim preposicionado não é usado nos Evangelhos, somente Paulo o usa em 1Cor 12,26; 13,6; Fl 2,17.18).

<sup>234</sup> Neste caso o verbo empregado é εὐφραίνω, sinônimo de συγχαίρω e também preposicionado e nos Evangelhos somente presente em Lucas. Paulo e o autor do Apocalipse também o usam desta forma.

<sup>235</sup> A Bíblia de Jerusalém oscila entre a tradução por “agora” (2,29; 6,21.25; 11,39; 16,25; 19,42 e 22,36) ou por “doravante” (1,48; 5,10; 12,52 e 22,18).

Em Lucas o “hoje” em geral vem acompanhado do termo “salvação”<sup>236</sup>. O “hoje” e o “agora” são mais bem qualificados em Lucas, pois estão em circunstâncias importantes; estes termos são empregados para indicar o tempo em que somos espectadores de coisas que superam cada espera (5,26) e no qual nasceu para nós o Salvador (2,11), e onde os nossos olhos – como aqueles de Simeão – podem ver a salvação de Deus (2,29). É o “hoje” no qual a salvação encontra Zaqueu (19,5.9) e também o bom malfeitor (23,43)<sup>237</sup>.

### 3.3.4

#### O caminho a Jerusalém e aos confins do mundo

Todo o Evangelho de Lucas gravita para Jerusalém, mesmo quando os fatos narrados aconteçam fora da cidade sagrada. Isso pode ser constatado em diversos momentos.

#### 3.3.4.1

##### A seção da grande viagem em direção a Jerusalém

É consenso geral que o versículo 9,51 assinala, no Evangelho de Lucas, uma reviravolta porque indica o início da viagem de Jesus em direção a Jerusalém. A fórmula solene: “Quando se completaram os dias” com a qual Lucas faz assinalar o início de épocas novas na história da salvação (cf. a fórmula em 2,6 para o nascimento de Jesus e em At 2,1 para o nascimento da Igreja em Pentecostes). Lucas escreve em 9,51: “se completaram os dias de sua assunção, ele tomou resolutamente (literalmente: voltou o rosto) o caminho de Jerusalém”. Até agora Jesus se apresentou como o Messias de Israel, que anunciou o Reino “curou doentes, manifestando-se como o médico, o salvador, o rei, o filho de Deus. Agora empreende o caminho em direção a Jerusalém”<sup>238</sup>.

Jesus se dirige em direção a Jerusalém porque lá deve acontecer a sua “assunção” (9,51) e o seu “êxodo” (é sobre o seu “êxodo” que falam os três personagens da transfiguração em 9,31). O caminho “em direção a Jerusalém” é uma viagem vivida toda ela no pressentimento da morte: “... mas hoje e amanhã, devo

<sup>236</sup> GEORGE, A. *Leitura do Evangelho segundo Lucas.*, p. 83.

<sup>237</sup> MARCONCINI, B. *Os Evangelhos sinóticos.*, p. 161.

<sup>238</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 2, p. 40.

prosseguir o meu caminho, pois não convém que um profeta pereça fora de Jerusalém” (13,33).

A caminhada em direção a Jerusalém é narrada em Marcos com uns vinte versículos (Mc 10,32-52), e em Mateus com dois capítulos (Mt 19-20), enquanto que em Lucas a viagem merece dez capítulos (9,51-19,44). É a grande inserção lucana na trama narrativa de Marcos (as inserções menores são aquela da infância e aquela de 6,20-8,3 - que contêm o discurso “da planície”, em formato reduzido a respeito àquele “da montanha” de Mt 5-7), onde Lucas insere “material proveniente da Fonte Q e SLc”<sup>239</sup>.

Da viagem de Jesus não são relevantes para Lucas as etapas, mas só a destinação que é justamente Jerusalém<sup>240</sup>: “Atravessava cidades e povoados, ensinando e encaminhando-se para Jerusalém” (13,22); “Como ele se encaminhasse para Jerusalém, passava através da Samaria e da Galileia” (17,11); “Eis que subimos a Jerusalém e lá se cumprirá tudo o que foi escrito pelos profetas” (18,31); “Acrescentou uma parábola, porque estava perto de Jerusalém...” (19,11); “Caminhava à frente, subindo para Jerusalém” (19,28).

Nesta seção central e, portanto, inevitavelmente em todo o Evangelho lucano, Jesus é então o Messias que se move com passo decidido e determinado em direção à cidade que mata os profetas, como diz o oráculo de Jesus sobre Jerusalém: “Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados!” (13,34), e como diz o pranto de Jesus sobre ela, porque não sabe reconhecer o tempo em que Deus a visita (19,41, texto exclusivamente lucano).

Os anúncios da paixão (9,22.44), bem como o relato da transfiguração (9,28-36), já haviam indicado que este caminho levaria o Messias à agonia e ao martírio, destinado a ser o Messias que sofre (At 26,23)<sup>241</sup>.

<sup>239</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 2, p. 447. Cf. FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 178.

<sup>240</sup> Tanto que somente duas narrações nesta longa viagem têm seus lugares geográficos nominados, cuja cidade é Jericó (18,35; 19,1) (ERNST, J. *Op. cit.*, p. 449).

<sup>241</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 2, p. 40.

### 3.3.4.2

#### **Jerusalém: cidade dos eventos salvíficos**

A gravitação em direção a Jerusalém dos capítulos precedentes, nos capítulos finais se torna a ordem para não deixar a cidade. Os Doze não devem mover-se de Jerusalém seja em 24,49: “Eis que enviarei sobre vós o que meu Pai prometeu. Por isso, permanecei na cidade até serdes revestidos da força do Alto”), seja em At 1,4: “Ordenou-lhes que não se afastassem de Jerusalém, mas que esperassem a promessa do Pai...” Esta insistência de permanecer em Jerusalém não é quebrada nem na ambientação das aparições do Ressuscitado. Em Mc 16,7 e Mt 28,10 o Ressuscitado marca encontro com os discípulos na Galileia, mas não em Lucas, que muda a ordem de Jesus de ir ao encontro dele na Galileia<sup>242</sup> com o anúncio dos mensageiros: “Lembraí-vos de como vos falou, quando ainda estava na Galileia...” (24,6). A caminhada dos dois discípulos de Emaús, que não pertenciam aos Doze, os levava para fora de Jerusalém, mas o encontro com o Ressuscitado os faz voltar imediatamente a Jerusalém (24,33) e é lá que acontece a aparição aos Doze (24,36-49). Tudo isso porque Jerusalém é a cidade central na história salvífica, a cidade dos eventos pascaís e da revelação do senhorio do Ressuscitado.

A este ponto se encaixa a narração do segundo volume da obra lucana, que primeiro fala da espera em Jerusalém pelos Doze por quarenta-cinquenta dias da Ascensão e Pentecostes, e depois fala da irradiação do Evangelho de Jerusalém com movimento centrífugo em direção ao exterior (At 1,8), movimento inverso àquele centrípeto do primeiro volume (9,51–19,44). Lá tudo converge para Jerusalém, aqui é de Jerusalém que a mensagem parte em direção aos confins do mundo.

### 3.3.4.3

#### **Jerusalém nos Atos e a irradiação do Evangelho até os confins do mundo**

É consenso que o versículo At 1,8 preanuncia e antecipa todo o desenvolvimento do segundo volume lucano de Jerusalém aos confins do mundo (os quais representam Roma: chegando a Roma de fato se chegou ao mundo sobre o qual se

---

<sup>242</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, v. 2, p. 915.



estende o seu império): Jesus diz que receberão uma ‘força/energia’ (*dynamis*), a do Espírito Santo que descerá sobre os discípulos, para serem testemunhas em Jerusalém (cf. At 1,8), em toda a Judeia (cf. At 8–12), na Samaria (cf. At 8), e até os confins da terra (cf. as viagens de evangelização em Chipre, Ásia Menor, Macedônia e Acaia: At 13–14; 15–20; e cf. a chegada de Paulo a Roma em At 28).

Jerusalém em Atos é, portanto, a cidade onde os Doze amadurecem a sua compreensão da Páscoa, é a cidade da efusão sobre eles do Espírito Santo no dia de Pentecostes, e é a cidade de onde são enviados em missão (literalmente, “testemunho”) universal. Aquela Jerusalém é, então, a comunidade-mãe e a comunidade ideal (cf. a vida exemplar da comunidade em At 2,42-48; At 4,32-37, e At 5,12-16), nascida da Páscoa e do Pentecostes.

#### 3.3.4.4

#### Na obra lucana Jesus é o viajante e o Evangelho é “o Caminho”

Deste modo no terceiro Evangelho Jesus é o viajante que da Galileia vai em direção ao seu destino de morte, enquanto nos Atos o seu Evangelho é “o Caminho”<sup>243</sup>: “Saulo foi pedir-lhe cartas para as sinagogas de Damasco a fim de poder trazer para Jerusalém presos, os que lá encontrasse pertencendo ao Caminho, quer homens, quer mulheres” (At 9,2); “A escrava adivinha começou a seguir-nos, a Paulo e a nós, clamando: ‘Estes homens são servos do Deus Altíssimo, que vos anunciam o caminho da salvação’” (16,17); “Apolo foi instruído no caminho do Senhor...” (18,25-26); “Naquela ocasião, houve um tumulto bastante grave a respeito do Caminho” (19,23); “Persegui de morte este Caminho” (22,4). Ver também 24,14; 24,22, entre outras passagens.

#### 3.3.4.5

#### O universalismo e a missão universal

Todo este esquema geográfico-teológico sobre a qual é embasada a dúplice obra lucana desemboca em afirmações muito importantes indicando para o universalismo, a destinação universal da salvação (só em Lc 3,6 a citação de Is 40,5 compreende também as palavras finais: “e toda carne verá a salvação de Deus”), e

<sup>243</sup> BIGUZZI, G. *Piccolo ritratto di Luca., autore degli Atti.*

do testemunho ou missão universal. “Testemunhas” em At 1,8 são os Doze, mas de fato é Paulo que depois chega aos confins da terra, também em prisões, ele que recebe do Cristo o título de “testemunha” em At 22,15 e 26,16. Paulo está, pois, rodeado de uma coleção de colaboradores de cujos nomes At 20,4 nos dão uma lista obviamente não exaustiva: “Foram seus companheiros de viagem: Sópatro, filho de Pirro, de Beréia; Aristarco e Segundo, de Tessalônica; Gaio, de Doberes, e Timóteo; e ainda Tíquico e Trófimo, da Ásia”. Entre esses se poderia enfim citar um casal: Áquila e Prisca (ou Priscila) que hospedaram Paulo (18,2-3), com ele viajaram (18,18), e colaboraram com a sua atividade apostólica (18,26).

Na obra lucana, portanto, o Cristo e a sua mensagem não interessam somente a alguns pescadores da Galileia, mas ao âmbito no qual o Evangelho é a casa sua e o mundo inteiro. Não é por acaso que somente no livro dos Atos se encontram cento e dois etnotopônimos, isto é, nomes de povos ou de lugares<sup>244</sup>. Em Lc-At a Igreja se dispõe e se interessa por uma existência aberta a todas as latitudes<sup>245</sup>.

### 3.3.4.6

#### A *via crucis* no terceiro Evangelho

Para concluir, podemos ver um texto onde Lucas se diferencia dos outros evangelistas, e que pode servir como exortação final. É o texto que poderíamos chamar de “via crucis” (23,26-43). No Calvário, no relato paralelo de Mateus e de Marcos, entre as pessoas próximas a Jesus aparecem somente as mulheres, que

<sup>244</sup> Ibid. Os cento e seis povos ou lugares de Atos, em ordem alfabética, são: Acaia, Adramítio, Adriático, Aceldama, Alexandria/alexandrino, Anfípolis, Antioquia da Pisídia, Antioquia da Síria, Antipátride, Apolônia, Árabes, Areópago, Ásia/asiático, Assos, Atenas/ateniense, Atália, Azoto, Babilônia, Beréia, Bitúnia, Bons Portos, Caldeus, Canaã, Capadócia, Cáuda, Cencreia, Cesareia, Cilícia, Chipre, Cirene/cirineu, Cnido, Corinto/coríntios, Cos, Creta/cretenses, Damasco, Derbe, Éfeso, Egito/egípcios, elamitas, Etiópia/etíope, Fênix, Fenícia, Filipos, Foro de Ápio, Frígia, Galácia, Galileia/galileus, Gaza, Grécia/gregos, Harã, Icônio, Itália/italico, Jerusalém, Jope, Judeia/judeus, Lasaia, Líbia, Licaônia/licaônio, Lícia, Lida, Listra, Macedônia/macedônio, Madiã, Malta, Mar Vermelho, Medos, Mesopotâmia, Mileto, Mira de Lícia, Mísia, Mitilene, Monte dito das Oliveiras, Nazaré/nazareno, Neápolis, Pafos, Panfília, Partos, Pátara, Perge, Pisídia, Ponto, Ptolemaida, Putéoli, Quio, Régio, Rode, Roma/romano, Salamina, Salmão, Samaria, Samos, Samotrácia, Saron, Selêucida, Siquém, Sidônia, Sinai, Siracusa, Síria, Sirte, Tarso/tarsense, Tessalônica, Tiatira, Tiro, Três Tavernas, Trôade.

<sup>245</sup> É interessante ver a breve oração da Coleta da Missa da festa de São Lucas Evangelista, cuja Festa a Igreja celebra no dia 18 de outubro, e que recorda ao mesmo tempo a pregação e os escritos do evangelista Lucas: “Ó Deus que escolheste São Lucas para revelar em suas palavras e escritos o mistério do vosso amor para com os pobres, concedeis aos que se gloriam do vosso nome perseverar num só coração e numa só alma, e todos os povos do mundo ver a vossa salvação” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Missal Romano*, p. 683).

fora disso serão mencionadas somente depois da morte. Não é assim em Lucas, segundo o qual, junto com Jesus vai até o Calvário todo um cortejo de pessoas que serão tocadas pela morte de Jesus, ou mesmo convertidas.

Antes de tudo está Simão de Cirene. Para Mateus e Marcos, Simão é um homem que sofre um vexame (ἀγγαρεύω em Mt 27,58 e Mc 15,21: deste verbo de Mt e Mc deriva no nosso vocabulário usual o verbo “angariar”). Trata-se então de um novo homem que vem requisitado para um trabalho não devido, não voluntário e não remunerado. Lucas não usa aquele verbo e com isso exclui a ideia da coação. Segundo Lucas, ao invés, aquele Simão Cirineu “foi pré-escolhido” (o verbo é ἐπιλαμβάνομαι, “pegar/escolher”) para levar a cruz. De fato depois Simão carrega a cruz “atrás de Jesus – ὀπισθεν τοῦ Ἰησοῦ” (23,26).

Atrás de Jesus seguia também uma grande multidão do povo e de mulheres, as quais batiam no peito e faziam lamentações sobre ele (23,27). Lucas não diz qual era o sentimento interior da multidão, enquanto que das mulheres ele diz que batiam no peito e se lamentavam por causa de Jesus. São gestos e ritos ligados aos eventos funestos e à morte. Com as mulheres Jesus faz uma troca de palavras nas quais declara a sua inocência (o lenho verde que é difícil de queimar) e por outro lado a culpa de Jerusalém (o lenho seco que queima facilmente: de fato Jerusalém queimar-se-á no ano 70). Eram conduzidos ao calvário com Jesus, enfim, também os dois “malfeitores”<sup>246</sup>. Também este detalhe não está nos sinóticos, os quais mencionam os dois somente no momento dos trabalhos de crucificação (Mt 27,38; Mc 15,27). No Calvário a multidão que seguiu Jesus não se une aos insultadores (cf. Mt 27,39; Mc 15,29), mas primeiro fica atônita a olhar (23,35) e depois, tendo observado todos os acontecimentos daquela tarde (23,48b), retorna “batendo no peito” (23,48c), em sinal de participação e de condolência, senão de conversão. Também “todos os seus conhecidos”<sup>247</sup> (estaria Lucas pensando nos discípulos?) e as mulheres estavam lá e observavam (23,49).

Para Lucas, portanto, indo em direção ao Calvário, Jesus parece ser como que um guia de uma procissão de discípulos ou de possíveis discípulos. Cada um carrega a cruz no seguimento do Mestre, e cada um chora com a violência que ele

<sup>246</sup> Em Mateus e Marcos são dois ladrões (ληστές) (Mt 27,38.44; Mc 15,27), mas para Lucas são considerados “malfeitores” (κακοῦργοι). Lucas, desta forma, atenua sua condição social (CATENASSI, F. et al. *El malhechor arrepentido como ápice de la pasión.*).

<sup>247</sup> A Bíblia de Jerusalém traduz πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ por “todos os seus amigos”; a TEB “todos os seus familiares”.

sofreu. Também um dos malfeitores reconhece a sua inocência e, justamente na última hora, abre-se uma brecha para entrar no reino (23,40-43). Narrando todas estas coisas e enriquecendo com tanta variedade de situações e de razões, Lucas se dirige a todos e a cada um, porque todos são chamados ao seguimento.

Não é por acaso que somente Lucas em 9,11, por ocasião da multiplicação dos pães, diz que ao ver Jesus partir com os apóstolos, as multidões “foram atrás dele”<sup>248</sup>. E também não é por acaso que em 9,57 traz a generosa resposta do discípulo que diz a Jesus, tão logo ele se colocou a caminho de Jerusalém: “Eu te seguirei para onde quer que vás”. E também não é por acaso que Lucas é o único entre os evangelistas a mencionar duas vezes (9,23 e 14,27) a palavra de Jesus sobre a cruz do discípulo. Enquanto que Lucas uma vez escreve aquilo que se encontra em Mateus e em Marcos: “Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me” (Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 14,27), a outra vez o autor do terceiro Evangelho insere nas palavras de Jesus um dos seus fulgurantes acréscimos. Desta vez acrescenta a expressão “cada dia”, expressão temporal que recorre em Mateus e em Marcos uma só vez (“Cada dia eu estava convosco e ensinava no Templo” Mt 26,55; Mc 14,49) e nunca em João, enquanto a expressão é encontrada cinco vezes no Evangelho lucano e seis vezes nos Atos, num total de onze ocorrências lucanas. É assim que o Jesus de Lucas convida o discípulo a ser-lhe fiel “cada dia”, também quando o seguimento se torna difícil: “Se alguém quer vir após mim, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz *cada dia*, e siga-me!” (9,23).

### 3.4 Conclusões

O rosto de Cristo que Lucas apresenta para os seus leitores pode ser definido com alguns traços bem característicos e que, com isso, mostram algumas das diferenças significativas em relação a Marcos e Mateus. Ao mesmo tempo caracterizam o terceiro Evangelho. Eis os principais:

- a) O Cristo é a nova e definitiva manifestação de Deus que se realiza no ensinamento da simplicidade e da ternura porque Deus agora tomou a forma e o rosto de um menino frágil e desarmado;

---

<sup>248</sup> No relato paralelo de Mateus e Marcos, Jesus e os apóstolos foram de barco para a outra margem do Lago, para um lugar deserto. E as multidões ao saberem disso correram a pé e chegaram antes deles (Mt 14,13; Mc 6,33).

- b) É o Messias que traz a salvação e a alegria no “hoje”, sobretudo aos pobres, aos pecadores e aos marginalizados;
- c) É o Cristo da compaixão, da misericórdia e dos grandes perdões, tanto assim que Dante Alighieri pôde definir Lucas como “*scriba mansuetudinis Christi*” (escriba da docilidade de Cristo), justamente, pela ênfase voltada à misericórdia de Jesus para com pecadores e renegados<sup>249</sup>;
- d) É o Messias que, enquanto passa fazendo o bem e curando aqueles que estão submetidos ao poder do demônio (At 10,38), caminha com o rosto firme em direção à cruz e faz da Páscoa da redenção o centro do tempo, o “hoje” da salvação de uma parte e, de outra parte, o centro do espaço, transformando Jerusalém de cidade do Templo judaico em a cidade dos eventos salvíficos;
- e) É o Messias que é inseparável da Igreja, seu imprescindível complemento, Igreja que ele equipara com a *dynamis* do Espírito e que manda a testemunhar o Evangelho partindo de Jerusalém até os confins da terra (Lc 24,47; At 1,8);
- f) É o Messias que numa sociedade do bem estar e da opulência pede distância da riqueza iníqua para que seja partilhada. Deste modo, a proposta é que ninguém conheça a indigência e a necessidade, e que cada um saiba carregar a cruz de cada dia, porque cada um tem o seu lugar e o seu papel no cortejo que acompanha seguindo o salvador à cruz e à redenção;
- g) É o Messias que tem uma predileção por inserir as mulheres no plano salvífico; elas são protagonistas, são discípulas que seguem Jesus desde a Galileia até a cruz e são também as primeiras testemunhas da ressurreição. Muitas delas, que só estão presentes no terceiro Evangelho, provêm das categorias privilegiadas por Lucas: pobres, viúvas, pecadoras...

---

<sup>249</sup> KODELL, J. *Lucas.*, p. 73.

## 4 Análise Exegética

Neste capítulo será proposta uma tradução tão literal quanto possível da passagem de Lc 7,11-17, a partir dos critérios de correspondência formal<sup>250</sup>. O texto grego, assim como apresentado por Nestle-Aland<sup>251</sup> foi atualizado de acordo com a análise de crítica textual. Em seguida, será feita a crítica textual de Lc 7,11-17, objeto material da pesquisa. Por fim, serão oferecidos comentários exegéticos que ajudarão a ter uma compreensão global do texto para depois partir para a análise do verbo σπλαγχνίζομαι, buscando o seu significado e uso na perícope selecionada e no conjunto do Evangelho de Lucas.

### 4.1 Tradução literal de Lc 7,11-17

A tradução literal de Lc 7,11-17 é apresentada no Quadro 2, a seguir:

**Quadro 2 – Texto grego e tradução de Lc 7,11-17**

Texto Grego	Vers.	Tradução
Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς	11a	E aconteceu em seguida
ἐπορεύθη εἰς πόλιν	11b	foi para uma cidade
καλουμένην Ναὶν		chamada Naim
καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ	11c	e caminhavam com ele
οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ		os discípulos dele
καὶ ὄχλος πολὺς.		e multidão grande.
ὥς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ	12a	E quando, pois, aproximou-se da porta
τῆς πόλεως,		da cidade
καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο	12b	e eis que estava sendo levado
τεθνηκὼς μονογενῆς υἱὸς		para fora um morto, único filho
τῇ μητρὶ αὐτοῦ		da mãe dele
καὶ αὐτὴ ἦν χήρα,	12c	e ela era viúva
καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς	12d	e uma multidão suficiente da cidade
ἦν σὺν αὐτῇ.		estava com ela.
καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος		
ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ	13a	E vendo-a o Senhor

<sup>250</sup> GABEL, J. B; WHEELER, C. B. *A Bíblia como literatura.*, p. 218-219.

<sup>251</sup> NESTLE, E. et al. *Novum Testamentum Graece.*, p. 207-208.

καὶ εἶπεν αὐτῇ· μὴ κλαῖε. καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἕστησαν, καὶ εἶπεν· νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι. καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ. ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. καὶ ἐξηλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ.	13b  14a  14b  15a 15b 16a 16b 16c 16d 17a  17b	foi movido de compaixão por ela. E disse a ela: não chores! E aproximando-se tocou a padiola e os carregadores pararam. E disse: Jovem, eu te digo, levanta-te! E o morto sentou-se e começou a falar. E o entregou à mãe dele. Um temor se apossou de todos e glorificavam a Deus dizendo: um grande profeta foi levantado entre nós e Deus visitou o seu povo. E espalhou-se esta notícia por toda a Judeia com relação a ele e em toda a redondeza.
---	---	---

## 4.2

### Crítica textual

As variantes são apresentadas a partir do aparato crítico da 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* Nestle-Aland<sup>252</sup> e, quando necessário, as informações são complementadas por outras obras que serão indicadas. Os critérios para a avaliação das variantes e os tipos de alterações efetuadas pelos copistas foram identificadas a partir dos elementos apontados pela literatura especializada<sup>253</sup>.

Para o texto de Lc 7,11-17 o aparato crítico de Nestle-Aland apresenta ao todo 14 variantes, sendo que a maioria pode ser entendida como um ponto vulnerável, caracterizado quando a atestação da variante é bastante inferior à lição selecionada pelo autor, considerada, portanto, secundária.

<sup>252</sup> NESTLE, E. et al. *Novum Testamentum Graece*., p. 207-208.

<sup>253</sup> DUPONT-ROC, R.; MERCIER, P. *Los manuscritos de la Biblia y la crítica textual*., p. 16-26; EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*, p. 43-51; SCHNELLE, U. *Introdução à exegese do Novo Testamento*, p. 29-46; SILVA, C. M. D. *Metodologia de Exegese bíblica*., p. 53-65; WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento*., p. 39-83; BARRERA, J. T. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*., p. 485-499.

A versão *The Greek New Testament*<sup>254</sup> caracteriza-se por selecionar somente as variantes que de alguma maneira afetam o trabalho de tradução, naturalmente, apresentando um material menor que a versão de Nestle-Aland, porém, com uma massa de testemunhos aduzidos muito maior<sup>255</sup>. Estas notas são depois explicadas no texto preparado por Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament*. Para a perícope de Lc 7,11-17, esta versão apresenta somente duas notas de crítica textual, ambas no versículo 11. Os autores também elencam as variantes a partir do grau de certeza sobre suas decisões quanto à identificação do texto original. Neste caso, qualificaram ambas com a sigla C, ou seja, com um considerável grau de dúvida quanto à assunção da lição proposta como original ao invés das variantes do aparato<sup>256</sup>. De qualquer forma, considera-se em geral somente duas variantes textuais com forte potencial exegético, presentes nos versículos 11a e 13a. Ressalta-se que a análise do v. 13a será fundamental para a hipótese desta tese.

A perícope em questão está presente em grande parte dos manuscritos que trazem o conteúdo de Lucas, contudo, não é textualmente citada pelos lecionários e padres da Igreja, do que se depreende que não devia ser amplamente utilizada na Igreja primitiva. De maneira geral, pode-se dizer que a perícopa da reanimação do filho da viúva de Naim provavelmente está bastante corrompida no Codex Bezae Cantabrigiensis e nas famílias 1 e 13 de cursivos, sendo estes os manuscritos com maior número de variantes que não encontram suporte na documentação mais qualificada.

#### 4.2.1

##### As variantes textuais de Lc 7,11-17

A tabela a seguir relaciona todas as propostas de variantes apresentadas pelo aparato crítico da 28ª edição do Nestle-Aland:

---

<sup>254</sup> ALAND et al. *The Greek New Testament*.

<sup>255</sup> BARRERA, *Op. cit.*, p. 401.

<sup>256</sup> ALAND, K. et al. *Op. cit.*, p. 231.



Quadro 3 – As variantes textuais de Lc 7,11-17

Texto de Lucas	Vers.	Lições <sup>257</sup>
Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐξῆς	11a	ἐγένετο ἐν τῷ é substituído por <ul style="list-style-type: none"> <li>• τη em D e;</li> <li>• εγενετο τη em W;</li> <li>• εγενετο ειυ τη em <math>\aleph^*</math> C K 565. 892. 1424. <i>pm sy<sup>p,h</sup></i>.</li> </ul>
ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλοῦ μένην Ναὶν	11b	Ναὶν é substituído por: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Ναιμ <i>f</i><sup>1</sup> (579) <i>lat</i></li> <li>• Capharnaum e <i>l</i><sup>*</sup></li> </ul>
καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολὺς.	11c	Inserção de ικανοι em μαθηταὶ αὐτοῦ <sup>T</sup> καὶ ὄχλος por A C Θ Ψ <i>f</i> <sup>(1),13</sup> 33 <i>M b c q sy<sup>h</sup></i> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>txt</i> <math>\wp^{75}</math> <math>\aleph</math> B D L W <math>\Xi</math> 1241 <i>pc lat sy<sup>s,p</sup> co</i></li> </ul>
ὥς δὲ ἤγγισεν τῇ πόλει τῆς πόλεως,	12a	ὥς δὲ é substituído por εγενετο δε ως em D <i>it</i>
καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκὼς μονογενὴς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ	12b	a) τεθνηκὼς está ausente em A <i>pc c</i> b) A ordem de μονογενὴς υἱὸς aparece invertida em A C D Θ <i>f</i> <sup>1,13</sup> 33 <i>M lat sy<sup>h</sup></i> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>txt</i> <math>\wp^{75}</math> <math>\aleph</math> B L W <math>\Xi</math> Ψ 579 <i>pc c</i></li> </ul>
καὶ αὕτη ἦν χήρα,	12c	a) Na expressão καὶ αὕτη ἦν χήρα, o termo αὕτη é substituído por αὔτη em B <sup>2</sup> <i>f</i> <sup>1</sup> 892. 1241 <i>al</i> . Na versão anterior de Nestle-Aland, esta variante era admitida como texto original.
καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἰκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ.	12d	• <i>txt</i> L <sup>vid</sup> Θ Ψ <i>f</i> <sup>13</sup> <i>M</i> ( $\wp^{75}$ $\aleph$ A B <sup>*</sup> C W <i>sine acc.</i> ) b) A expressão καὶ αὕτη ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἰκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ é substituída por χήρα οὔσης καὶ πολὺς ὄχλος τῆς πόλεως συνῆ ληλύθει αὐτό em D (e)
καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγῆ χνίσθη ἐπ' αὐτῇ	13a	a) O termo κύριος é substituído por Ἰησοῦς em D W <i>f</i> <sup>1</sup> 700, 1241 <i>pc f vg<sup>mss</sup> sy<sup>s,p</sup> bo</i> b) A expressão ἐπ' αὐτῇ é substituída por ἐπ αὐτην em $\aleph$ K Γ Ψ <i>f</i> <sup>1,13</sup> 33. 565. 700. 892. 1241. 1424. 2542 <i>al</i> ' - Θ <i>pc ff</i> <sup>2</sup> 1
καὶ εἶπεν αὐτῇ· μὴ κλαῖε.	13b	

<sup>257</sup> As siglas do aparato crítico aqui utilizadas seguem a proposta de NESTLE, E. et al. (*Novum Testamentum Graece.*, p. 8\*-39\*). Um bom guia para a leitura é apresentado por WEGNER. (*Exegese do Novo Testamento.*, p. 80-83).

καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἕστησαν,	14a	
καὶ εἶπεν· νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι.	14b	Há uma inserção de νεανισκε em D a ff <sup>2</sup> entre os vocábulos νεανίσκε <sup>T</sup> , σοὶ
καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν,	15a	O termo ἀνεκάθισεν é substituído por ἐκάθισεν em B <i>pc</i> e.
καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.	15b	
ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας	16a	O termo πάντας é substituído por ἅπαντας em $\aleph$ A C L W Γ Θ Ξ Ψ 33. 579. 892. 1424. 2542 <i>al.</i> • <i>txt</i> $\mathfrak{P}^{75}$ B D <i>f</i> <sup>1,13</sup> $\mathfrak{M}$
καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες	16b	
ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν	16c	
καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ.	16d	Ao final do versículo, após αὐτοῦ, X <i>f</i> <sup>13</sup> <i>al</i> it sy <sup>h</sup> inserem εἰς ἀγαθὸν
καὶ ἐξηλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ	17a	
καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ.	17b	

#### 4.2.2

##### Análise das variantes

A seguir, são analisadas as diferentes propostas. Para facilitar a leitura tanto do leitor mais especializado quanto do menos familiarizado com a crítica textual, as variantes são apresentadas no Apêndice A a partir de uma tabela que apresenta a evidência externa. A seguir, apresenta-se a discussão sobre a evidência externa, considerando os dados da tabela e também informações sobre a evidência interna, quando pertinente.

#### 4.2.2.1

##### Versículo 11a

Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐξῆς ἐπορεύθη εἰς πόλιν

##### Variante

ἐγένετο ἐν τῷ é substituído por:

- a) τη em D e;

- b)  $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$  τη em W;
- c)  $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$   $\epsilon\nu$  τη em  $\aleph^*$  C K 565. 892. 1424. *pm sy*<sup>p.h.</sup>.

A expressão  $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$   $\epsilon\nu$  τῷ é substituída em algumas variantes. O Códice Bezae optou somente pelo artigo dativo feminino τῇ; o Códice Freirianus traz  $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$  τῇ; por sua vez, uma série de manuscritos apresentam a versão  $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$   $\epsilon\nu$  τῇ (Códices Sinaítico corrigido, Ephraemi e Cyprius; cursivos 565, 892 e 1424; Peshita, Heracleana e outros).

Todas as versões configuram formas sintáticas válidas. A primeira diferença é que tanto D quanto W apresentam uma alteração de estilo, uma vez que, em outras ocorrências, Lucas não assume o prefixo  $\epsilon\nu$  quando escreve τῷ  $\epsilon\zeta\eta\varsigma$  (Lc 9,37; At 21,1; 25,17; 27,18), essa forma com a preposição é utilizada somente neste versículo em todo o material lucano.

A segunda diferença está relacionada ao gênero do artigo definido dativo ocorrida na mudança para  $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$   $\epsilon\nu$  τῇ, a qual pode implicar diferenças importantes na interpretação do texto, inclusive, incidindo na tradução.

Metzer defende que a expressão  $\epsilon\nu$  τῇ  $\epsilon\zeta\eta\varsigma$  deveria levar o leitor a adicionar o substantivo feminino  $\eta\mu\epsilon\rho\alpha$  (dando o sentido de “no seguinte dia”), respeitando a concordância<sup>258</sup>. De fato, Lucas utiliza τῇ  $\epsilon\zeta\eta\varsigma$  associado a  $\eta\mu\epsilon\rho\alpha$  em 9,37 e em At 21,1; 25,17; 27,18 omite o substantivo, mas opta pelo artigo feminino, dando o sentido de “dia seguinte”. Entretanto, há dificuldades em assumir esta proposição, como já identificado, porque a associação da preposição  $\epsilon\nu$  somente é utilizada no versículo em questão, não podendo classificar a expressão do v. 11 como as ocorrências de Atos.

Por sua vez,  $\epsilon\nu$  τῷ  $\epsilon\zeta\eta\varsigma$  sugere a inserção mental de  $\chi\rho\omicron\nu\omega$  (“em seguida”). Ou seja, quando o artigo é masculino (τῷ), o sentido de  $\chi\rho\omicron\nu\omega$  (“em seguida”) é favorecido<sup>259</sup>.

A expressão  $\epsilon\nu$  τῇ  $\epsilon\zeta\eta\varsigma$  também não é recorrente no material lucano, senão τῇ  $\epsilon\zeta\eta\varsigma$  ou τῇ  $\epsilon\zeta\eta\varsigma$   $\eta\mu\epsilon\rho\alpha$ ; entretanto,  $\epsilon\nu$  é relacionado ao advérbio temporal  $\kappa\alpha\theta\epsilon\zeta\eta\varsigma$  em Lc 8,1 na forma  $\epsilon\nu$  τῷ  $\kappa\alpha\theta\epsilon\zeta\eta\varsigma$ , significando “em seguida”. No

<sup>258</sup> METZGER, B. M. *A textual commentary on the Greek New Testament.*, p. 142.

<sup>259</sup> Ibid.; BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament.*, p. 276.

todo, é mais provável que a expressão menos definida de tempo (“em seguida”) foi alterada para a mais definida (“no dia seguinte”) e não vice-versa<sup>260</sup>. De igual modo, a evidência externa em apoio a τῷ ἑξῆς é levemente melhor que aquela que apoia τῇ ἑξῆς, a qual é corroborada pelo estilo do autor, como será desenvolvido na análise da perícopa. Os críticos em geral, preferem a lição com a forma masculina<sup>261</sup>.

#### 4.2.2.2

#### Versículo 11b

καλουμένην Ναὶν

#### Variante

Ναὶν é substituído por:

- a) Ναιμ em *f*<sup>1</sup> (579) lat
- b) Capharnaum em e l\*

A Vulgata e uma parte da tradição paleolatina, acompanhadas pela família 1 e pelo minúsculo 579 (com variação) atestam o nome Ναιμ, alterando a letra final. Provavelmente trata-se de um erro não intencional do copista por assonância que passou para a tradição latina, uma vez que a sonoridade das duas formas são iguais. Como este nome aparece somente uma vez no Novo Testamento, não é possível identificar com certeza se trata-se de um erro ocasional ou frequente a partir da comparação com outras ocorrências, no entanto, a crítica externa é determinante para definir a lição Ναὶν, preservada pelo texto mais antigo.

A tradição latina ainda conserva no Codex Palatinus e em uma versão corrigida do Rhedigeranus a forma Capharnaum, tratando-se de uma correção geográfica para o texto ocidental.

<sup>260</sup> PLUMMER, A. *A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke.*, p. 198.

<sup>261</sup> VOGELS, H. J. *Novum Testamentum graece et latine.*, p. 206; MERK, A. *Novum Testamentum graece.*, p. 219; NESTLE et al. *Novum Testamentum Graece.*, p. 207-208; ALAND, K. et al., *The Greek New Testament.*, p. 231. ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. *A grammatical analysis of the Greek New Testament.*, p. 200.

## 4.2.2.3

## Versículo 11c

καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολὺς.

**Variante**

Inserção de ἱκανοὶ após μαθηταὶ αὐτοῦ: A C Θ Ψ<sup>f(1),13</sup> 33 ⚭ b c q sy<sup>h</sup>.  
*txt* ϣ<sup>75</sup> ⚭ B D L W Ξ 1241 *pc* lat sy<sup>s-p</sup> co

Vários manuscritos apresentam a inserção de ἱκανοὶ após μαθηταὶ αὐτοῦ: Alexandrino, Ephraemi, Coridethianus, Althous Laurensis, as famílias 1 e 13 de minúsculos, além do 33, o texto majoritário, alguns manuscritos latinos e a siríaca Heracleana.

Segundo Metzger, a lição que omite o termo foi preferida, porém com hesitação<sup>262</sup>. Vogels, um estudioso mais antigo, apoia o texto mais longo<sup>263</sup>, provavelmente por ser um termo frequentemente usado por Lucas (das trinta e nove ocorrências no Novo Testamento, vinte e sete são de Lucas-Atos). Entretanto, a evidência externa é bastante forte para a lição mais curta, tanto com relação à antiguidade quanto à diversidade do texto e a inserção do termo pode ter acontecido por acidente, diante da sonoridade semelhante do termo que sucede (καὶ ὄ), uma vez que a expressão οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοὶ não está presente em nenhum outro lugar do Novo Testamento.

## 4.2.2.4

## Versículo 12a

ὥς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως,

**Variante**

ὥς δὲ é substituído por ἐγένετο δὲ ὥς em D it

<sup>262</sup> METZGER, B. M. *A textual commentary on the Greek New Testament.*, p. 143.

<sup>263</sup> VOGELS, H. J. *Novum Testamentum graece et latine.*, p. 206.

A expressão ὡς δὲ é substituído por ἐγένετο δὲ ὡς no Codex Bezae Cantabrigiensis e na Vetus Latina, que reúne todos ou a maioria dos manuscritos latinos antigos. A expressão ὡς δὲ é bastante frequente em Lucas-Atos, enquanto que ἐγένετο δὲ ὡς aparece somente em At 5,7. O Bezae é um texto importante quando coincide com a tradição antiga, porém, exige um exame cauteloso ao apresentar formas divergentes. O suporte dado exclusivamente pelos textos latinos é fraco, optando-se por rejeitar a variante.

#### 4.2.2.5 Versículo 12b

καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκῶς μονογενῆς υἱὸς

##### **Variante**

τεθνηκῶς está ausente em A *pc c*

O Códice Alexandrino e o latino Colbertinus omitem o termo τεθνηκῶς, que significa “havia morrido”. Provavelmente, foi uma correção de estilo do copista, já que ἐξεκομίζετο significa “carregar”, mas é aplicado a um corpo levado para ser enterrado, ou seja, insere-se em um campo semântico de morte. A versão mais longa é necessariamente adotada diante da antiguidade e abrangência das testemunhas e reforça a tragicidade do fato.

##### **Variante**

A ordem de μονογενῆς υἱὸς aparece invertida em A C D Θ *f*<sup>1,13</sup> 33 *lat sy*<sup>h</sup>. *txt* *℘*<sup>75</sup> *Ⲑ* B L W *Ξ* *Ψ* 579 *pc c*.

Alguns códigos menos valorizados para o texto de Lucas apresentam a lição υἱὸς μονογενῆς, invertendo a ordem dos termos. O Alexandrino, de menor valor para os evangelhos, o Ephraemi, o Bezae, o Coridethianus, de texto bizantino, o texto majoritário, algumas famílias de minúsculos e o 33, além de algumas

versões. As duas formas são gramaticalmente válidas e não alteram o sentido da frase, entretanto, a versão invertida não é adotada diante das evidências externa e interna.

#### 4.2.2.6

##### Versículo 12c

τῇ μητρὶ αὐτοῦ καὶ αὐτῇ ἦν χήρα,

##### **Variantes**

O termo αὐτῇ é substituído por αὕτη em B<sup>2</sup> f<sup>1</sup> 892. 1241 *al. txt* L<sup>vid</sup> Θ Ψ f<sup>13</sup> (P<sup>75</sup> A B\* C W *sine acc.*)

Uma segunda revisão do Codex Vaticanus, seguida por alguns manuscritos menores trazem a lição αὕτη no lugar de αὐτῇ. Ambas são formas gramaticais derivadas de αὐτός. O termo αὐτῇ é um pronome intensivo nominativo feminino singular, que poderia ser traduzido literalmente no contexto do versículo 12c como “da mãe dele e *ela* era viúva”. Por sua vez, αὕτη é pronome demonstrativo nominativo feminino singular, originando a seguinte tradução “da mãe dele e *que* era viúva”.

A opção por uma ou outra versão não é fácil, tanto que a crítica de Merk assume a variante como o texto original<sup>264</sup>, assim como figura até a 26ª edição do Nestle-Aland. Assume-se aqui a lição αὐτός diante da evidência externa, atestada pelo papiro 75, pelo código Alexandrino. É notável que uma versão revisada do Vaticanus apresenta a variante, enquanto que a versão primária apresenta o termo tratado aqui como original, reforçando a adoção do pronome pessoal como a lição preferida.

<sup>264</sup> MERK, A. *Novum Testamentum graece.*, p. 219.

#### 4.2.2.7

##### Versículo 12cd

τῇ μητρὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν  
σὺν αὐτῇ.

##### **Variante**

A expressão καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν  
σὺν αὐτῇ é substituída por χήρα οὔσης καὶ πολὺς ὄχλος τῆς πόλεως  
συνεληλύθει αὐτό em D (e).

O texto disponível no Códex Bezae Cantabrigiensis é semelhante ao códi-  
ce latino Palatinus, que propõe a lição χήρα οὔσης καὶ πολὺς ὄχλος τῆς  
πόλεως συνεληλύθει αὐτό em substituição de καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ  
ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ. Esta segunda versão apresenta uma  
adequação de estilo que não é bem documentada. Retira ἱκανὸς, palavra muito  
familiar a Lucas e altera o pronome pessoal final do feminino para o masculino,  
tentando insistir no jovem morto, enquanto que a narrativa vai em direção à mu-  
lher que será olhada por Jesus. A variante poderia ser traduzida como “...sendo  
viúva e grande multidão da cidade vinha junto com ele”, enquanto que o texto  
original deve ser “... viúva e uma multidão suficiente da cidade estava com ela”.

#### 4.2.2.8

##### Versículo 13a

καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ

##### **Variante**

O termo κύριος é substituído por Ἰησοῦς em D W f<sup>1</sup> 700, 1241 pc f  
vg<sup>mss</sup> sy<sup>s,p</sup> bo.



Esta é a variante textual com maior significância exegética para esta perícope. O Bezae, Washingtonianus, além de alguns códices minúsculos (700, de texto cesareano e 1241, alexandrino) e de algumas versões (manuscritos da Vulgata, as siríacas Peshita e Heracleana e a copta Boáirica) inserem Ἰησοῦς ao invés de κύριος. É interessante que o narrador aqui não se refira a Jesus como “Senhor” e sim como “Jesus”, uma vez que o termo já havia sido usado no texto para referir-se a Jesus (2,11). A mesma variante, curiosamente, aparece no versículo 19, substituindo κύριον por Ἰησοῦν, desta vez melhor documentada.

No caso do v. 14, a crítica externa, ainda que abrangente, não é suficientemente forte para sustentar a variante, uma vez que os textos mais importantes e antigos que a apresentam, como o Codex Washingtonianus, contém uma série de correções feitas pelo escriba original, além de outros retoques datados do séc. V ou VI. Entretanto, o argumento mais forte é o do próprio estilo lucano, que usa amplamente o termo κύριος<sup>265</sup>.

### **Variante**

A expressão ἐπ’ αὐτῇ é substituída por ἐπ αὐτην em Ⲭ K Γ Ψ f<sup>1,13</sup> 33. 565. 700. 892. 1241. 1424. 2542 *al* e está ausente em Θ *pc* ff<sup>2</sup> 1.

Vários manuscritos apresentam a variante ἐπ αὐτην substituindo ἐπ’ αὐτῇ, tanto unciais (Sinaiticus, Tischendorfianus IV, Athous Laurensis e Cyprius) quanto cursivos (33, 892, 565, 700, 1424, 2542 e famílias 1 e 13). O termo em questão não está presente no Coridethianus e nas versões latinas Corbeiensis II e Rhedigeranus. Esta variante merece atenção diante da proposta deste estudo.

A análise da evidência externa é bastante forte contra a variante. O texto alexandrino mais antigo é o do Sinaítico, o qual apresenta uma série de correções e alterações parciais. Em sequência, está o texto do minúsculo 33, que é datado do século IX, mas deve ter sido copiado de um uncial muito mais antigo, também de tipo alexandrino, caracterizando uma fonte credível. Os outros maiúsculos todos

<sup>265</sup> Aparece neste formato e em outras flexões noventa e seis vezes em Lucas e cento e dez vezes em Atos dos Apóstolos.

apresentam um texto de tipo bizantino, ainda que alguns, como o Coridethianus e o Athous Laurensis tenham influência alexandrina, porém, são mais tardios. Os minúsculos e as versões latinas, em geral, apresentam um texto importante, porém, de qualidade inferior à documentação que vai contra a variante, segundo a classificação em categorias dos Aland e do sistema de categorização do Nestle-Aland, como demonstrado na tabela.

As edições críticas, das mais clássicas às mais modernas, na grande maioria rejeitam a variante, como é o caso de Griesbach<sup>266</sup>, Westcott e Hort<sup>267</sup>, Scholz<sup>268</sup>, Lachmann<sup>269</sup>, Merk<sup>270</sup> e até Vogels<sup>271</sup>, que caracteristicamente assimila lições advindas do texto bizantino, além da versão do *The Greek New Testament*<sup>272</sup>. Somente Tischendorf, provavelmente valorizando o Tischendorfianus IV e o Sinaítico, opta por manter ἐπ' αὐτήν<sup>273</sup>.

A evidência externa necessita ser analisada à luz da sintaxe grega. As duas expressões variam na declinação do pronome pessoal αὐτός associado à preposição ἐπί: ἐπ' αὐτῇ é classificada como feminino dativo, enquanto que ἐπ' αὐτήν está no acusativo feminino. Em outro momento no Evangelho, o autor utiliza a preposição ἐπί regendo o pronome αὐτός no acusativo: Καὶ ὡς ἤγγισεν ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτήν (traduzido pela Bíblia de Jerusalém como: “E, como estava perto da cidade, chorou sobre ela”).

Tanto no dativo quanto no acusativo, ἐπί pode relacionar-se a lugar, no sentido de “sobre”<sup>274</sup>. Contudo, não existe no grego uma distinção nítida entre os vários casos da preposição com relação a este sentido<sup>275</sup>, formando uma nuance muito tênue, o que dificulta a compreensão do significado que seria imposto por cada declinação. A diferença mais notável é que o acusativo tem um atributo mais direcional, especialmente depois de verbos que significam movimento e continuidade<sup>276</sup>.

<sup>266</sup> GRIESBACH, J. J. *Novum Testamentum graece.*, v. 1, p. 301.

<sup>267</sup> WESTCOTT, B. F.; HORT, F. J. A. *The Greek New Testament with dictionary.*, p. 189.

<sup>268</sup> SCHOLZ, J. M. A. *Novum Testamentum graece.*, p. 240.

<sup>269</sup> LACHMANN, K. *Novum Testamentum graece.*, p. 117.

<sup>270</sup> MERK, A. *Novum Testamentum graece.*, p. 219.

<sup>271</sup> VOGELS, H. J. *Novum Testamentum graece et latine.*, p. 206.

<sup>272</sup> ALAND, K. et al. *The Greek New Testament.*, p. 232.

<sup>273</sup> TISCHENDORF, C. *Novum Testamentum graece.*, v. 1, p. 497.

<sup>274</sup> BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament.*, p. 286-287.

<sup>275</sup> SWETNAM, J. *Gramática do grego do Novo Testamento.*, v. 1, p. 82.

<sup>276</sup> ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. *A grammatical analysis of the Greek New Testament.*, p. 42.

Diante deste impasse, é preciso avaliar a função exercida pelo verbo *σπλαγχνίζομαι* na oração. No v. 13a, aparece no formato *ἐσπλαγχνίσθη*, caracterizando o indicativo aoristo passivo na terceira pessoa do singular. Usualmente, os léxicos propõem a tradução no formato reflexivo, propondo “ter piedade”, sendo que alguns complementam “com ou por alguém”<sup>277</sup>. Porém, outros autores preferem uma estrutura na voz passiva, traduzindo a expressão por “ser movido de compaixão para”<sup>278</sup> ou “ser movido como que pelas entranhas, ser movido com compaixão, ter compaixão”<sup>279</sup>.

Resta, então, analisar o verbo *σπλαγχνίζομαι* usado conjuntamente em associação com a preposição *ἐπί*. Thayer, em extensa análise desta preposição, indica que o uso no dativo pode ser metafórico, sendo empregado para indicar uma base ou suporte para uma ação, efeito ou condição<sup>280</sup>. O autor assim classifica o uso de *σπλαγχνίζομαι* em Mt 14,14; Mc 6,34; Lc 7,13. Zerwick contribui para esta leitura, indicando que o emprego metafórico, em geral, denota as bases para reações emocionais ou outras<sup>281</sup>.

Dessa forma, defendemos que a melhor tradução para a expressão verbal *ἐσπλαγχνίσθη* apresentada no v. 13 em aoristo passivo deve ser feita na voz passiva, ou seja, “foi movido de compaixão”, sendo que Jesus é o agente da passiva, sofrendo a intervenção de algo ou alguém que motiva a ação de ser movido de compaixão. Este sentido de *σπλαγχνίζομαι*, somado à avaliação da evidência externa aqui apresentada, permite concluir que a variante *ἐπ’ αὐτήν* não deve ser adotada neste versículo.

#### 4.2.2.9

##### Versículo 14b

καὶ εἶπεν· νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι.

##### Variante

Há a inserção de *νεανίσκε* em D a ff<sup>2</sup> entre os vocábulos *νεανίσκε*<sup>T</sup>, σοὶ

<sup>277</sup> BAUER, W. *Op. cit.*, p. 762.

<sup>278</sup> FRIBERG, T.; FRIBERG, B. *Analytical Greek New Testament*.

<sup>279</sup> THAYER, J. *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*.

<sup>280</sup> Ibid.

<sup>281</sup> ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. *Op. cit.*, p. 42.

Tanto o Codex Bezae quanto o Corbeiensis e Vercellensis (estes dois últimos com grande parentesco) apresentam um erro de ditografia, ou seja, duplicação involuntária de palavras: o copista escreveu duas vezes *νεανίσκε*, originando *καὶ εἶπεν νεανίσκε νεανίσκε*.

#### 4.2.2.10 Versículo 15a

*καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν,*

#### **Variante**

O termo *ἀνεκάθισεν* é substituído por *ἐκάθισεν* em B *pc* e.

O Codex Vaticanus e o latino Palatinus apresentam o verbo *ἐκάθισεν* em lugar de *ἀνεκάθισεν*. Apesar da confiabilidade do texto alexandrino contido no Vaticanus, neste caso, esta lição não pode ser adotada.

Inicialmente, seria possível imaginar que a mudança foi uma correção do escriba, que adotou um verbo comum ao invés de uma forma pouco usual. Entretanto, *ἀνεκάθισεν* está presente no Novo Testamento somente neste versículo de Lucas e em At 9,40. Caso fosse uma adequação estilístico-linguística, seria de imaginar que o termo em Atos também seria corrigido, o que não é o caso.

As duas formas verbais podem ser traduzidas por “sentar”. Entretanto, enquanto que *καθίζω* é um verbo mais amplamente utilizado no Novo Testamento, sua forma preposicionada<sup>282</sup>, *ἀνακαθίζω*, é usada neste sentido intransitivo por escritores médicos<sup>283</sup>, os quais usualmente o empregam para referir-se a um doente que sentou-se na cama, indicando completa restauração<sup>284</sup>. De fato, a partícula *ἀν* indica que o verbo ligado a ela é dependente de alguma circunstância ou con-

<sup>282</sup> Adotar verbos preposicionados é tipicamente característico do estilo lucano, como já demonstrado no capítulo 2 desta tese.

<sup>283</sup> BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament* p. 55.

<sup>284</sup> PLUMMER, A. *A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke.*, p. 199.

dição, formando uma forma mais clássica de escrita<sup>285</sup>. Também as duas ocorrências do verbo preposicionado em Lucas estão relacionadas a casos de pessoas que tiveram a vida restaurada e se levantaram. O autor também adota a forma não preposicionada em Lc 4,20; 19,30; At 2,3; 18,11, indicando que conhecia a diferença entre os termos e escolhe um ou outro propositalmente.

Diante disto, pode-se dizer que a troca do termo neste versículo é feita por um erro auricular não intencional do copista, que deve ter ouvido o texto de forma ditada e inseriu o termo mais familiar sem atentar-se para a preposição acompanhando o verbo.

#### 4.2.2.11 Versículo 16a

ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας

##### **Variante**

O termo πάντας é substituído por ἕπαντας em Ⲭ A C L W Γ Θ Ξ Ψ 33. 579. 892. 1424. 2542 *al. txt* ⲡ<sup>75</sup> B D f<sup>1,13</sup> Ⲅ

Uma série de documentos indicam o uso de ἕπαντας substituindo πάντας: os maiúsculos Sinaiticus, Ephraemi, Alexandrino, Regius, Washingtonianus, Zacynthius, Coridethianus, Tischendorfianus IV e Laurensis; os minúsculos 33, 579, 892 e 2542. É uma decisão difícil de tomar. Usualmente, os comentaristas partem para a lição mais curta e a evidência externa parece ser decisiva, especialmente pela documentação suportada pelo Papiro 75 e pelo Codex Vaticanus, que é o manuscrito maiúsculo mais importante.

De fato, parece que o escriba tomou a decisão de adotar o termo ἕπαντας por ser mais clássico, sendo usado no grego ático para πᾶς depois de consoantes, mas no Novo Testamento essa distinção quase sempre não é mantida. O termo mais formal é somente usado por Mateus (24,39) e por Lucas (Lc 5,26; 9,15; At 27,33), sempre após consoante, mas no material lucano há vários empregos de

<sup>285</sup> BAUER, W. *Op. cit.*, p. 48.

παῖς depois de consoante (cf. Lc 6,10; 9,23; 12,41, etc.). O adjetivo ὅπαντας é razoavelmente mais forte que a lição menor, entretanto, a tradução de ambos quando usados sem artigo e substantivo pode ser “todos os homens”.

Diante da dúvida razoável levantada pela evidência externa, opta-se aqui pela lição menor, que parece ser corrigida posteriormente buscando uma adequação de estilo.

#### 4.2.2.12 Versículo 16d

καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ.

#### *Variante*

Ao final do versículo, após αὐτοῦ, X f<sup>13</sup> al it sy<sup>h</sup> inserem εἰς ἀγαθόν.

Há a inserção de εἰς ἀγαθόν (“para o bem”) ao final do versículo 16c no Codex Monacensis, na família 13 de minúsculos, na Vetus Latina e na Heracleana. Esta lição não é atestada por nenhum texto alexandrino e não está presente em nenhum dos principais manuscritos de Lucas, sendo provavelmente um acréscimo correcional posterior. Prefere-se aqui adotar a lição menor.

### 4.3 Exegese de Lc 7,11-17

A seguir será feita a análise a partir de cada palavra ou expressão da perícope, tanto sua função no interior da narração como o seu significado e, quando necessário, será apontada a relação com outros textos bíblicos ou passagem onde foi utilizada por Lucas ou outros autores bíblicos. Em alguns casos, quando a tradução é problemática, os textos serão devidamente discutidos e fundamentados. Quando conveniente, será feita também a análise linguística, sintática e/ou semântica.

### 4.3.1

#### Análise do v. 11

#### 4.3.1.1

#### καὶ ἐγένετο (“e aconteceu”, v. 11a)

A expressão é formada pela preposição καὶ + o verbo γινομαι em sua forma de indicativo aoristo médio: *e aconteceu*. Geralmente καὶ ἐγένετο é usada para indicar o início de uma ação ou de um fato importante que será narrado e que Lucas usa frequentemente para fazer conexão com a passagem narrada anteriormente<sup>286</sup>. καὶ ἐγένετο ou somente ἐγένετο é uma expressão muito empregada pela LXX e também nos textos do Novo Testamento. Harbarth observa que “ela antecipa a determinação de um verbo de conteúdo geral e cria espaço sintático para a determinação de tempo antes do verbo principal”<sup>287</sup>.

καὶ ἐγένετο como expressão composta, é empregada vinte e sete vezes por Lucas, das quais onze vezes indicando o início de uma ação importante, e é empregada pelo terceiro evangelista bem mais do que os sinóticos: Mateus sete vezes e só em Mt 8,26 não significa o início de um fato importante; Marcos também a utiliza apenas sete vezes e somente duas para indicar o início de um fato importante Mc 1,9 e 2,23. No entanto, o evangelista João e o apóstolo Paulo parecem não se preocupar em usar a expressão composta.

Nesta passagem, Lucas quer enfatizar que o fato que será narrado acontece numa sequência imediata ao anterior, que foi a cura do funcionário do centurião romano (7,1-10).

#### 4.3.1.2

#### ἐν τῷ ἑξῆς (“em seguida”, v. 11a)

A expressão ἐν τῷ ἑξῆς é formada pela preposição: *em* mais o artigo dativo, masculino, singular: *o* e o advérbio de indicação de tempo: *depois / em seguida*. Esta expressão composta, nesta forma, é usada por Lucas somente nesta

<sup>286</sup> BULTMANN, R. *The History of the Synoptic Tradition.*, p. 359.

<sup>287</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”, p. 18.

passagem. Neste caso adquire o valor de substantivo subentendido “χρόνος”, “em seguida”<sup>288</sup>.

No Novo Testamento o advérbio ἐξῆς é empregado somente por Lucas, que o usa mais uma vez no seu Evangelho: Ἐγένετο δὲ τῇ ἐξῆς ἡμέρᾳ: “Aconteceu no dia seguinte” (9,37), modificando o início do texto de Mc 9,14. Neste caso ἡμέρᾳ indica “o dia”. O termo ocorre mais três vezes nos Atos dos Apóstolos: τῇ δὲ ἐξῆς: “no dia seguinte” (subentendido) (21,1); τῇ ἐξῆς καθίσας: “o dia seguinte [sentados]” (25,17); ἡμῶν τῇ ἐξῆς ἐκβολήν: “eles no dia seguinte jogaram” (27,18).

Portanto, em 7,11 é preferível traduzir por “em seguida”<sup>289</sup> e não por “dia seguinte”<sup>290</sup> ou por “algum tempo depois”, como sugere Bovon<sup>291</sup>. Esta opção indica que a ação de Jesus foi imediata, determinada, sem perda de tempo. Assim a expressão torna-se dependente do fato narrado anteriormente (7,1-10), ou seja, é um episódio contínuo àquele da cura do servo do centurião romano.

#### 4.3.1.3 ἐπορεύθη (“foi”, v. 11a)

O verbo πορεύομαι está no indicativo aoristo passivo, significando *foi / caminhou / dirigiu-se / encaminhou-se*<sup>292</sup>. É um verbo que indica viagens, por isso está presente no início de perícopes que Lucas usa bem mais que os outros evangelistas (quase cem vezes em Lc e At, contra vinte e nove vezes em Mateus e três em Marcos), sobretudo quando modifica os textos com ἔρχομαι (e compostos) e ὑπάγειν provenientes de Marcos e da Fonte Q<sup>293</sup>.

<sup>288</sup> RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*; p. 178-179; HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”; p. 20; DANKER, F. W. *Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*.

<sup>289</sup> Traduzem assim: TEB. *Bíblia de Jerusalém*; FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 1; MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca*; ERNEST, J. *Il Vangelo secondo Luca*; SCHÜRMANN, H. *Il vangelo di Luca*, v. 1.

<sup>290</sup> A Bíblia Almeida Revista e Atualizada traduz por “dia subsequente” e a versão Corrigida e Fiel por “dia seguinte”, enquanto que a versão Revista e Corrigida traduz prefere “pouco depois”.

<sup>291</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 1, p. 509. O autor indica que o texto oscila entre o masculino (se pensa em χρόνω) e o feminino (se pensa em ἡμέρᾳ).

<sup>292</sup> DANKER, F. W. *Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*; FRIBERG, T.; FRIBERG, B. *Analytical Greek New Testament*.

<sup>293</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”; p. 21.



Não é mencionado explicitamente o sujeito da ação. E para sabermos o nome da pessoa devemos recorrer ao texto precedente (7,1.6) que nos informa que é Jesus quem continua se movimentando.

Nesta expressão o verbo é usado exclusivamente para Jesus. É dele a iniciativa de pôr-se a caminho. Não houve nenhuma informação de algum fato que motivasse esta tomada de posição, nem tampouco Jesus foi chamado ou aparece algum mensageiro solicitando a sua intervenção.

Nas outras dez vezes em que esta expressão verbal é usada nesta forma no Novo Testamento (Mt 12,1; 19,15; Lc 1,39; 4,42; 19,12; 22,39; Jo 8,1; At 8,27; 12,17; 2Tm 4,10) indica sempre a tomada de decisão de uma pessoa a fim de dirigir-se a um lugar determinado. Em Lucas, o Evangelho é movimento; Jesus é o Caminho (At 9,1; 18,25-26; 19,9.23; cf. Jo 14,6), mas é também o Caminhante, pois “a comunidade de Cristo é itinerante”<sup>294</sup>, assim sendo, julgamos que o termo foi bem empregado por Lucas.

Esta característica de mostrar Jesus à frente é própria de Lucas evidenciando que ele é o Mestre. Jesus está à frente dos discípulos que o seguem (5,11.28; 7,11; 8,1); das mulheres que o acompanham desde a Galileia (8,2; 23,27.49.55); das multidões (7,11; 9,11; 14,25; 23,27). É Jesus que caminha à frente, subindo para Jerusalém (19,28); Simão Cirineu toma a cruz e vai “atrás de Jesus” (23,26) e na hora da morte estão lá todos “os seus conhecidos” que o seguiram desde a Galileia (23,49).

#### 4.3.1.4

εἰς πόλιν καλουμένην Ναὶν (“para uma cidade chamada Naim”, v. 11b)

O local para onde Jesus se dirige é um povoado que na época não passava de uma aldeia, mas Lucas a chama de “cidade” como faz em outros casos ao mencionar pequenos lugares<sup>295</sup>. A cidade para onde Jesus se dirige chama-se *Naim*<sup>296</sup>. Há uma preocupação em definir bem a cidade e esta é outra característica de Lu-

<sup>294</sup> SPINETOLI, O. *Luca.*, p. 267.

<sup>295</sup> Cf. Lc 4,43; 7,37; 8,4; 9,5; 10,8-12, frente a Mc 6,11; 23,51 (SCHMID, J. *El Evangelio según San Lucas.*, p. 207).

<sup>296</sup> A Vulgata lê “Naim” (BOVON, F. *El Evangelio según Lucas.*, v. 1, p. 509).

cas<sup>297</sup>. É a única passagem na Bíblia em que esta cidade é mencionada. O seu significado é incerto. Sugere-se que provenha do hebraico *nā'im*: “a amena”<sup>298</sup>; segundo o *Dicionário Ilustrado do Novo Testamento*<sup>299</sup> é “aprazível”. A sua localização mais provável é que se situava a sudoeste da Galileia, distante quarenta quilômetros de Cafarnaum, e cerca de oito quilômetros de Nazaré, na parte norte da planície de Jezreel, não muito distante do Monte Tabor. Schürmann indica que a duração da caminhada desde Cafarnaum deve ter sido entre oito a nove horas<sup>300</sup>. É possível que seja a cidade que hoje existe com o nome de *Nein*<sup>301</sup> e onde há ruínas de uma antiga cidade maior. Conzelmann<sup>302</sup>, no entanto, observa que é impossível uma localização exata, o nome não se refere ao local do acontecimento e sim da sua repercussão. Porém, Fitzmyer<sup>303</sup> situa o vilarejo na Galileia discordando de Conzelmann que sugere uma localização na Judeia. Plummer observa que o lugar não é mencionado em nenhum outro momento na Escritura; e que uma vila com este nome se encontra em Josefo (*B. J. IV. 9. 4*), mas situada do outro lado do Jordão e não pode ser a mesma. Uma vila chamada *Nain* foi encontrada por Robinson cerca de duas milhas leste do Endor, na inclinação norte do Pequeno Hermon, que é onde Eusébio e Jerônimo a colocam<sup>304</sup>.

Mesmo que o rumo da caminhada, saindo de Cafarnaum e dirigindo-se a Naim, seja a direção sul, este ainda não é o longo caminho que Jesus irá empreender quando tomará “resolutamente o caminho de Jerusalém” (9,51). Esta será uma missão específica e da qual retornará novamente ao norte da Galileia.

<sup>297</sup> “Lucas está interessado em dar os nomes apropriados às localidades quando menciona cada *pólis*. Por exemplo, Cafarnaum não é apenas Cafarnaum, mas também ‘uma cidade da Galileia’ (Lc 4,31). Lucas enfatiza que os fariseus e doutores da lei vinham ‘de todas as aldeias da Galileia, da Judeia e de Jerusalém’ (Lc 5,17). A viúva não está simplesmente em Naim, mas em ‘uma cidade chamada Naim’ (Lc 7,11). Ainda, Betsaida não é apenas Betsaida, mas ‘uma cidade chamada Betsaida’ (Lc 9,10)” (BARRO, J. H. *De cidade... em cidade.*, p. 38).

<sup>298</sup> BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da BÍBLIA*. p. 1030.

<sup>299</sup> YOUNGBLOOD, R. F. *Dicionário ilustrado da BÍBLIA*. p. 1004.

<sup>300</sup> SCHÜRMANN, A. *Il vangelo di Luca.*, v. 1, p. 643. BORCHI, E. *La gioia del perdono.*, p. 203. PLUMMER, A. (*A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke.*, p. 198) fala da distância mais genericamente, indicando que deve estar distante cerca de uma jornada de Cafarnaum.

<sup>301</sup> PERONDI, I. *De Cafarnaum a Naim.*, p. 69.

<sup>302</sup> CONZELMANN, H. *El centro del tiempo.*, p. 75.

<sup>303</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 2, p. 646.

<sup>304</sup> PLUMMER, A. *A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke.*, p. 198; SCHÜRMANN, H. *Il vangelo di Luca.*, v. 1, p. 643.

#### 4.3.1.5

**καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (“e caminhavam com ele os discípulos dele”, v. 11c)**

A expressão verbal συνεπορεύοντο é *hapax* no Novo Testamento. Lucas aprecia preposicionar verbos com συν e, neste caso, preposicionando πορεύομαι forma um anaforismo, típico de Lucas, e torna o grupo dos discípulos dependente do verbo utilizado para Jesus. Assim os discípulos *caminhavam com ele*.

Lucas nos diz que com ele (Jesus) é que iam também os discípulos. Jesus seguindo à frente indica que ele é o Mestre e os discípulos são seus seguidores. A decisão de ir até Naim é de Jesus e os discípulos são associados neste caminhar com ele. Não foi feito nenhum convite ou dada alguma informação para a viagem.

Os discípulos de Jesus já haviam sido mencionados em 5,30; 6,1.13.17.20 e estarão com ele em outras ocasiões importantes: 8,22; 9,14-18.40.43; 10,23; 11,1, etc. Eles formam o segundo círculo da caravana, logo atrás de Jesus. Sua função é serem as testemunhas das ações de Jesus, por isso, vemos com reservas a afirmação de Harbarth de que “em Lc 7,11-17 estes mesmos discípulos não têm absolutamente alguma importância”<sup>305</sup>.

#### 4.3.1.6

**καὶ ὄχλος πολὺς (“e multidão grande”, v. 11c)**

A multidão grande (ὄχλος πολὺς) que completa a comitiva não é bem definida. É possível que seja a mesma “multidão” a quem Jesus dirigiu a palavra em 7,9, pois os fatos acontecem em sequência. Parece que a este grupo tenham sido acrescentadas mais pessoas já quem recebeu o adjetivo πολὺς (“grande”). Também não é dito se a grande multidão foi convidada ou se decidiu acompanhar Jesus por iniciativa própria.

Este grupo já foi mencionado logo após a cura do leproso quando “numerosas multidões”<sup>306</sup> corriam para ouvi-lo e serem curadas de suas enfermidades (5,15); uma “grande multidão” de publicanos e outras pessoas estava à mesa com Jesus na casa de Levi (5,29) e também em 6,17 uma “grande multidão”, vinda de

<sup>305</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”, p. 26.

<sup>306</sup> Em Lc 5,15 a expressão está no plural: ὄχλοι πολλοί.

vários lugares estava na planície, pois havia ido até Jesus “para ouvi-lo” (6,18). A “grande multidão” passa a adquirir assim um caráter de discipulado e seguimento. Vamos encontrar esta “grande multidão” que estará à espera de Jesus quando ele irá descer do Monte da Transfiguração (9,37) e na entrada de Jerusalém forma a multidão dos discípulos<sup>307</sup> que louva alegremente a Deus com voz forte por todos os milagres que haviam visto (19,37).

Com isso completa-se o cortejo que se pôs a caminho e Lucas parece ter distinguido bem as três dimensões: é Jesus quem vai à frente; o grupo dos discípulos de Jesus vai com ele formando o segundo círculo; e o terceiro grupo é formado pela grande multidão. Esta comitiva caminha em silêncio. Não se diz uma palavra sequer do que tivessem conversado ao longo do caminho.

#### 4.3.2

##### Análise do v. 12

##### 4.3.2.1

##### ὥς δὲ ἤγγισεν (“e quando, pois, aproximou-se”, v. 12a)

A primeira parte da expressão é formada por duas conjunções, uma coordenativa e outra subordinativa. No Novo Testamento, somente Lucas utiliza este recurso incomum (Lc 5,4; At 5,4.24; 7,23; 9,23; 10,7.17.25, etc.) e que é possível traduzir por “e quando, pois”.

O verbo ἐγγιζω, aoristo, indicativo, ativo deve ser traduzido por “aproximou-se”<sup>308</sup>, como em 19,29.41. Embora o cortejo dos caminantes era formado por Jesus, os seus discípulos e a multidão, Lucas mais uma vez destaca somente para Jesus o momento da chegada à porta da cidade. Foi ele quem se aproximou, com certeza querendo indicar que era Jesus quem ia à frente do cortejo.

<sup>307</sup> Em Lc 19,37 a expressão é τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν, no entanto, parece evidente que é esta mesma grande multidão, não mais anônima, mas agora já qualificada como “de discípulos”.

<sup>308</sup> BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento.*, p. 262; LOUW, J. P.; NIDA, E. A. *Louw-Nida Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains.*; NEWMAN JR., B. M. *A concise Greek-English dictionary of the New Testament.*

Em Lucas este verbo, como observou Harbarth<sup>309</sup>, possui um valor teológico, pois indica o significado sacro-histórico do caminho do Senhor, como o tempo da salvação e da visitação de Deus.

#### 4.3.2.2

##### τῇ πύλῃ τῆς πόλεως (“da porta da cidade”, v.12a)

As cidades na época eram muradas e em geral possuíam uma ou mais portas, já que “as portas eram de máxima importância para a segurança das cidades”<sup>310</sup>. Era pela porta que se entrava e também que se saía de uma cidade.

No entanto, o que Lucas narra é que a porta tornou-se o local do encontro de Jesus com o cortejo fúnebre. Foi a porta que estabeleceu o limite entre a caravana da vida e a caravana da morte.

#### 4.3.2.3

##### καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκῶς (“e eis que estava sendo levado para ser fora um morto”, v. 12b)

A expressão καὶ ἰδοὺ como introdutória de uma frase é típica de Lucas e uma das quais Fitzmyer chama de “hebraísmos”<sup>311</sup>, normalmente sendo um correlativo da expressão hebraica **וְהִנֵּה**, proveniente da LXX, onde aparece cerca de quatrocentas vezes. No Novo Testamento ocorre setenta e cinco vezes (vinte e oito vezes em Mateus; vinte e seis vezes em Lucas, nenhuma vez em Marcos)<sup>312</sup>.

Assim καὶ ἰδοὺ tem o objetivo de conduzir a oração seguinte para uma oração subordinada com ὥς e que, segundo Harbarth às vezes é utilizada quando “os leitores ou ouvintes precisam se familiarizar (conhecer) pessoas importantes, que talvez não tenham sido citadas, mas que precisam de destaque no decorrer da narrativa”<sup>313</sup>. Em Lucas, às vezes, é usada para anunciar o ingresso em cena de um novo personagem: Simeão (1,25); um homem coberto de lepra (5,12); alguns homens carregando um paralítico (5,18); a mulher pecadora (7,37); Jairo (8,41), etc.

<sup>309</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”, p. 32.

<sup>310</sup> BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da BIBLIA*. p. 1202.

<sup>311</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 1, p. 203.

<sup>312</sup> ALETTI, J. N. *Il Gesù di Luca*, p. 115.

<sup>313</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”, p. 34.

Então, na perícopa de Lc 7,11-17, καὶ ἰδοὺ conduz para o jovem morto e sua mãe que ainda não haviam sido mencionados.

O verbo ἐκκομίζω está no indicativo, imperfeito, passivo, e na forma como é empregado aqui é *hapax* no Novo Testamento e tem o sentido de conduzir, levar para fora, transportar, levar para a sepultura<sup>314</sup>.

Por sua vez, τεθνηκώς provém do verbo θνήσκω, particípio, perfeito, ativo, nominativo, masculino, singular, usado desta forma “é quase um substantivo”<sup>315</sup>, aquele que está *morto*. Deve-se ressaltar o valor do particípio perfeito que “exprime o sentido de realização definitiva da ação”<sup>316</sup>. No Novo Testamento é usado somente aqui e em Jo 11,44 para Lázaro. Enquanto que para os demais casos de pessoas mortas usa-se νεκρῶς.

O encontro se deu no final da tarde, “pois os sepultamentos eram feitos no final do dia da morte”<sup>317</sup>. Os mortos eram enterrados fora dos muros das cidades: “Exceto pelos reis de Judá, não existem provas de que se enterrassem os mortos no interior das cidades”<sup>318</sup>.

#### 4.3.2.4

**μονογενὴς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ (“único filho da mãe dele”, v. 12b)**

A tradução literal seria “único filho à mãe dele”. J. Ernst observa que “a construção grega com o dativo ‘filho à mãe’ alude à sua dependência”<sup>319</sup>. E assim esta mãe havia perdido inclusive o seu meio de sustentar-se, tornando-se indefesa em todos os sentidos, pois este morto que estava sendo carregado era o seu filho único. Para ela o filho era também o único bem que ainda lhe restava e seria ele que deveria dar-lhe sustento e proteção. Com a morte do filho morria seu “patrimônio”, isto é, “o seu único meio de sustento que constituía também a sua única

<sup>314</sup> BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*, p. 620; BUZZETTI, C. *Dizionario base del Nuovo Testamento greco-italiano*, p. 49; RUSCONI, C. *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, p. 111; DANKER, F. W. *Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*; FRIBERG, T.; FRIBERG, B. *Analytical Greek New Testament*.

<sup>315</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 1, p. 511.

<sup>316</sup> BORGHI, E. *La gioia del perdono*, p. 203; BLASS, F. et al. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, p. 497-512.

<sup>317</sup> SCHÜRMAN, A. *Il vangelo di Luca*, p. 644; cf. SCHMID, J. *El Evangelio según San Lucas*, p. 207; BORGHI, E. *Op. cit.*, p. 203.

<sup>318</sup> VAUX, R. *Instituições de Israel*, p. 82.

<sup>319</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, p. 332.

família”<sup>320</sup>, mas morria também sua esperança, pois uma geração se encerrava aí. “No contexto de uma sociedade patriarcal, uma viúva ao perder seu único filho significava ficar sem qualquer auxílio masculino. Seu destino seria horrível”<sup>321</sup>.

Além da perda física, havia ainda a questão moral, pois “a falta de filhos era tida como desonra, até mesmo como castigo divino”<sup>322</sup>. Junto com a esterilidade, era colocada a morte do filho único, pois significava o fim de uma geração de um membro do povo de Deus. Os genitores, e mais ainda uma viúva, eram considerados privados da bênção de Deus prometida ao primeiro casal (Gn 1,28), eram vistos como “malditos”, pois “com a morte do unigênito se extinguiu uma família sem herdeiros e se empobrecia o povo de Deus”<sup>323</sup>.

No Antigo Testamento, os profetas comparavam as catástrofes nacionais de Israel ou o castigo de Deus justamente à mãe que perdia o seu único filho: “Filha do meu povo, veste-te de saco, revolve-te no pó, lamenta-te como por filho único, lamentação amarga, porque, de repente, chega sobre nós o devastador” (Jr 6,26); “Eu a colocarei como em luto pelo filho único, seu fim será como um dia de amargura” (Am 8,10b); “... e eles o lamentarão como se fosse a lamentação por um filho único; eles o chorarão como se chora sobre o primogênito” (Zc 12,10b).

O jovem era o filho único da mãe dele. Em mais dois episódios o evangelista destaca esta condição, modificando a fonte e diferenciando-se de Marcos e Mateus:

- a) Jairo, o chefe da sinagoga, vem pedir socorro a Jesus em favor da sua “filha única” (8,42);
- b) O homem que no meio da multidão intercede pedindo que Jesus dirija seu olhar para o seu filho, “porque é o único que tenho” (9,38).

Assim Lucas acrescenta este dado significativo aos textos de Mt 9,18 e 17,15 e Mc 5,23 e 9,17, fiel ao seu estilo, modifica e ambienta estes relatos de acordo com o objetivo da sua narração.

Neste ponto o relato de Lucas se aproxima novamente em muito a 1Rs 17,12, onde a mulher que o Profeta Elias foi visitar também era viúva e tinha somente um filho, o qual também acabou morrendo. E há também proximidade com 2Rs 4,8-37, cuja mulher só tinha um filho que morreu e foi reanimado pelo profe-

<sup>320</sup> CRADDOCK, F. B. *Luca.*, p. 127.

<sup>321</sup> KARRIS, R. J. *O Evangelho segundo Lucas.*, p. 258.

<sup>322</sup> JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus.*, p. 488.

<sup>323</sup> TERRINONI, U. *Cristo, “un grande profeta”, risuscita un giovane di Nain.*, p. 622.

ta Eliseu. Em ambos os casos, parece evidente que é o filho único, embora não esteja presente o termo *μονογενής*.

#### 4.3.2.5

##### *καὶ αὕτῃ ἦν χήρα* (“e ela era viúva”, 12c)

A única qualificação que Lucas faz da mulher é informar que ela era viúva. Não se menciona o nome ou qualquer outra informação do marido falecido, ou a qual tribo pertencia, muito menos como e porque ela ficou viúva. Pelo fato de já possuir um filho, ela já não podia mais ser amparada pela lei do levirato (Dt 25,5-10)<sup>324</sup>.

Em sua obra, Lucas dá muita atenção às viúvas<sup>325</sup>. Ele é o evangelista que mais cita as viúvas, portanto a atenção dedicada a esta viúva não é um fato isolado<sup>326</sup>. Várias passagens do seu Evangelho têm a presença de mulheres e algumas delas são viúvas:

- a) Ana é a profetisa que está no Templo por ocasião da apresentação de Jesus, após a virgindade vivera sete anos com o marido, depois ficou “viúva” e servia a Deus dia e noite com jejuns e orações (2,36-39);
- b) Logo após o discurso inaugural, diante do descrédito de alguns, Jesus recorre à figura da viúva de Sarepta a quem foi enviado o Profeta Elias (4,25-26);
- c) Na parábola, relatada somente por Lucas, é uma “viúva” que importuna o juiz iníquo clamando por justiça contra seu adversário (18,1-6);
- d) No Templo, Jesus vê os ricos fazendo ofertas no Tesouro, porém dedicou atenção à mulher “viúva” indigente que estava ofertando duas moedinhas e afirmou que ela deu mais que os ricos, porque deu tudo o que tinha (21,1-4);
- e) Na obra de Lucas encontramos ainda outras menções de “viúvas” em Lc 20,28.30; 20,47 e At 6,1; 9,39.41.

No episódio de Naim figuram como personagens: “órfão e viúva”, justamente as duas categorias sociais, sempre associadas, e que a Lei e os Profetas pro-

<sup>324</sup> VAUX, R. *Instituições de Israel*, p. 60-63. JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 489.

<sup>325</sup> OBIORAH, M. J. “Do not weep” (Luke 7: 13), p. 209.

<sup>326</sup> L’EPLATTENIER, C. *Leitura do Evangelho de Lucas*, p. 78.



curam defender e proteger (Ex 22,22; Dt 10,18; 14,28; 16,11.14; 24,17-21; 26,12-13; 27,19; Eclo 4,10; Is 1,17-23; Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7; Zc 7,10). Órfão e viúva, junto com o estrangeiro<sup>327</sup>, formam a tríade social que recebe atenção das normas jurídicas do Antigo Testamento e por isso também são as categorias sociais que mais recebem a atenção da parte de Deus<sup>328</sup>. YHWH é o “Pai dos órfãos e o protetor das viúvas” (Sl 68,6). O salmista pede a justiça de YHWH contra os ímpios que massacram o povo e “matam a viúva e o estrangeiro e assassinam os órfãos” (Sl 94,6). A Carta de Tiago recordará que religião pura diante de Deus Pai é aquela que “socorre os órfãos e as viúvas nas suas aflições” (Tg 1,27).

#### 4.3.2.6

**καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ (“e uma multidão suficiente da cidade estava com ela”, v. 12d)**

Lucas usa o qualificativo (adjetivo) ἱκανὸς para caracterizar esta multidão que acompanhava a mulher, diferente de ὄχλος πολὺς (7,11), usado para a grande multidão que acompanhou Jesus. ἱκανὸς é o mesmo adjetivo usado quando os discípulos disseram que possuíam “duas espadas” e Jesus respondeu ἱκανόν ἐστιν: “é suficiente!” (22,38).

Os tradutores e comentaristas em geral não se dão conta que Lucas qualificou diferente as duas multidões e traduzem ambas por “grande multidão”<sup>329</sup>. Outros autores preferem traduzir por uma “considerável” multidão<sup>330</sup>. Segundo Plummer o uso de ἱκανὸς para “mais do que suficiente, muito” é especialmente frequente em Lucas (7,27.32; 20,9; 22,38, 23,8-9; At 8,11; 9,23.43; 11,24.26, etc.). É um uso possivelmente coloquial, como ocorre em Aristóbulo (*Pax* 354)<sup>331</sup>.

<sup>327</sup> À primeira vista parece que a viúva e o filho morto seriam judeus, mas o texto não afirma isso explicitamente. Também estas categorias marginalizadas podiam ser consideradas “estrangeiras” dentro da própria pátria, dado o abandono a que eram relegadas pelas autoridades de Jerusalém.

<sup>328</sup> FRIZZO, A. C. *Uma tríade social que qualifica o ato de conhecer a Deus.*, p. 15-42. O artigo é um resumo da sua tese doutoral, na qual aborda com mais profundidade o tema.

<sup>329</sup> GRASSO, S. *Luca.*, p. 212; SPINETOLI, O. *Luca.*, p. 266; ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 332. SCHÜRMANN, A. (*Il vangelo di Luca.*, p. 644), além de afirmar que com o uso deste adjetivo Lucas não quer “com fineza” fazer entender que o cortejo da vida era mais numeroso do que aquele da morte.

<sup>330</sup> MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 288; ERNST, J. *Op. cit.*, p. 330; BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 1, p. 502.

<sup>331</sup> PLUMMER, A. *A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke.*, p. 139.

A mãe viúva tem a solidariedade da comunidade. “O cortejo fúnebre no Oriente, ainda hoje, se constitui de um grupo de pessoas que carregam alguns símbolos de vida, em silêncio, acompanhando o defunto, que é colocado numa padiola, coberto por um lençol ou pano”<sup>332</sup>. Poderíamos dizer que toda a cidade estava com ela. Era natural a participação das pessoas nos sepultamentos, pois “esta era uma prática considerada no judaísmo como um dever de caridade, em um grau tal, que por este motivo deveria ser interrompido até o estudo da Lei”<sup>333</sup>.

R. de Vaux menciona que por ocasião dos funerais haviam ritos, modos de vestir-se e fazer penitência e também faziam-se muitas lamentações<sup>334</sup>, com gritos agudos e repetidos que Miquéias compara aos do chacal e da avestruz (Mq 1,8). Na morte do filho único este lamento era ainda maior (Jr 6,26; Am 8,10; Zc 12,10). Parece também que estes lamentos eram feitos por grupos alternados de homens e mulheres (cf. Zc 12,11-14).

### 4.3.3 Análise do v. 13

#### 4.3.3.1 καὶ ἰδὼν (“e vendo-a”, v. 13a)

O verbo que expressa a primeira ação de Jesus é ὀράω, empregado no particípio, aoristo, ativo, nominativo, masculino, singular. Mais uma vez Lucas destaca a ação unicamente para Jesus. Foi ele que viu a mulher viúva e não o cortejo que estava com ela. O olhar de Jesus recaiu sobre uma única pessoa. Foi sobre a mãe viúva. Mais do que sobre aquela multidão suficiente da cidade. Era a mãe viúva que precisava da ajuda, da atenção e do conforto. Com certeza, mais que os sinais exteriores (vestes e gestos de luto que a mulher deveria estar usando para a ocasião), Jesus “viu” o lado sentimental de dor e sofrimento que pesava sobre a mulher.

Neste caso o verbo “ver” não tem a mesma dinâmica da visão ampla do verbo περιβλέπομαι: “olhar tudo ao redor”, seis vezes presente no Evangelho de

<sup>332</sup> MAZZAROLO, I. *Lucas., a Antropologia da Salvação.*, p. 118.

<sup>333</sup> SCHMID, J. *El Evangelio según San Lucas.*, p. 207.

<sup>334</sup> VAUX, R. *Instituições de Israel.*, p. 84-85.

Marcos<sup>335</sup> e que Lucas usa somente uma única vez, emprestado de Marcos (Lc 6,10). Foi, antes, um olhar focado num único alvo; foi um “ver” como passivo divino semelhante ao ver de YHWH quando viu a situação e o clamor do povo oprimido no Egito (Ex 2,25; 3,7) ou o “ver” de Jesus em Jo 1,48, etc.

Este “ver” de Jesus, prepara e determina a ação seguinte, ou, dito em outras palavras, torna-se um pré-requisito para o agir de Jesus. Em todas as seis vezes que o verbo σπλαγχνίζομαι é empregado nos Evangelhos no aoristo passivo, é sempre precedido do verbo ὁράω (Mt 9,36; 14,14; Mc 6,34; Lc 7,13; 10,33; 15,20). Bovon observa, com razão, que “o particípio aoristo ἰδὼν tem que marcar aqui uma anterioridade ao verbo principal σπλαγχνίζομαι. O vínculo visãopiedade é frequente nos sinóticos”<sup>336</sup>. É dependendo da qualidade e do modo como se exerce o olhar que os sentimentos são tocados ou expressos.

#### 4.3.3.2

##### ὁ κύριος (“o Senhor”, v. 13a)

O artigo é definido (*o Kyrios*) e sublinha que é Jesus quem vê a mulher; o destaque da ação é unicamente para ele.

Em lugar dos pronomes que vinham sendo utilizados até então, agora aparece o título κύριος “Senhor” para identificar o sujeito principal da ação na perícope. Embora fosse possível referir-se ao nome, Lucas prefere o qualificativo, e dá um dos seus títulos preferidos para Jesus. É a primeira, das cerca de vinte vezes, que o título é dado a Jesus no Evangelho de Lucas nas seções narrativas<sup>337</sup>, “sem falar dos vocativos *Senhor*, cujo sentido é mais fraco. Dessa maneira, Lucas assinala a realeza messiânica de Jesus”<sup>338</sup>.

Rossé afirma que, assim fazendo, Lucas reprende o uso habitual de designar Jesus ressuscitado na Igreja primitiva e, neste caso, está ligado ainda à função messiânica de Jesus, como Messias Salvador<sup>339</sup>. Lucas tem um objetivo teológico que é mostrar que o Jesus terreno sempre já é o *Kyrios* ao céu elevado à direita de

<sup>335</sup> Cf. Mc 3,5; 3,34; 5,32; 9,8; 10,23; 11,11, ver BIGUZZI, G. *Io distruggerò questo tempio.*, p. 49.

<sup>336</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 1, p. 512.

<sup>337</sup> Lucas, como narrador, fará isso mais frequentemente a partir de agora: 7,19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42a; 13,15, etc.

<sup>338</sup> BÍBLIA. *Tradução Ecumênica.*, p. 1986, nota “t” a Lc 7,13.

<sup>339</sup> ROSSE, G. *Il vangelo di Luca.*, p. 256.

Deus<sup>340</sup>. Mateus e Marcos dão este título a Jesus somente uma vez por ocasião da sua entrada messiânica em Jerusalém (Mt 21,3; Mc 11,3)<sup>341</sup>.

Lucas prefere este título para Jesus tanto no nominativo das narrações (7,13.19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42; 13,15; 16,8, 17,5.6, 18,6; 22,61; 24,3) como nos vocativos de diálogos colocados nas palavras de quem se dirige a Jesus (5,8.12; 6,5.46; 7,6; 9,54.59.61; 11,1; 13,8; 13,23; 17,37; 18,41; 19,8.31.33.34; 22,33.38.49; 24,34)<sup>342</sup>, e substitui aqui e em muitas outras passagens o Ἰησοῦς de suas fontes.

Diante desta cena trágica, o real título de *Kyrios* tem um som particular. Jesus, o Senhor da vida, encontra aqui a potência da morte. O patrimônio particular de Lucas privilegia este nome em modo surpreendente, embora “em nenhum ponto o significado do título seja de tudo claro, é, contudo, evidente que se trata de algo mais que uma convencional forma de cortesia”<sup>343</sup>.

Este apelativo, dado desta forma, descreve o seu estatuto e a condição gloriosa de Jesus. “Neste caso anuncia a sua ação potente e eficaz que terá como efeito não só um milagre, mas uma ‘ressurreição’”<sup>344</sup>.

#### 4.3.3.3

**ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ (“foi movido de compaixão por ela”, v. 13a)**

O verbo σπλαγχνίζομαι, está no indicativo aoristo passivo, terceira pessoa singular, seguido da preposição contraída diante do pronome, indicando a direção para onde é dirigida a ação. O sentimento foi sentido por Jesus depois daquele “ver” e o passivo indica que foi ele quem foi afetado pela ação. Portanto, “traduzir o passivo ἐσπλαγχνίσθη por ‘teve piedade’ é quase um contrassenso; ‘foi agarrado’ de piedade seria melhor; o sentido exato é: ‘sentiu uma compaixão visceral’”<sup>345</sup>.

<sup>340</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”, p. 45.

<sup>341</sup> A Bíblia CEI, como algumas outras traduções traduzem também Mc 11,6 com “o Senhor”, enquanto que a maioria das traduções (como a Bíblia de Jerusalém e a Almeida) prefere seguir o texto grego e optam por “Jesus”.

<sup>342</sup> GRASSO, S. *Luca.*, p. 160.

<sup>343</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 333.

<sup>344</sup> GRASSO, S. *Op. cit.*, p. 215.

<sup>345</sup> SPICQ. *Lexique théologique du Nouveau Testament.*, p. 1411.

Aletti chama a atenção para um dado importante: não é a morte que provoca a compaixão em Jesus, mas a mãe que chora. É ela que ama e sofre como só uma mãe sofre e este sofrimento é insuportável para Jesus. Também o centro do relato não é o morto e nem menos o seu retorno à vida, mas “o fato que uma mãe, já viúva, tenha perdido o filho único e que Jesus não suporta deixá-la em prantos”<sup>346</sup>.

As emoções de Jesus<sup>347</sup>, em especial o sentido do verbo σπλαγχνίζομαι (“mover-se, ser movido de compaixão, comover-se”<sup>348</sup>) são muito fortes, pois têm o significado de sentir com as entranhas. Este verbo que no Novo Testamento é usado somente nos Evangelhos, e “fora das parábolas originárias de Jesus (Mt 18,27; Lc 10,22; 15,20) não há uma só passagem na qual o vocábulo qualifique o comportamento humano. É sempre referido ao comportamento de Jesus e caracteriza a divindade do seu agir”<sup>349</sup>.

O verbo σπλαγχνίζομαι, associado ao título de *Kyrios*, ressalta a figura messiânica de Jesus. O seu significado extrapola o sentido literário. É o mesmo que dizer que “seu coração se contraiu convulsivamente diante da vista da necessidade humana gritante, e caracteriza a compaixão messiânica de Jesus”<sup>350</sup>.

O prodígio realizado em Naim aconteceu por uma iniciativa unilateral da parte de Jesus sem que ninguém o solicitasse, nem tampouco ele exigiu o dado da fé da mãe viúva ou dos amigos que a acompanhavam (como ocorre na maioria dos demais milagres)<sup>351</sup>. A reanimação do jovem (que virá a seguir) é resultado unicamente de uma atitude de compaixão sentida por Jesus pela mãe que era viúva e que, além de perder o único filho, perdia também a razão de viver. Vendo-a o Senhor foi movido por este sentimento de compaixão. “Um ‘senhor’ dá normalmente prova de poder, Jesus sobretudo de bondade”<sup>352</sup>.

<sup>346</sup> ALETTI, J. N. *Il Gesù di Luca*, p. 117.

<sup>347</sup> Alguns autores, como Spinetoli (*Luca*, p. 267), afirmam que Lucas se preocupa em não externar habitualmente os sentimentos de Jesus. Outros, como BOVON (*El Evangelio según San Lucas*, v. 1, p. 514), discordam e percebem que Lucas justamente quer transmitir a imagem de um Jesus carregado de sentimentos afetivos, como neste caso, a compaixão.

<sup>348</sup> BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*, p. 1779. RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*, p. 423-424.

<sup>349</sup> KÖSTER, H. *σπλαγχνοι*, p. 919.

<sup>350</sup> ESSER, H. H. *σπλάγχνα*, p. 1300-1301.

<sup>351</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 2, p. 644. Parece-nos um tanto difícil concordar com Ternant que afirma que a fé, pré-requisito para o milagre “é somente sugerida pelo fato de que os carregadores se detiveram no momento em que Jesus tocou a padiola” (TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain*, p. 73).

<sup>352</sup> SPINETOLI, O. *Luca*, p. 267.

Como o verbo está no aoristo passivo o mesmo deve ser traduzido por “foi movido de compaixão”. No entanto, deve-se então perguntar: quem foi que moveu Jesus? Foi Deus Pai, uma vez que o Filho é o enviado do Pai e realiza a sua obra? Foi o Espírito Santo, pois é ele que, em Lucas, conduz Jesus para o deserto (4,1) e para a missão (4,14)? Foram as entranhas de Jesus que comoveram todo o seu ser? Ou foi a situação dramática da mãe viúva? Esta questão fica em aberto e tentaremos respondê-la quando do estudo específico do verbo σπλαγχνίζομαι. Contudo, um indicativo textual já nos ajuda a uma primeira compreensão desta questão: segundo Bauer<sup>353</sup>, a ocorrência de σπλαγχνίζομαι em Mc 14,14 e Lc 7,13 enquadra-se no uso de ἐπί depois de verbos que expressam sentimentos e opiniões. Nestes casos, segundo Bauer, seu significado denota causalidade, podendo ser traduzido como “em, por causa de, de, com”.

#### 4.3.3.4

καὶ εἶπεν αὐτῇ (“e disse a ela”, v. 13b)

O verbo λέγω é empregado no indicativo aoristo ativo, terceira pessoa no singular. Esta frase que introduz o discurso direto, e será a primeira vez que alguém vai falar na perícopa, rompe assim o silêncio que se fazia presente em ambas as comitivas.

Esta é a terceira das ações de Jesus dirigidas à mãe viúva, onde Lucas utiliza os pronomes femininos e sublinha a relação literária de Jesus em favor dela: vendo-a; movido de compaixão *por ela*; disse *a ela*, mostra que “este dado inicialmente não explicitado verbalmente, entre Cristo e a mãe do defunto, é, também aqui, o ponto de chegada do acontecimento narrativo”<sup>354</sup>.

#### 4.3.3.5

μὴ κλαῖε (“não chores!”, v. 13b)

Verbo κλαίω, empregado no imperativo presente ativo, significando “chorar, verter lágrimas”<sup>355</sup>. A palavra que sai da boca de Jesus, da mesma forma

<sup>353</sup> BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament.*, p. 287.

<sup>354</sup> BORGHI, E. *La gioia del perdono.*, p. 204.

<sup>355</sup> BAILLY, A. *Dictionnaire grec français.*, p. 1096.

como foi o seu olhar e a sua compaixão, é dirigida à mulher viúva com toda a força do verbo no imperativo. É como se Jesus lhe dissesse: “pare o choro e não chores mais, pois não terás mais motivo para isso”. Borghi argumenta que “o valor desta ordem é duradouro no tempo (cf. Lc 1,13.30). Jesus aspira a não vê-la chorar não por um só momento, mas definitivamente”<sup>356</sup>. A causa que gerou o seu pranto será removida. A frase soa como um gesto de consolação e, ao mesmo tempo, de promessa de que ele fará alguma coisa para solucionar o grave problema. Ou seja, Jesus transmite a confiança de quem pode traduzir estas palavras em uma ação prática<sup>357</sup>.

Nos evangelhos, somente em Lucas encontramos uma menção de Jesus dirigida àquelas pessoas que choram:

- a) Nas bem-aventuranças aqueles que agora choram haverão de rir (6,21b);
- b) Jesus dará a recomendação a todos os que choravam diante da morte da filha de Jairo, dizendo: μή κλαίετε: “não choreis!”. Nesta passagem também foi utilizado o verbo no imperativo (8,52);
- c) E também para as mulheres que o acompanhavam no caminho da cruz, Jesus volta a utilizar a mesma frase no imperativo: μή κλαίετε: “não choreis!” (23,28).

#### 4.3.4 Análise do v. 14

##### 4.3.4.1

**καὶ προσελθὼν ἥψατο σοροῦ (“e aproximando-se tocou a padiola”, v. 14a)**

Depois de consolar a mulher viúva, Jesus faz um gesto importante. Ele se aproxima de onde está a causa de todo o drama da perícopa para realizar outra ação. Se o verbo σπλαγχνίζομαι tem a característica de comparecer sempre precedido por uma ação de “ver”, ele possui também outra: é sempre seguido de uma ação de movimento, em direção a algo. O verbo pressupõe e exige que alguma

<sup>356</sup> Ibid., p. 204.

<sup>357</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, v. 1, p. 333.

coisa seja feita, pois não basta a compaixão passiva, faz-se necessária a ação ativa em favor de quem está em estado dramático<sup>358</sup>.

Jesus então tocou na padiola e não na pessoa morta como em Mc 5,41. O morto ou aquilo que o envolve eram considerados impuros e tornavam impuras também as pessoas que tocassem neles (Lv 21,1-4; 22,4; Nm 6,9; 19,11-16; 31,19; Ag 2,13; cf. Ez 43,7)<sup>359</sup>. Sem preocupar-se em ter que contrair uma impureza ritual Jesus se aproximou e tocou a padiola que envolvia o jovem morto. A contaminação não tinha mais importância, pois estas exigências não existiam mais para ele (Lc 8,54; Mc 5,41)<sup>360</sup>.

Em Israel não se colocavam os cadáveres em um caixão (cf. 2Sm 3,31; 2Rs 13,21)<sup>361</sup>. Não era um caixão fechado, mas um leito com o corpo do morto envolto num lençol, portanto estando no ambiente da Palestina é preciso imaginar uma padiola aberta<sup>362</sup>. “Conforme o costume palestino, o corpo é colocado diretamente sobre uma padiola, mas Lucas, como em 5,19 imagina as coisas no contexto greco-romano”<sup>363</sup>. Portanto, Lucas deve ter elaborado o texto em vista dos seus leitores no ambiente helenístico.

#### 4.3.4.2

**οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν (“e os carregadores pararam”, v. 14a)**

A expressão βαστάζοντες é um *hapax* no Novo Testamento, e provém do verbo βαστάζω, como particípio presente ativo nominativo masculino plural e que somente nesta passagem ocorre nesta forma.

Há uma distinção entre a multidão que acompanha a mulher viúva e o grupo dos que carregam o jovem morto, provavelmente quatro pessoas, como no caso

<sup>358</sup> Este fenômeno pode ser constatado no episódio do bom samaritano que vai se aproximar do homem caído e lhe presta ajuda (10,34) e do pai do filho pródigo que “correu e lançou-se lhe ao pescoço, cobrindo-o de beijos” (15,20).

<sup>359</sup> VAUX, R. *Instituições de Israel.*, p. 80. No entanto, parece que os familiares podiam beijar o cadáver (Gn 50,1), também os parentes mais próximos: mãe, pai, filho, filha, irmão (cf. Lv 21,2).

<sup>360</sup> GRASSO, S. *Luca.*, p. 216; ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 333.

<sup>361</sup> ERNST, J. *Op. cit.*, p. 333; MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p. 118; VAUX, R. *Instituições de Israel.*, p. 80-81. No caso do corpo de José (Gn 50,26) que foi embalsamado e colocado num sarcófago, está-se seguindo um costume egípcio.

<sup>362</sup> SCHÜRMANN, A. *Il vangelo di Luca.*, p. 646.

<sup>363</sup> BÍBLIA. *Tradução Ecumênica.*, p. 1986, nota “u” a Lc 7,13.



do parálitico (Mc 2,3)<sup>364</sup>. A estes carregadores Jesus não dirigiu nenhuma palavra. No entanto, eles devem ter sentido a ação de Jesus que tocou a padiola onde estava o morto e por isso imediatamente pararam. É como se a tarefa destes carregadores tenha sido interrompida ou estivesse concluída, e já não fosse mais necessário o trabalho de carregarem o morto.

Destes “carregadores da morte” nada mais se diz. Teriam eles se juntado à multidão do novo povo de Deus que vai se formar em seguida? Ou seriam eles os representantes desta Lei que mata e que não produz sinais de vida e que carrega os jovens para os sepulcros fora da cidade?

#### 4.3.4.3

καὶ εἶπεν (“e disse”, v. 14b)

Novamente é a expressão que vai introduzir outro discurso direto. Jesus agora dirigirá sua palavra justamente àquele cuja palavra foi calada. Embora tenha tocado a padiola, não será através do toque que o milagre vai acontecer, mas bem ao gosto de Lucas, será através da palavra de Jesus que o jovem vai retornar à vida.

#### 4.3.4.4

νεανίσκε σοὶ λέγω (“jovem, eu te digo”, v. 14b)

A expressão é muito parecida com aquela utilizada por Marcos: “Menina, eu te digo: levanta-te!” (Mc 5,41) e também próxima daquela utilizada por João: “Lázaro, vem para fora!” (Jo 11,43). Da mesma forma a expressão σοὶ λέγω é usada com frequência por Jesus nos evangelhos<sup>365</sup>. Com isso se impõe uma interpretação joanina: “Em verdade, em verdade, vos digo: vem a hora – e é agora – em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que o ouvirem, viverão” (Jo 5,25)<sup>366</sup>.

<sup>364</sup> Lucas não informa o número dos “carregadores” do jovem morto, da mesma forma que substitui os “quatro homens” que carregavam o parálitico por alguns homens (Lc 5,18). Alguns viram nos “quatro carregadores” de Mc os quatro primeiros discípulos chamados por Jesus (Mc 1,16-20). Porém em Lc 5,1-11 também não estão bem definidos os primeiros discípulos de Jesus.

<sup>365</sup> Cf. Mt 5,26; 11,24; 16,18; 18,22; 26,34; Mc 2,11; 5,41; 14,30; Lc 5,24;7,47; 12,59; 22,34; 23,43; Jo 3,3.5.11; 13,38; 21,18.

<sup>366</sup> SCHÜRMANN, A. *Il vangelo di Luca*, p. 647.

Agora ficamos sabendo que “o filho único” (v. 12) era um jovem ou adolescente. A forma como Jesus se dirige a ele “eu digo a ti” indica a autoridade de Jesus<sup>367</sup>. O texto demonstra a objetividade das ações de Jesus e é a mesma expressão usada também por Jesus em 6,27 (no plural) ao dar a nova interpretação sobre a Lei: “Eu digo a vós”.

Diferente de Elias em 1Rs 17,21 e Eliseu em 2Rs 4,33 que oram e invocam a ação de YHWH para que aconteça o milagre, aqui Jesus fala com a força e autoridade da sua palavra. J. Ernst sugere que “não deveríamos falar neste contexto de uma ‘fórmula mágica’; não há nada que recorde as práticas da magia”<sup>368</sup>.

Se anteriormente o olhar, a compaixão e a palavra foram específicas para a mãe viúva e enlutada; agora as palavras são direcionadas para aquele que está morto e que é objeto da ação eficaz da palavra de Jesus.

#### 4.3.4.5

##### ἐγέρθητι (“levanta-te!”, v. 14b)

A ordem dada por Jesus é registrada por Lucas novamente fazendo uso da força do verbo no imperativo. O verbo utilizado é ἐγείρω cujo significado primitivo é “fazer levantar-se”<sup>369</sup>, utilizado para indicar a passagem de uma posição encurvada para uma posição ereta (cf. Lc 5,23.24; 6,8; At 9,8; 10,26) e “despertar” (cf. At 12,7). O verbo também pode ser empregado com a finalidade de suscitar algo do pouco para o muito (cf. Lc 1,69; 3,8).

Este verbo foi empregado para designar a *ressurreição* dos mortos desde as origens desta crença (cf. um dos textos gregos de Dn 12,2). Lucas o emprega, como os outros autores do Novo Testamento, para designar a ressurreição geral no último dia (20,37 e talvez 11,31), e também as reanimações operadas por Jesus (7,22; 8,54) e a ressurreição do Mestre (9,22; 24,6.34). Este termo é muitas vezes empregado na mensagem pascal antiga (At 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,37; 1Ts 1,10; 1Cor 15,4.12.15, etc.) em paralelo com o verbo ἀνίστημι, significando “le-

<sup>367</sup> GRASSO, S. *Luca.*, p. 216.

<sup>368</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 333.

<sup>369</sup> RUSCONI, C. *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 143; DANKER, F. W. *Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*; NEWMAN JR., B. M. *A concise Greek-English dictionary of the New Testament*.

vantar”, que se encontra em Lc 8,55 (cf. v. 54); 18,33; 24,7 (cf. v. 6).<sup>46</sup> e no livro dos Atos (cf. At 10,40)<sup>370</sup>.

É certo que, embora se use o mesmo verbo, há diferenças entre a reanimação do jovem de Naim e a ressurreição de Jesus. O jovem vai retomar suas relações históricas e ainda passará pela morte corporal. A ressurreição de Jesus significa a aquisição do corpo glorioso e da vida total na presença de Deus<sup>371</sup>, por isso é preferível utilizar “reanimação” ou invés de “ressurreição” para o relato de Naim<sup>372</sup>.

O milagre acontece pelo poder da palavra de Jesus. Ele profere uma única palavra: ἐγέρθητι: *levanta-te!*. “Este milagre poderoso, realizado somente com a força da palavra, nasce da compaixão por aquela mãe viúva que chora”<sup>373</sup>.

#### 4.3.5 Análise do v. 15

##### 4.3.5.1 καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν (“e o morto sentou-se e começou a falar”, v. 15a)

No Novo Testamento o verbo ἀνακαθίσω nesta forma ocorre somente aqui e por ocasião da reanimação de Tabita em At 9,40. Nas duas ocorrências trata-se de casos de pessoas que tiveram a vida restaurada e logo depois sentaram-se. Esta forma verbal não é encontrada na LXX. Também seu uso é raro nesta forma intransitiva, exceto em escritores médicos, que usualmente o usam para falar de pessoas sentando-se na cama<sup>374</sup>.

Esperava-se a expressão “aquele que antes estava morto” ou “o jovem”, mas seguramente Lucas ao usar νεκρὸς quer enfatizar o estado anterior do jovem, diferente da sua nova condição, utilizando-se de um hebraísmo comum.

Não se menciona nenhuma ajuda, indicando que o jovem voltou à vida somente pelo poder da palavra de Jesus. Também não se diz que ele estivesse com

<sup>370</sup> BÍBLIA. *Tradução Ecumênica.*, p. 1986, nota ”v” a Lc 7,14.

<sup>371</sup> GRASSO, S. *Luca.*, p. 217.

<sup>372</sup> Conforme analisaremos melhor no item 10.3.

<sup>373</sup> BOSETTI, E. *Luca.*, p. 141.

<sup>374</sup> PLUMMER, A. *A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke.*, p. 199.

os pés e mãos amarados, como no caso de Lázaro que precisou ser desatado (Jo 11,44). Também não se diz que lhe abriram o caixão, confirmando assim que era numa padiola que estava sendo transportado.

Aquele que antes estivera morto agora se senta e começa a falar, move-se com suas próprias forças e com isso volta a possuir a palavra que a morte havia calado. No entanto, ficamos sem saber qual foi o conteúdo desta sua primeira fala. O que teria dito? A quem teria dirigido suas primeiras palavras nesta nova situação? Seriam palavras de consolo à sua mãe? Teria agradecido a Jesus que o reanimou? Teria louvado a Deus? Ou teria se dirigido à multidão? Lucas somente nos informa isso com um verbo no infinito presente ativo: λαλεῖν<sup>375</sup>.

#### 4.3.5.2

**καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ (“e o entregou à mãe dele”, v. 15b)**

O verbo empregado por Lucas é δίδωμι para definir a ação de Jesus que entrega o filho, agora reanimado, à sua mãe. Por ocasião da cura do filho endemoninhado epilético (9,37-43a), Lucas afirma que Jesus ἀπέδωκεν<sup>376</sup> αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτοῦ “e o devolveu ao seu pai” (9,42), modificando o texto de Mc 9,27.

O jovem não somente foi reanimado e tornou à vida, mas também “Jesus o restituiu como filho – ‘Ele o entregou à mãe’ – para que aquela mulher torne a encontrar a razão da sua vida e a alegria de doar-se ainda”<sup>377</sup>.

Parece-nos evidente que Lucas ao elaborar o seu relato tinha diante de si o texto da *Septuaginta* e utilizou intencionalmente a expressão com a mesma grafia de 1Rs 17,23 (ver seção 6.5, onde a questão será abordada).

<sup>375</sup> Das vinte e uma ocorrências desta forma verbal no NT, oito são de Lucas. Interessante notar que em Pentecostes, depois de receberem o Espírito Santo, todos começaram a “falar” (λαλεῖν).

<sup>376</sup> O verbo empregado em Lc 9,42 é ἀποδίδωμι o mesmo δίδωμι, porém preposicionado, bem ao estilo de Lucas.

<sup>377</sup> BOSETTI, E. *Luca.*, p. 142.

## 4.3.6

## Análise do v. 16

## 4.3.6.1

ἐλαβεν δὲ φόβος πάντας (“um temor se apossou de todos”, v. 16a)

Lucas descreve a reação das pessoas com o termo φόβος, que ele prefere utilizar para modificar textos de Marcos. A expressão verbal ἐλαβεν, em ligação com o substantivo φόβος, pode estender um simples predicado, pois Lucas gosta de substantivar o temor (ver 4,36, diferente de Mc 1,27; 5,26 diferente de Mc 2,12; 8,37, diferente de Mc 5,15)<sup>378</sup>.

Não é o medo<sup>379</sup> que se apoderou das pessoas, mas o sentimento de temor, do respeito a Deus, da certeza de que algo extraordinário havia acontecido. O medo exigiria uma atitude de súplica e pedido de socorro, mas não é esta a atitude que a nova multidão irá exprimir em seguida, e sim a glorificação pelos feitos de Deus e pela sua visita.

Lucas poderia ter empregado o verbo θαυμάζω (admirar) para expressar o sentimento das multidões diante do reconhecimento de uma intervenção divina. Mas “quando o fato é espetacular, usa-se *fobos* como termo apropriado do estupor suscitado pelo fato extraordinário”<sup>380</sup>. Esta atitude é semelhante à dos pastores ao receberam o anúncio do Anjo (2,9) e da reação de todos diante da cura do paralítico (5,26).

Nill apresenta o significado de ἐλαβεν no indicativo aoristo ativo como “prender, aceitar”<sup>381</sup>, que parece mais correto que a tradução de Zerwick, que en-

<sup>378</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”, p. 59.

<sup>379</sup> Encontramos divergências nas traduções. Alguns preferem “medo”: Bíblia de Jerusalém; ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 334; GRASSO, S. *Luca.*, p. 216 (“*paura*”); outros traduzem por “temor”, o que nos parece mais correto: BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 1, p. 515; SCHÜRMANN, A. *Il vangelo di Luca.*, p. 642; MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 288; FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 2, p. 648, onde justifica: “Uma interpretação desta atitude, como uma autêntica sensação de ‘medo’, seria excessivamente exagerada; por isso traduzimos mais bem no sentido de ‘sobrecogimiento’”. A utilização de φόβος é outra característica de Lucas., pois ele a utiliza com os dois sentidos: a) como *medo* (Lc 1,12.13.30; 2,9; 5,10; 8,50; 12,32; 19,38; 20,19; 21,26), enquanto Mateus a utiliza somente duas vezes com este sentido (14,26 e 28,4); Marcos a emprega duas vezes (4,4; 5,36) e João quatro vezes (7,13; 12,15; 19,38 e 20,19; b) como *temor*, ela aparece em Lc 1,65; 5,26; 7,16; além de At 2,43; 5,5.11 e 19,17. Nos outros evangelhos a expressão com sentido de temor somente comparece em Mt 28,8.

<sup>380</sup> NICOLAS, I. *Ressurreição do filho da viúva de Naim.*

<sup>381</sup> NILL, G. *Evangelio secondo Luca.*, p. 302.

tende como “ser tomado de”<sup>382</sup>. O sentimento que se apoderou das pessoas que presenciaram o fato é de respeito diante de Deus, como reconhecimento de que algo de extraordinário havia acontecido. A multidão do novo povo de Deus reconheceu que Deus continuava a realizar sinais prodigiosos como aqueles que eles ouviam nas narrações dos seus antepassados.

#### 4.3.6.2

**καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες (“e glorificavam a Deus dizendo”, v. 16b)**

O confronto destes dois grupos com reações diferentes terá sua relevância em Lucas. O milagre realizado por Jesus faz com que, no final, as duas multidões se fundam numa única multidão para “glorificar a Deus”.

Esta atitude de glorificar ou louvar a Deus diante das intervenções divinas é muito apreciada por Lucas, tanto no Evangelho (Lc 1,64; 2,20.28.38; 5,25-26; 7,16; 13,13; 17,15.18; 18,43; 19,37; 23,47; 24,53) como também nos Atos dos Apóstolos (At 2,47; 3,8.9; 4,21; 21,20).

As duas multidões que antes caminhavam em direções opostas agora se juntam para glorificar a Deus. Então o πάντας (todos) formado pelos discípulos e pela grande multidão que viera com Jesus, acrescida da multidão suficiente da cidade de Naim, mais a mãe e seu filho reanimado, se transformam num único grupo. Aqueles que antes não tinham palavra, pois até este momento haviam permanecido em silêncio, podem fazer ecoar seu grito jubiloso e assim louvar e glorificar o Deus e Senhor da vida.

Jesus então desaparece de cena para que o novo povo, agora de posse da palavra, possa fazer ouvir a sua voz. E surge ainda outra constatação importante, observada por Mazzarolo: “o povo não glorificava Jesus, mas dava glórias a Deus pelo profeta que lhe tinha enviado [...] porque homem e mensagem tais como aquele só poderiam vir da parte do Altíssimo”<sup>383</sup>.

<sup>382</sup> ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. *A grammatical analysis of the Greek New Testament*, p. 200.

<sup>383</sup> MAZZAROLO, I. *Lucas.*, p. 118-119.

## 4.3.6.3

ὅτι προφήτης μέγας ἡγέρθη ἐν ἡμῖν (“um grande profeta foi levantado entre nós”, v. 16b)

Há uma dupla ocorrência da conjunção ὅτι (aqui e na frase seguinte) e, segundo Fitzmyer, sua presença “é simplesmente explicativa, ou seja, introduz o estilo direto (cf. BDF, n. 470.1). Não existe razão para interpretar o segundo ὅτι em sentido causal (igual a ‘porque’)”<sup>384</sup>.

A expressão ἡγέρθη produz um som particular para o ouvinte que olha retrospectivamente à ressurreição de Jesus (Lc 24,6.34)<sup>385</sup>. É o mesmo verbo usado por Jesus para reanimar a vida do jovem que estava morto (7,14) agora para dizer que a profecia ressurgiu em Israel.

Lucas poderia estar pensando que o jovem morto representasse a profecia em Israel e que também estava morta ou silenciada. O Salmo 74 lamentava “Já não vemos mais sinais, não existem mais profetas” (Sl 74,9); esperava-se pela vinda de algum Profeta (1Mc 4,46; 9,27; 14,41). Era como se “os céus tivessem se fechado”. E o último livro do Antigo Testamento terminava justamente anunciando o retorno de Elias, o advento do tempo messiânico (Mt 3,23-24).

As multidões reconhecem Jesus como um προφήτης μέγας (“grande profeta”)<sup>386</sup>. E com isso “foi iniciada a era escatológica na qual a identidade do profeta – segundo a teologia hebraica – será renovada, coisa que o povo de Qumran havia já referido a si mesmo”<sup>387</sup>.

O vocabulário empregado recorda também os fatos do êxodo, o que implica na comparação de Jesus com Moisés:

Jesus aparece implicitamente como *um novo Moisés*, incumbido por Deus de resgatar o povo eleito, de libertá-lo de seus opressores, e de procurar para ele a salvação prometida para o final dos tempos. Mais precisamente Jesus aparece assim como o Profeta semelhante a Moisés, anunciado pelo Deuteronômio (Dt 18,15-18)<sup>388</sup>.

<sup>384</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 2, p. 648.

<sup>385</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 334.

<sup>386</sup> A expressão προφήτης μέγας não é encontrada em outros escritos, tanto do NT como na LXX. Somente em Eccl 48,22 (LXX), encontramos algo parecido quando o autor se refere a Isaías como o grande profeta: ὁ προφήτης ὁ μέγας

<sup>387</sup> GRUNDMANN, W. Apud ERNST, J. *Op. cit.*, p. 334.

<sup>388</sup> DUPONT, J. *A Ressurreição do moço de Naim (Lc 7,11-16).*, p. 147.

Isso poderia “aludir ao profeta escatológico esperado por Israel, portanto um profeta como Elias”<sup>389</sup>.

O reconhecimento de Jesus como Profeta corresponde ao programa que ele apresentou na sinagoga de Nazaré (4,16-21), ao interpretar o texto de Is 61,1-2. Assim Jesus é também “o profeta rejeitado que irá a Jerusalém para ser morto (Lc 13,33-34), mas é também o profeta como Moisés, já anunciado e esperado pela tradição bíblica (Dt 18,15-18; cf. At 3,22-23; 7,37-53)”<sup>390</sup>.

Aletti<sup>391</sup> constata que a tipologia profética de Jesus, tendo Elias e Eliseu como modelos, unifica o conjunto de Lc 4-9. De fato, a ocorrência do termo “profeta”, mesmo que nem sempre referida a Jesus, aparece várias vezes neste bloco (cf. 6,22.26; 7,16.26-27.39; 9,7-8.10), além das referências indiretas.

Apesar de que a qualificação como profeta não corresponde plenamente à missão de Jesus (cf. Lc 9,8.19). Também os discípulos de Emaús viam Jesus como “um profeta poderoso em obras e palavras” (24,19) e talvez por isso eles tiveram dificuldade de reconhecer o ressuscitado. Com o seu gesto Jesus se apresenta bem mais do que um Profeta (comparar suas ações com as de Elias e Eliseu), mas como o doador da vida; ele não só cura uma doença, mas consegue reanimar o corpo de um morto<sup>392</sup>. Portanto, Jesus supera os profetas já que “a autoridade de Jesus não é somente a de um profeta, mas daquele que se apresenta como o Messias de Israel, o Filho de Deus, o Senhor da vida e da morte”<sup>393</sup>. Desta forma o título não é inadequado, como observa Mazzarolo, “pois a revelação messiânica que começa aqui vai preparar a superação de Moisés e Elias na Transfiguração (Lc 9,28-36 par.)”<sup>394</sup>.

Em Lucas o título de profeta dado a Jesus é empregado com mais frequência do que nos outros Evangelhos e aparece de três modos<sup>395</sup>:

- a) Quando Jesus se atribui este título (4,24;13,33);
- b) Quando o título é dado pelos outros a Jesus e descreve o seu poder (7,16.39; 9,8.19; 24,19-20);

<sup>389</sup> OPORTO, S. G.; GARCIA, M. S. *Comentário ao Novo Testamento.*, p. 205.

<sup>390</sup> GRASSO, S. *Luca.*, p. 216-217.

<sup>391</sup> ALETTI, J. N. *Il Gesù di Luca.*, p. 103-115.

<sup>392</sup> GRASSO, S. *Op. cit.*, p. 217.

<sup>393</sup> OPORTO, S. G.; GARCIA, M. S. *Op. cit.*, p. 205.

<sup>394</sup> MAZZAROLO, I. *Lucas.*, p. 118.

<sup>395</sup> KARRIS, R. J. *O Evangelho segundo Lucas.*, p. 258.



- c) Quando a atuação de Jesus adquire um caráter profético, embora não se mencione a palavra profeta (9,22-23; 9,43b-45; 11,20.29-32.50; 13,32.34; 18,31-34; 19,41-44; 20,9-18; 21,20-24; 22,64; 23,28-30.43; At 3,22-23; 7,37-53).

Além disso, Lucas várias vezes afirma que a paixão de Jesus havia sido predita pelos Profetas (Lc 24,25.27.44; At 2,23; 3,18-24; 8,32-35; 13,27; 26,22-23)<sup>396</sup>. Portanto, assim como as multidões silenciosas e o jovem que estava morto volta a falar, a voz profética também volta a ressoar no meio do povo.

Quanto a Jesus, ele não se destaca da linha dos profetas. Ele continua sendo a Palavra de Deus no meio do povo e vai mais além dos Profetas do Antigo Testamento. Ele os supera<sup>397</sup>, pois aquilo que os Profetas faziam e diziam em nome de Deus, Jesus diz e faz pessoalmente<sup>398</sup>.

Então, outra vez, o texto se aproxima do relato do Antigo Testamento. A voz do povo se assemelha à voz da viúva de Sarepta: “Agora sei que és um homem de Deus e que o Senhor fala verdadeiramente por tua boca” (1Rs 17,24).

#### 4.3.6.4

**καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ (“e Deus visitou o seu povo”, v. 16c)**

Lucas já havia salientado este detalhe da visita de Deus ao seu povo em 1,68.78 e o fará também em At 15,14. Em Lc 19,44 Jesus lamenta que Jerusalém não reconheceu o tempo em que foi “visitada”. A expressão que Lucas atribui ao povo, no seu Evangelho, quer ressaltar Jesus como um grande Profeta e relacioná-lo com o Profeta Elias, no Antigo Testamento. Enfim, o que Jesus faz torna-se um sinal pré-claro em Lucas de que Deus “visitou”<sup>399</sup> o seu povo.

<sup>396</sup> BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém.*, p. 1821, nota “d” a Lc 18,31.

<sup>397</sup> SPINETOLI, O. *Luca.*, p. 268.

<sup>398</sup> BONNEAU, G. *Profetismo e instituição no cristianismo primitivo.*, especialmente o capítulo 5: “A obra de Lucas. Uma comunidade em vias de estabilização no seguimento do profeta Jesus”, p. 119-130.

<sup>399</sup> As multidões interpretam a ação de Jesus como uma visita de Deus ao seu povo e, assim fazendo, estão em sintonia com outros textos do Antigo Testamento quando Deus realizou benefícios em favor do seu povo, especialmente a libertação da escravidão do Egito. Esta “visita” também já havia sido mencionada pelo evangelista no cântico de Zacarias (1,68). J. Dupont vê a utilização do verbo *episkeptomai* como evocação da “imagem do pastor que visita as suas ovelhas” e, por isso, inicia a análise da perícopa pela conclusão da narrativa (DUPONT, J. *A Ressurreição do moço de Naim [Lc 7,11-16]*, p. 145-146).

Lucas não emprega agora ὄχλος (multidão) de 7,11.12), e sim λαός (povo), que é um termo muito frequente no terceiro Evangelho, enquanto Marcos só o emprega uma vez (Mc 14,2). Além disso, este λαός não é um povo qualquer, mas de Deus, já que o αὐτοῦ se refere ao θεοῦ. Harbarth salienta que assim como em 7,16, o mesmo acontece em 1,68 e At 15,14 onde o vocábulo ἐπισκέπτομαι está em ligação com λαός<sup>400</sup>.

Desta forma o povo de Deus reconhece o prodígio realizado por Jesus como uma bela e agradável visita de Deus, de modo que agora é possível anunciar em toda a região o que aconteceu em Naim. Assim, “para Lucas o caminho de Jesus é um caminho da visita de Deus”<sup>401</sup>.

A novidade anunciada é que “um grande profeta foi levantado entre nós e Deus visitou o seu povo” (7,16). Com efeito, o povo entendeu que a ação de Jesus era igual à ressurreição do filho da viúva realizada pelo Profeta Elias (1Rs 17,17-24). Na interpretação do povo de Deus, Elias era considerado o maior de todos os profetas de Israel. Portanto, o “retorno de Elias” foi considerado como um sinal da chegada dos tempos messiânicos, com a visita de Deus ao seu povo. Esta expectativa foi anunciada no final do livro de Malaquias (3,23-24), o último dos profetas. A multidão se deu conta que Jesus era na verdade “aquele que devia vir”, segundo as expectativas messiânicas.

O verbo empregado – *episkeptomai* – “visitar” e a ideia de uma visita de Deus ao seu povo são ricos de evocações bíblicas. Prendendo-se mais particularmente ao vocabulário pastoral, o verbo evoca uma imagem: pensa-se na visita que o pastor faz ao rebanho para verificar se as ovelhas precisam de alguma coisa, para ver se entre elas há doentes ou feridas das quais é preciso cuidar. A visita que Deus faz a seu povo é essencialmente uma manifestação de sua eterna solicitude; ela visa especialmente os que necessitam de ajuda. Quando Deus visita seu povo é para mostrar-lhes o seu amor compassivo, para ajudar a salvar os que se encontram na angústia.<sup>402</sup>

A expressão popular evoca as maravilhas já feitas por Deus no passado<sup>403</sup>: “Deus vos visitará” (Gn 50,24); “De fato vos tenho visitado e visto o que vos é

<sup>400</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”, p. 64.

<sup>401</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>402</sup> DUPONT, J. *A Ressurreição do moço de Naim (Lc 7,11-17)*, p. 145-146, grifo do autor.

<sup>403</sup> BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*, p. 771. No Antigo Testamento, o verbo hebraico empregado é פָּקַד (*paqad*). Uma boa análise desta correspondência entre o grego e o hebraico e sobre seu reflexo em Lc 7,11-17 é apresentada por MARTINS, P. (*Deus visita para salvar e trazer vida*, p. 203-217).

feito no Egito” (Ex 3,16; cf. 4,31); “O Senhor havia visitado o seu povo dando-lhe pão” (Rt 1,6); encontramos Salmos que mencionam a visita de Deus (8,5; 65,10; 80,14 etc.), além de invocar textos proféticos em que o Senhor age como o Pastor das ovelhas cuidando das feridas e conduzindo as dispersas ao redil seguro (cf. Ez 34,11-16). Foi através de ações salvíficas e libertadoras que o Senhor se manifestou no passado.

No Antigo Testamento a visita de Deus podia ser vista de dois modos. Poderiam ser intervenções com o objetivo de trazer a bênção (Gn 21,1; 50,24-25; Ex 3,16; Jr 29,10, etc.), mas também poderiam ser intervenções para castigar (Ex 32,34; Is 10,12; Ez 23,21, etc.)<sup>404</sup>. No relato de Naim a visita é uma intervenção positiva, já anunciada em Lc 1,68.78 e que vem trazer a certeza que Deus não abandonou o seu povo, mas que vem em socorro nas suas necessidades. Assim toda a ação de Jesus se transforma na visita definitiva e permanente de Deus ao povo, como sugere o final do Evangelho de Mateus “eis que estou convosco todos os dias” (Mt 28,20).

Com seu gesto Jesus demonstra que é “o Senhor da vida e da morte que sabe, no entanto, compadecer-se da necessidade humana. Tudo isso pode ser resumido na afirmação: *Deus visitou o seu povo* (7,16; cf. Lc 1,68)”<sup>405</sup>. Deus que na história, embora intangível e invisível, manifesta-se através dos seus porta-vozes. Agora, nos gestos de Jesus se manifesta superando as expectativas<sup>406</sup>.

Spinetoli salienta que esta “visita” de Deus ao seu povo não é destinada somente aos galileus “mas ao inteiro povo israelita e sucessivamente à inteira humanidade, por tal motivo o eco das suas palavras e das suas operações se difunde em toda a região (7,17; cf. 4,14.31; 5,17)”<sup>407</sup>.

<sup>404</sup> OPORTO, S. G; GARCIA, M. S. *Comentário ao Novo Testamento.*, p. 205.

<sup>405</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>406</sup> SPINETOLI, O. *Luca.*, p. 268.

<sup>407</sup> Ibid., loc. cit.

### 4.3.7

#### Análise do v. 17

#### 4.3.7.1

καὶ ἐξηλθεν λόγος οὗτος (“e espalhou-se esta notícia”, v. 17a)

Não há unanimidade ao traduzir o λόγος desta expressão. Encontramos traduções como: “palavra”, “mensagem”, “eco”, “notícia”, “boa nova”, entre outras<sup>408</sup>. É possível ver aqui um hebraísmo, entendendo a palavra como ação. Neste caso, seria o feito de Jesus, a obra realizada, o fato acontecido. Segundo Ernst é “digno de nota a importância dada à palavra que claramente é muito mais que uma pura e simples notícia; torna-se assim tangível o início do anúncio”<sup>409</sup>.

O importante, no entanto, é isto: aquilo que Jesus faz está repercutindo, espalha-se mundo afora e a responsabilidade por esta ação são as multidões que viram e estiveram com Jesus e se sentiram “visitadas” por Deus, o novo λαός (povo) de Deus.

#### 4.3.7.2

ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ (“por toda a Judeia com relação a ele”, v. 17a)

Lucas também destaca o resultado e o efeito que a ação de Jesus provocou: o que aconteceu em Naim se espalhou pela Judeia e por toda a redondeza. É importante ressaltar que quando o evangelista designa a Judeia, no sentido político, quer indicar todo o território de Israel (toda a terra hebraica), como entendia a língua grega da época, incluindo também a Galileia à qual pertencia a cidade de Naim. Lucas utiliza o mesmo expediente também em outras passagens quando se refere à Judeia: cf. Lc 4,44; 6,17; 23,5 e At 2,9; 10,37<sup>410</sup>.

Segundo Bauer<sup>411</sup>, o uso de περὶ seguida do caso genitivo denota o objeto ou pessoa para o qual a ação se refere ou se relaciona, como nas ocorrências depois de verbos que denotam uma expressão oral ou escrita ou sua recepção, uma

<sup>408</sup> DANKER, F. W. *Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*; FRIBERG, T.; FRIBERG, B. *Analytical Greek New Testament*.

<sup>409</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, v. 1, p. 334.

<sup>410</sup> Ibid., p. 335. GRASSO, S. *Luca*, p. 217.

<sup>411</sup> BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 644.

ação mental, conhecimento, pensamento ou reconhecimento. Nestes casos, deve ser traduzido como “concernente a, sobre”.

#### 4.3.7.3

καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ (“e em toda a redondeza”, v. 17b)

O termo περιχώρῳ é usado cinco vezes no terceiro Evangelho (3,3; 4,14.37; 7,17 e 8,37) e uma vez em Atos (14,6) e somente duas por Mateus (3,5; 14,35) e uma vez por Marcos (1,28).

Parece que Lucas quer informar que a fama ou os feitos de Jesus se propagaram também para fora do território dos judeus<sup>412</sup>. Isso devia soar bem, como uma mensagem universalista, aos ouvidos dos leitores e ouvintes do seu Evangelho.

#### 4.4

#### Conclusão

As análises e pesquisas realizadas e os comentários que se seguiram nos ajudaram a compreender melhor o relato de Lc 7,11-17 a partir da análise exegética e das informações e notas críticas pesquisadas. A compreensão das partes ajuda a entender melhor a totalidade da perícopes, descobrir melhor o estilo literário de Lucas, e compreender a importância do prodígio realizado por Jesus em favor da mãe viúva de Naim e seu único filho, e entender como o episódio foi interpretado pelas multidões.

---

<sup>412</sup> J. Ernst lança dúvidas se de fato esta expressão compreende também os territórios pagãos circunstantes e aconselha uma “certa cautela nos confrontos de conjecturas demais fantasiosas que pensam sempre mais vastos ambientes de difusão do anúncio” (ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 334).

## 5

### Um estudo do verbo σπλαγχνίζομαι desde as suas origens

Para uma melhor compreensão do sentido do verbo usado por Lucas para definir a atitude emocional de Jesus diante da viúva de Naim, será feita uma análise do verbo σπλαγχνίζομαι, desde as suas origens no grego antigo, passando pelo uso na LXX e textos intertestamentários, até o seu uso nas diversas passagens que ocorrem no Novo Testamento<sup>413</sup>.

#### 5.1 Origens

O substantivo σπλάγχνα tem suas origens ainda no grego pré-cristão, desde Homero, empregado para indicar as partes da vítima que eram oferecidas em sacrifício aos deuses. Com o termo eram consideradas as partes mais nobres do animal: fígado, coração, rins e pulmões. H. Esser inclui também o baço entre os órgãos considerados vitais<sup>414</sup>. Estes órgãos eram retirados dos animais logo após os mesmos serem abatidos e então eram cozidos e consumidos nos banquetes sacrificais.

O termo era usado também para referir-se aos mesmos órgãos humanos, causando certa ambiguidade, de modo que no banquete sacrificial alguém poderia dizer que por ter se alimentado dos σπλάγχνα dos sacrifícios havia sentido um mal estar nos seus próprios σπλάγχνα.

Outro uso ainda de σπλάγχνα era para designar ou para indicar os órgãos sexuais masculinos e o útero ou ventre materno como locais dos poderes da concepção e do nascimento. Mas podiam indicar também o recém-nascido do ventre materno<sup>415</sup>.

---

<sup>413</sup> Para esta análise recorreremos basicamente ao texto clássico de KÖSTER, H. (σπλάγχνα, p. 904-934), ao qual fazem referência praticamente todos os autores que estudam e comentam o verbo.

<sup>414</sup> ESSER, H. H. σπλάγχνα, p. 1019.

<sup>415</sup> KÖSTER H. *Op. cit.*, p. 905.

Porém, σπλάγχνα podia adquirir ainda um caráter sentimental, de modo que podia representar a sede das paixões instintivas, ou seja: o lugar dos desejos incontroláveis e dos sentimentos, já que os intestinos eram considerados a sede das paixões humanas<sup>416</sup>, podendo significar compaixão ou amor, isso já desde os tempos de Sófocles (V século a.C.)<sup>417</sup>. Embora tendo um sentido parecido deve-se atentar para uma diferença com o coração (καρδία). Note-se que καρδία simboliza a sede de sentimentos mais elevados, como o amor e o ódio, a coragem e o medo, a alegria e a dor; enquanto que σπλάγχνα tem um significado abrangente, isto é, mais cruento ou mais pesado e até poderíamos dizer mais ‘grosseiro’ do que καρδία<sup>418</sup>.

Não será no grego clássico, mas no judaísmo tardio que o termo vai adquirir um sentido metafórico, para expressar a atitude de ter misericórdia, sentir dó, ter compaixão, como sentimentos provenientes do coração.

O verbo σπλάγχνεύω tem o mesmo sentido no grego antigo e significa literalmente “comer as vísceras sacrificais” o seu derivado σπλάγχνίζω só é encontrado uma vez no grego profano, mas o verbo não é atestado fora da literatura judaica e cristã<sup>419</sup>.

## 5.2

### O uso na LXX

O substantivo σπλάγχνα está presente quinze vezes na LXX. Em alguns casos o substantivo traduz o equivalente hebraico כִּמְיָרִי como em Pr 12,10: “O justo conhece as necessidades do seu gado, mas as entranhas dos ímpios são cruéis” e em Pr 26,22: “As palavras do caluniador são como guloseimas que descem ao ventre profundo”<sup>420</sup>. Nestes casos σπλάγχνα parece ter um sentido de sede dos sentimentos. Já em Br 2,17 se refere aos mortos cujo espírito foi retirado das suas entranhas (σπλάγχνα).

<sup>416</sup> ESSER, H. H. *σπλάγχνα*, p. 1300.

<sup>417</sup> Ibid., p. 1019.

<sup>418</sup> KÖSTER, H. *σπλάγχνα*, p. 906.

<sup>419</sup> Ibid., p. 907.

<sup>420</sup> A TEB traduz “até o mais íntimo das entranhas”.

Nas demais vezes que aparece trata-se de textos já escritos em grego, e pode significar: os intestinos (2Mc 9,5; 4Mc 5,30; 10,8); o amor materno (4Mc 15,22.9); o coração (2Mc 9,6); as entranhas (Eclo 30,7; 33,5). Em 4Mc 15,23 e 15,29 σπλάγχνα é empregado para expressar os sentimentos da mãe dos sete filhos mártires. O termo aparece ainda em 4Mc 11,19; Odes 9,78; Salmos de Salomão 2,14.

A luta de Abraão contra os sentimentos é caracterizada com este termo em 4Mc 14,20 e 15,28. O patriarca é também apresentado como o justo que a σοφία o guardou imaculado diante de Deus, conservando-o forte “diante do amor [σπλαγχνοίς] puramente natural por seu filho”<sup>421</sup> (Sb 10,5)<sup>422</sup>.

No texto hebraico encontramos o verbo hebraico רָחַם que não é nunca traduzido por σπλαγχνίζομαι, mas sempre por οἰκτίρω ou por ἐλέω, como em Is 49,15: “não se compadecerá ela?”; Jr 31,20 (LXX 38,20): “minhas entranhas se comovem”, etc. Em 2Cr 30,9 encontramos um exemplo em que no texto hebraico está o adjetivo רַחוּם אֱלֹהֵינוּ יְהוָה וְרַחוּם כִּי־חַנּוּן e a LXX optou por traduzir com um adjetivo derivado do verbo οἰκτίρω, porém a expressão adquiriu o mesmo sentido de σπλαγχνίζομαι: “pois YHWH vosso Deus é cheio de compaixão e ternura”. Isso ocorre em outros, como por exemplo: Ex 34,6; Dt 4,31, Sl 103,8.13; 145,9, etc.

No Livro dos Provérbios encontramos a expressão: οὐκ ἄθωωθήσεται ὁ δὲ ἐπισπλαγχνιζόμενος ἐλεηθήσεται “quem é misericordioso encontrará misericórdia” (17,5b), onde é empregado o verbo σπλαγχνίζομαι, com o sentido de ser misericordioso<sup>423</sup>. Somente em textos escritos em grego encontramos o emprego do verbo com sentido de sacrifício, como em 2Mc 6,7.8.21; 7,42; Sb 12,5, nestes casos referem-se aos banquetes sacrificais considerados ímpios.

Portanto, mesmo sendo raro na LXX o verbo σπλαγχνίζομαι “corresponde mais fortemente ao hebraico *raham*: é um sentimento muito forte, de uma

<sup>421</sup> A Bíblia de Jerusalém traduz por “sem abrandar-se diante do seu filho”.

<sup>422</sup> KÖSTER, H. *σπλάγχνα*, p. 911-912.

<sup>423</sup> A tradução da Bíblia de Jerusalém não segue a interpretação da LXX, uma vez que indica “quem ri do infeliz não ficará impune”.



emoção que envolve as entranhas”<sup>424</sup>; uma emoção ou sentimento forte que move alguém a agir<sup>425</sup>.

### 5.3

#### No Testamento dos Doze Patriarcas

Pouco conhecido entre nós o *Testamento dos Doze Patriarcas*, é uma importante obra literária que nos dá um panorama do pensamento judaico pré-cristão, embora sua datação e autoria sejam de difícil indicação, que vão desde o período intertestamentário até o II século<sup>426</sup>. Interessa-nos a maneira como o verbo σπλάγχνιζομαι e todo seu campo semântico aparecem, sobretudo porque lhe dão um novo e melhor enfoque, distanciando-se assim daquele sentido dado pelo grego e pela LXX.

#### 5.3.1

##### O substantivo σπλάγχνα

O termo pode indicar uma parte interna do ser humano como sendo a sede dos sentimentos, o equivalente a καρδία (coração) (Test S 2,4; Zab 2,4s; Ios 15,3), mas é entendido também como o centro da sensibilidade e do sentimento do ser humano: “No meu íntimo [σπλάγχνοις] ardia de desejo de anunciar que José havia sido vendido” (Test N 7,4); “Oh probo filho, tu superaste Jacó na sua profunda dor [σπλάγχνα]” (Test B 3,7); Abraão foi dominado pela dor [σπλάγχνα] e chorou (Test A 3). Nestes casos σπλάγχνα se refere aos sentimentos mais elevados e à vontade mais nobre do ser humano. Assim os σπλάγχνα são designados como a sede da misericórdia: “Portanto, tendes misericórdia nas vossas vísceras” (Test Zeb 5,3); “Não praticaram misericórdia nas suas vísceras” (Test Zeb 5,4).

<sup>424</sup> TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain.*, p. 74.

<sup>425</sup> OBIORAH, M. J. “Do not weep” (Luke 7: 13)., p. 210.

<sup>426</sup> O Testamento dos Doze Patriarcas é uma obra muito discutida quanto à sua autoria e composição. Não sabemos quando e onde a mesma foi escrita. Discute-se se os textos foram escritos por judeus ou cristãos. A pesquisa mais antiga indica que eram escritos judaicos, mas ultimamente esta tese encontra rejeição, sobretudo devido a procedência cristã dos mesmos. Outros autores sugerem que houve interpolações cristãs nos mesmos. A obra deve ter sido escrita em grego e possui todas as características de obras helenísticas. Em Qumran foram encontrados alguns fragmentos, mas não a obra completa. Para uma melhor compreensão ver George W. E. Nickelsburg (*Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mishná*, p. 559-584).

Exprime também o conceito de σπλάγχνα ἐλέους: “afetuosa misericórdia” (Test Zeb 7,3; 8,2.6).

### 5.3.2

#### O verbo σπλαγχνίζομαι

No Testamento dos Doze Patriarcas quando aparece em sua forma verbal, o verbo σπλαγχνίζομαι, numa única ocasião, quer indicar um impulso dos sentimentos: “Mas eu, por compaixão [σπλαγχνιζόμενος] a José, não comi” (Test Zeb 4,2). Nos demais casos exprime o sentimento interior, a dominante disposição do ser humano à misericórdia: “vós, portanto, por compaixão, usai misericórdia com todos indistintamente” (Test Zeb 7,2; 6,4; 7,1; cf. 8,3).

### 5.3.3

#### εὐσπλαγχνος e εὐσπλαγχνία

Pela primeira vez encontramos os vocábulos εὐσπλαγχνος<sup>427</sup> e εὐσπλαγχνία indicando a misericórdia como virtude e atitude do ser humano: “José... sendo compassivo e misericordioso [εὐσπλαγχνος καὶ ἐλεήμων]” (Test S 4,4; cf. Test B 4,1). A prática da εὐσπλαγχνία πρὸς πάντας é um mandamento vinculante e premente (Test Zeb 5,1; cf. 8,1), e a quem o observa é prometida a coroa da glória (Test B 4,1).

### 5.3.4

#### O termo atribuído a Deus

No Testamento dos Doze Patriarcas o substantivo σπλάγχνα e o verbo σπλαγχνίζομαι passam a ser atribuídos a Deus, adquirindo um valor teológico. No final dos tempos teremos a revelação dos σπλάγχνα de Deus: “Nos últimos dias Deus enviará a sua misericórdia sobre a terra” (Test Zeb 8,2). O Messias é

<sup>427</sup> O termo é empregado uma única vez na LXX em Odes 12,7: ὅτι σὺ εἶ κύριος ὑψιστος εὐσπλαγχνος μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ μετανοῶν ἐπὶ κακίαις ἀνθρώπων (“Porque tu és, Senhor Altíssimo, compassivo, paciente e rico em misericórdia e muda seu pensamento em relação às maldades dos homens”).

definido como τὸ σπλάγχνον Κυρίου “misericórdia do Senhor” (Test N 4,5; cf. Test L 4,4), portanto a misericórdia divina é personificada na figura do Messias. A exortação à misericórdia tem o objetivo também de obter a compaixão divina “Portanto, meus filhos, tende compaixão para com quem quer que seja, para que também o Senhor [σπλαγχνισθεῖς ἐλεήσει ὑμᾶς] seja misericordioso para convosco!” (Test Zeb 8,1; cf. 8,3)<sup>428</sup>.

O Testamento dos Doze Patriarcas inova, pois além do termo ἐλεήμων passa a utilizar εὐσπλαγχνος para indicar a misericórdia de Deus (Test Zeb 9,3). A natureza do agir escatológico divino será caracterizada por σπλάγχνα e por εὐσπλαγχνία: Ele vos reagrupará na fidelidade; vos oferecerá a sua misericórdia” (Test A 7,3). A promessa de MI 3,20: “para vós que temeis o meu nome, brilhará o sol de justiça, que tem a cura em suas asas” ganha outra característica na afirmação “cura e misericórdia estarão debaixo de suas asas” (Test Zeb 9,8).

O termo σπλάγχνα que na LXX ocorre pouco, surge com mais frequência no Testamento dos Doze Patriarcas, já não significando as vísceras em sentido antropológico, mas com o significado de misericórdia e compaixão passa a ser o tema fundamental do Testamento de Zebulon. Portanto, σπλάγχνα substitui os termos οἰκτιρμοί, οἰκτίρω e οἰκτίρων usados pela LXX e passa a ser o novo modo de traduzir os termos hebraicos חַסֵּד, רַחֲמִים e חַסְדִּים. A junção de *hesed* e *rahamim*, frequentes no AT, deixam de ser traduzidos por ἔλεος e οἰκτιρμοί, como faz a LXX, e sim por ἔλεος e σπλάγχνα como, por exemplo, ao traduzir a passagem de Os 2,21.

Este uso linguístico torna-se frequente no judaísmo tardio, o que pode ser verificado também nos textos de Qumran (1QS 2,1). Isso explica porque os termos οἰκτιρμοί, tão frequentes na LXX, são tão raros nos textos neotestamentários, quando o sentido hebraico de *rahamim* dá lugar a σπλάγχνα e seus derivados.

<sup>428</sup> PROENÇA, E. *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da BÍBLIA.*, p. 370.

## 5.4

### Em textos de Fílon de Alexandria e Flávio Josefo

Em Fílon de Alexandria (25 a.C.-50 d.C.) σπλάγχνα aparece sempre com o sentido fisiológico, porém em muitas passagens pode significar o interior da pessoa, como a sua alma ou o coração, mas pode também significar que devoram as suas vísceras, isto é, o seu coração – aquilo que ele tem de mais precioso (Jos 25)<sup>429</sup>. Por sua vez Flávio Josefo (37-100 d.C.) usa pouco o termo e quando o faz o utiliza mais no sentido fisiológico.

## 5.5

### Presenças do verbo σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento

O verbo σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento tem seu uso restrito aos evangelhos sinóticos e é usado com o mesmo sentido ao do Testamento dos Doze Patriarcas.

Com exceção das duas ocorrências nas histórias de Lucas, onde adquire comportamentos humanos (10,33 e 15,20), nos demais casos são atitudes de Jesus e caracteriza a divindade do seu agir, portanto tem sempre atributos divinos. O seu significado vai além do sentido literário para demonstrar que “seu coração se contraiu convulsivamente diante da visão de uma necessidade humana gritante, e caracteriza a compaixão messiânica de Jesus”<sup>430</sup>.

A seguir apresentaremos as ocorrências, nas diversas formas e os contextos em que é usado, fazendo em seguida uma breve análise do seu uso nestas passagens bíblicas.

### 5.5.1

#### No aoristo passivo

No Novo Testamento encontramos seis passagens onde comparece o verbo σπλαγχνίζομαι em sua forma no indicativo aoristo passivo terceira pessoa singular, indicadas no Quadro 4.

<sup>429</sup> KÖSTER, H. σπλάγχνα, p. 917.

<sup>430</sup> ESSER, H. H. σπλάγχνα, p. 1300-1301; KÖSTER, H. σπλάγχνα, p. 920.

As passagens de Mt 14,14 e Mc 6,34 são um texto sinótico e, portanto, serão consideradas como uma única vez. É importante ressaltar que Lucas, ao narrar a multiplicação dos pães omite o sentimento de compaixão de Jesus diante da multidão faminta (ver capítulo 9.2.1). As demais ocorrências são em textos exclusivos de Lucas.

**Quadro 4 – Ocorrências do verbo σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento no indicativo aoristo passivo terceira pessoa singular**

Passagem	Texto	Tradução	Sujeito	Contexto
Mt 9,36	ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη	Ao ver a multidão foi movido de compaixão	Jesus	Diante da multidão como ovelhas sem pastor
Mt 14,14	εἶδεν πολλὴν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς	Viu uma grande multidão e, foi movido de compaixão dela...	Jesus	Primeira multiplicação dos pães
Mc 6,34	εἶδεν πολλὴν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς	Viu uma grande multidão e, foi movido de compaixão dela...	Jesus	Primeira multiplicação dos pães
Lc 7,13	ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη	O Senhor, e vendo-a, foi movido de compaixão...	Jesus	Na reanimação do filho da viúva de Naim
Lc 10,33	καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη	Viu-o e foi movido de compaixão	O samaritano	Parábola do Bom Samaritano
Lc 15,20	εἶδεν αὐτὸν ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη	O pai viu-o, e movido de compaixão...	O pai	Parábola do Filho Pródigo

Nota-se que em todas as passagens em que o verbo ocorre é sempre precedido de uma ação com o verbo ver. O sujeito da ação nas três primeiras vezes é sempre Jesus. Nas duas primeiras vezes Jesus foi movido de compaixão diante da multidão abandonada ou com fome. No terceiro caso a multidão também está presente, diante da morte do filho único da mãe viúva, porém a compaixão de Jesus é dirigida para a mãe enlutada. Nos dois últimos casos o sujeito não é Jesus. Na primeira história é o samaritano e na segunda é o pai do filho pródigo (neste pode ser considerado um passivo divino).

No Novo Testamento o verbo nesta forma não é encontrado fora dos Evangelhos. Porém, esta fórmula é atestada fora da Bíblia, no Pastor de Hermas, onde é utilizado para indicar atributos divinos: “O Senhor teve compaixão [ἐσπλαγχνίσθη] e me enviou para doar a todos a penitência” (*Herm* 8,11,1).

Não encontramos unanimidade nas traduções, porém sendo um aoristo passivo devemos entender que o sujeito sofre a ação e, por isso, a melhor tradução seria: “foi movido de compaixão”.

Esta constatação apresenta outro problema também não fácil de resolver. Se Jesus, nos primeiros casos, foi movido de compaixão, sofrendo uma ação passiva: quem ou o que foi que o moveu de compaixão?

Algumas propostas:

- a) *O Pai*: Jesus realiza a obra do Pai e está e em função do seu projeto. A favor desta hipótese testemunha que este verbo é um passivo divino, sendo usado somente para Deus;
- b) *O Espírito Santo*: Os três evangelhos sinóticos afirmam que foi o Espírito que conduziu Jesus após o batismo (Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,12). Em Lucas Jesus assume a profecia de Is 61,1-2 e ao iniciar seu ministério público sente sobre si o Espírito do Senhor (4,18). Então o Espírito Santo seria o autor da atitude compassiva de Jesus;
- c) *Ele mesmo*: Jesus é humano e tem a plenitude de todos os sentimentos e a compaixão é um dos mais belos sentimentos humanos. Ele manifesta isso em várias ocasiões: quando exulta e louva (Lc 10,21; Mt 11,25), quando chora sobre a cidade (Lc 19,41); quando chora a morte do amigo Lázaro (Jo 11,35), etc.;
- d) *A situação*: Todas as vezes em que o verbo é usado, encontramos uma situação pessoal ou do povo que clama por solidariedade. Há um dado interessante: toda vez que o verbo aparece o mesmo é precedido do verbo “ver”.

Consideramos que é esta quarta opção a que melhor responde à indagação feita. É ao defrontar-se com a realidade e vendo a situação de dor, sofrimento e necessidade de alguém que a pessoa ou o próprio Deus são movidos de compaixão.

### 5.5.2

#### No indicativo presente médio

Encontramos ainda duas passagens, num texto sinótico, onde o verbo σπλαγχνίζομαι comparece e está em sua forma no indicativo presente médio na primeira pessoa singular:

**Quadro 5 – Ocorrências do verbo σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento no indicativo presente médio na primeira pessoa singular**

Passagem	Texto	Tradução	Sujeito	Contexto
Mt 15,32 Mc 8,2	σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον	Tenho compaixão da multidão	Jesus	Na segunda multiplicação dos pães

Nestes textos sinóticos, o sujeito novamente é Jesus, e o contexto é idêntico ao da primeira multiplicação dos pães. Lucas, a exemplo de João, não narra esta segunda multiplicação dos pães. A novidade é que o verbo agora é empregado no presente médio e não na forma passiva. Assim, Jesus não foi movido de compaixão, mas ele sente compaixão. Ou seja: o sentimento é próprio dele, do seu ser e do seu agir<sup>431</sup>.

### 5.5.3

#### Como particípio

Em outras quatro passagens σπλαγχνίζομαι é encontrado no particípio aoristo passivo nominativo masculino singular:

**Quadro 6 - Ocorrências do verbo σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento no particípio aoristo nominativo masculino singular**

Passagem	Texto	Tradução	Sujeito	Contexto
Mt 18,27	σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου	Mas o senhor com- padecendo-se do servo	Patrão	Parábola
Mt 20,34	σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς	Compadecendo-se, Jesus	Jesus	Cura dos dois cegos de Jericó

<sup>431</sup> Em Lc 17,13 a Bíblia de Jerusalém traduz incorretamente o pedido dos dez leprosos: Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς por “Jesus, mestre, tem compaixão de nós”, pois o verbo é ἐλεέω, e não σπλαγχνίζομαι. Uma tradução melhor seria: “Jesus, mestre, tem misericórdia de nós”.

Mc 1,41	καὶ σπλαγχνισθεῖς	E compadecendo-se... <sup>432</sup>	Jesus	Cura do leproso
Mc 9,22	σπλαγχνισθεῖς ἐφ' ἡμᾶς	“Tem compaixão de nós!”	Jesus	Pedido do pai do filho endemoninhado

No primeiro caso é evidente que o sujeito, isto é, o rei que na parábola está fazendo o acerto com os seus servos, é referido a Deus, já que a parábola tem o objetivo de comparar o que seria o Reino dos Céus (Mt 18,23). Portanto, mais uma vez estamos diante de um passivo divino.

Nos outros três casos é o uso típico do verbo quando Jesus está diante de pessoas em situações de exclusão e a atitude de Jesus é de estar em estado de compaixão ou então é o pedido dos cegos que faz com que Jesus sinta compaixão por eles e faça algum gesto indulgente em seu favor.

Em Mc 1,41, a Bíblia de Jerusalém prefere “irado” e indica a variante “movido de compaixão” em nota de rodapé. Percebe-se mais uma vez a diversidade de traduções utilizada pela Bíblia de Jerusalém para o mesmo termo.

#### 5.5.4 Como substantivo no dativo

Analisaremos também as ocorrências dos substantivos que são derivados do verbo σπλαγχνίζομαι. O substantivo dativo neutro plural, derivando de σπλάγχνον.

**Quadro 7 – Ocorrências de substantivos derivados de σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento no dativo neutro plural**

Passagem	Texto	Tradução	Sujeito	Contexto
2Cor 6,12	δὲ ἐν τοῖς σπλάγχνοις ὑμῶν	em vossos corações	Membros da comunidade de Corinto	Exortação à comunidade
Fl 1,8	ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ	Com a compaixão de Cristo Jesus	Paulo	Ação de graças à comunidade de Filipos

<sup>432</sup> Aparato crítico e crítica textual ὀργισθεῖς D a ff... ”irado”. TEB: “movido de compaixão”; BJ “irado” e em nota indica a variante.



Os dois casos encontram-se fora dos evangelhos, e estão em duas das Cartas autênticas de Paulo. No primeiro caso, embora se refira aos “corações” não é no sentido fisiológico, mas como sede dos sentimentos humanos.

### 5.5.5

#### Como substantivo no acusativo

E temos ainda oito ocorrências em que o substantivo σπλάγχνα comparece no caso acusativo neutro plural:

**Quadro 8 – Ocorrências de substantivos derivados de σπλαγχνίζομαι no Novo Testamento no acusativo neutro plural**

Passagem	Texto	Tradução	Sujeito	Contexto
Lc 1,78	διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν	graças à compaixão misericordiosa do nosso Deus <sup>433</sup>	Deus	Cântico de Zacarias (Benedictus)
At 1,18	καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ.	Derramando-se todas as suas entranhas	Judas Iscariotes	Substituição de Judas (que se jogou no despeñadeiro)
Fl 2,1	εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί,	Por toda compaixão e ternura		Exortação à unidade na humildade
Cl 3,12	σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ	(sentimentos de) compaixão e ternura	A comunidade	Preceitos sobre a vida cristã
Fm 7	ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων	A compaixão dos santos	A comunidade	Ação de graças
Fm 12	τοῦτ' ἐστὶν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα	Minhas próprias entranhas	Paulo	Pedido em favor de Onésimo
Fm 20	ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ	Dá este conforto a meu coração em Cristo <sup>434</sup>	Filêmon	Pedido de Paulo a Filêmon em favor de Onésimo
1Jo 3,17	καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ	E Ihe fecha as entranhas	Aquele que possui recursos neste mundo	A vida dos filhos de Deus

<sup>433</sup> Literalmente “graças às entranhas de misericórdia do nosso Deus” (cf. Bíblia CEI). Algumas traduções preferem “misericordioso coração” (Bíblia de Jerusalém), “bondade profunda” (TEB)-|entranhável misericórdia| (Almeida Revista e Atualizada).

<sup>434</sup> Parece-nos melhor traduzir por “com coração” demonstrando sentido sentimental do que “com entranhas”, embora o termo empregado não seja καρδιά.

Só o primeiro caso a expressão é encontrada nos Evangelhos e está em Lucas. Neste caso σπλάγχνα quer indicar a “compaixão” misericordiosa de Deus; as traduções que optam por “coração misericordioso” entendem bem mais do que um órgão físico, mas querem caracterizar uma ação que é própria de Deus.

A segunda ocorrência é o único caso no Novo Testamento em que o verbo ou substantivo se refere propriamente às entranhas físicas, portanto, não tem nenhuma relação sentimental. A não ser que Lucas pretendesse indicar que aquele que traiu Jesus por dinheiro terminou sem entranhas de compaixão e misericórdia.

Nos demais casos, mesmo que se refira ao “coração” ou entranhas, o sentido não é referido ao órgão físico em si, mas aos sentimentos do coração das pessoas humanas a que se referem os textos. Segundo, H. H. Esser, a frequente tradução de σπλάγχνα por “coração” é apropriada, “se entendemos o coração como sendo o centro da ação amorosa”<sup>435</sup>.

## 5.6 Conclusão

Da análise realizada é possível concluir que o substantivo e o verbo tiveram uma evolução em seu uso no decorrer da história. De uma origem em que os σπλάγχνα significavam os órgãos nobres dos animais oferecidos nos banquetes sacrificais ou os próprios órgãos vitais humanos, o termo juntamente com o verbo σπλαγχνίζομαι, e todo o seu campo semântico, passaram a adquirir também um significado sentimental para referir-se aos sentimentos humanos mais nobres, como também passam a expressar comportamentos divinos. Esta era uma das características esperadas do Messias que deveria vir ao mundo. Segundo Gnilka “compaixão é mais do que um afeto puramente humanos. Assim a compaixão no Antigo Testamento é propriedade de Deus”<sup>436</sup>. E no Novo Testamento é uma atitude sentimental muito forte,

[...] uma manifestação consciente da missão messiânica de Jesus: ele veio para revelar ao homem, ao salvar de sua miséria, essa ternura divina do que o Antigo

<sup>435</sup> ESSER, H. H. σπλάγχνα, p. 1301.

<sup>436</sup> GNILKA, J. *El evangelio según San Marcos*, v. 1, p. 302.

Testamento falava em termos impressionantes (por exemplo (Os 2,25; Jr 31,20; Sl 103,13; Is 54,7)<sup>437</sup>.

Resta a ocorrência em Lc 10,33, do samaritano, com opiniões divergentes: enquanto uns que afirmam que o samaritano representa o agir de Jesus, outros atribuem o sentimento ao ser humano, conforme analisaremos melhor nos itens 8.1.3 e 9.4.2.

---

<sup>437</sup> TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain.*, p. 74.

## 6 Análise literária

### 6.1 Divisão da perícópe

A perícópe de Lc 7,11-17 não apresenta grandes dificuldades na sua divisão interna, formando uma unidade literária, ou seja: “ela não precisa da crítica literária para somente então ser provada como tal”<sup>438</sup>.

Apresentamos a seguinte proposta de divisão:

- v. 11        introdução
- v. 12:       exposição<sup>439</sup>
- vv. 13-15: o centro do relato
- vv. 16-17: o final do relato

No v 11 é indicado o início da ação; são mencionados os personagens que compõem o grupo da caravana e o local de destino, a cidade de Naim.

O v. 12 informa sobre a chegada de Jesus à porta da cidade de Naim e o encontro com o outro grupo, dando destaque para o jovem que ia ser enterrado e que o mesmo era filho único da mãe viúva. Há uma constatação dolorosa: o jovem está morto.

Os vv. 13 a 15 ocupam a parte central e relatam a atividade e a fala de Jesus: primeiro à mãe e depois ao jovem morto. Há uma intervenção do taumaturgo com palavras e gestos que resultam na solução do problema quando o jovem é devolvido à sua mãe. Mesmo sem mencionar, Jesus desaparece de cena.

Como conclusão, os vv. 16 e 17 mostram a reação das pessoas presentes, primeiro com temor e depois com expressão verbal, e trazem à cena o novo povo de Deus, agora com voz ativa, glorificando a Deus pelo feito de Jesus e fazendo a boa notícia se espalhar por toda a redondeza.

<sup>438</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”, p. 17.

<sup>439</sup> Alguns comentadores optam por ver como introdução os vv. 11 e 12, cf. ALETTI, J. N. *Il Gesù di Luca.*, p. 115; BORGHI, E. *La gioia del perdono.*, p. 202. BOVON (*El Evangelio según San Lucas.*, v. 1, p. 509-510), por sua vez, prefere a introdução em 11 e 12a, e assinala 12b como exposição. Para o restante da estrutura há um consenso.

Portanto, do ponto de vista narrativo, a perícopa é muito bem estruturada, seguindo numa sequência lógica para o desfecho conclusivo.

## 6.2

### Gênero literário e estrutura da perícopa

É típico deste tipo de narrativa não querer apresentar um ensinamento particular, mas indicar o poder de Jesus, que atua em nome de Deus, sobre a morte e mostrar a compaixão de Jesus com a dor humana (da mulher viúva) e a chegada do tempo da salvação<sup>440</sup>.

O texto é sucinto e objetivo ao mesmo tempo. O enredo flui facilmente, como bem observou Stuhlmuller: “Este relato tem o fascínio, a cor e o pathos de uma narração excelente”<sup>441</sup>, onde em apenas sete versículos encontramos dezesseis vezes a partícula καὶ, além de duas vezes δὲ, isso demonstra uma concisão da narrativa que segue em frente em perfeita unidade. O uso repetitivo de uma conjunção é um recurso linguístico chamado *ploysyndeton*, contrário de *asyndeton* (quando não se usa nenhuma conjunção). Lucas utiliza este recurso na perícopa para dar ênfase e atrair a atenção do leitor, a fim de que ele pare em cada ponto e reflita. Cada ponto mencionado é importante como os outros<sup>442</sup>.

É possível perceber no texto a habilidade literária do autor inspirado<sup>443</sup> onde se nota que “a narração é perfeitamente sóbria e natural. Sem detalhes estranhos e improváveis colocados em cena de forma trabalhada e artificial; não há exaltação do taumaturgo, nem se sente a colocação de artifícios”<sup>444</sup>.

Basicamente a passagem está estruturada como os relatos ou narrativas de milagres, seguindo os critérios e do ponto de vista da história das formas. A narrativa segue os seguintes passos<sup>445</sup>:

- a) *Aproximação entre o taumaturgo e a pessoa*: Jesus sai de Cafarnaum e vai até Naim onde encontra a mãe viúva e o seu filho morto (7,11-12);
- b) *Indicação da necessidade; constatação da morte*: o estado da mãe viúva chama atenção, tanto que é para ela que Jesus sente compaixão e para

<sup>440</sup> LIMA, M. L. C. *Exegese Bíblica.*, p. 194.

<sup>441</sup> STUHLMEYER, C. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 998.

<sup>442</sup> OBIORAH, M. J. “Do not weep” (Luke 7: 13.), p. 211.

<sup>443</sup> TERRINONI, U. *Cristo, “un grande profeta”, risuscita un giovane di Nain.*, p. 624.

<sup>444</sup> TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain (Lc 7,11-16).*, p. 70.

<sup>445</sup> LIMA, M. L. C. *Op. cit.*, p. 194-195.

ela que dirige as primeiras palavras. O jovem está morto, pois está sendo levado para ser enterrado (7,13);

- c) *Realização do prodígio*: embora Jesus toque a padiola, a realização do milagre se dá, como é característico em Lucas, através da palavra de Jesus, que se dirige ao jovem e ordena que se levante (7,14);
- d) *Constatação do milagre*: o resultado pode ser verificado porque o jovem se senta e começa a falar e porque Jesus o entrega à sua mãe (7,15);
- e) *Consequências*: As multidões se unem e glorificam a Deus, reconhecem Jesus como um grande profeta e identificam o ocorrido como uma visita de Deus ao seu povo. E espalham a notícia pela Judeia inteira e por toda a redondeza (7,16).

Quanto ao tipo de relato, as opiniões dos comentadores divergem um pouco. Para J. Jeremias a perícopes se caracteriza como um relato de milagre<sup>446</sup>. R. Bultmann enumera esta passagem entre aquelas que ele qualifica como “milagres de cura”<sup>447</sup>. A estrutura da perícopes apresenta todos os elementos de um esquema clássico de narrativas de milagres bíblicos<sup>448</sup>: a realidade do mal (a morte do filho da viúva: o rapaz morreu de fato e os habitantes de Naim que acompanham os carregadores que levam o menino para ser enterrado); a intenção de Jesus (o Salvador) de deslocar-se para a cidade de Naim e sua ação por meio de sentimentos, gestos e da sua palavra; a manifestação da cura (o rapaz que se assenta e começa a falar, sinal de que está vivo); a manifestação de júbilo da multidão (o temor e louvor a Deus), reconhecendo o surgimento de um grande profeta e constatando como sendo a visita de Deus ao seu povo. Da mesma forma que em outras narrativas de milagres, tais traços mostram o poder pessoal de Jesus, por meio da sua palavra, afirmando assim a realidade salvadora que ele opera e o reconhecimento da intervenção divina em sua ação.

Segundo George, trata-se de uma narrativa de milagre, que:

[...] é uma manifestação do ministério de Jesus, um sinal de seu poder de salvação; ele traz uma salvação individual, física e temporal, que anuncia, através de um fato,

<sup>446</sup> JEREMIAS, J. *Teología del Nuevo Testamento*., p. 104.

<sup>447</sup> BULTMANN, R. *The history of the Synoptic Tradition*., p. 215. Também reconhecem o relato como milagre de cura: FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*., v. 2, p. 642; HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”., p. 17.

<sup>448</sup> TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain*., p. 73.

a salvação universal, total e definitiva. Algumas narrativas de milagres acentuam particularmente o aspecto de revelação de Jesus.<sup>449</sup>

Fitzmyer, por sua vez, tem uma proposta diferente e afirma que talvez seria mais adequado qualificar o relato como “ressurreição”, categoria admitida

[...] pelo próprio Bultmann no curso de suas análises (HST, 233-234). Neste caso seria o primeiro dos episódios narrados por Lucas no Evangelho (7,11-17; 8,40-42; 8,49-56) e nos Atos dos Apóstolos (At 9,36-43; sendo que alguns consideram também 20,7-12)<sup>450</sup>.

Há também uma semelhança no estilo estrutural e narrativo com a perícopé da cura do menino epilético de Lc 9,37-43 (Mt 17,14-18; Mc 9,14-27)<sup>451</sup>. Preferimos, no entanto, concordar com Green que acentua o fato de Lucas querer dar destaque à nota “Ele teve compaixão dela”, colocada no centro da passagem, e com isso evidenciar Jesus como o benfeitor cheio de compaixão com a viúva. “Este é menos um relato de cura e mais uma revelação do caráter da missão de Jesus e, portanto, da natureza da intervenção divina de Deus”<sup>452</sup>.

### 6.3

#### Comparação com a passagem de 1Rs 17,17-24

É bastante possível que o relato de Lc 7,11-17 se inspire num prodígio parecido realizado pelo Profeta Elias (1Rs 17,17-24). Os fatos possuem muitos pontos em comum, como varemos a seguir. No entanto, alguns autores preferem ver que o fato ocorrido em Naim tenha semelhanças e inspiração no episódio da vida do Profeta Eliseu. Neste caso haveria “analogia das situações, mas sem ligação literária, com a ressurreição do filho da Sunamita, pelo profeta Eliseu (2Rs 4,8-37). Nada há a concluir acerca da proximidade geográfica entre Naim e Shuhem”<sup>453</sup>. Fitzmyer admite que estas sugestões “se apoiam em base demasiado tênue”<sup>454</sup>.

<sup>449</sup> GEORGE, A. *Leitura do Evangelho segundo Lucas*, p. 28.

<sup>450</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 2, p. 642.

<sup>451</sup> TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain*, p. 74.

<sup>452</sup> GREEN. *The gospel of Luke*, p. 291.

<sup>453</sup> DUPONT, J. *A Ressurreição do moço de Naim (Lc 7,11-16)*, p. 147.

<sup>454</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 642.

Schürmann também considera difícil esta aproximação, já que todos os demais elementos do relato remetem ao milagre de Elias<sup>455</sup>.

A comparação da perícopes com a passagem de 1Rs 17,10-24 demonstra a existência de muitos elementos em comum, como podem ser vistos na tabela a seguir<sup>456</sup>:

**Quadro 9 - Comparação entre Lc 7,11-17 e 1Rs 10-24**

Lc 7,11-17		1Rs 17,10-24	
v. 11	Jesus se dirige a Naim	v. 10	Elias vai a Sarepta
v. 12	Na porta da cidade encontra a viúva		Na porta da cidade encontra uma viúva
v. 14	Seu filho único morto está sendo levado para ser enterrado	v. 17	Seu filho único está morto
v. 14	Jesus reanima o filho	v. 19-22	Elias faz o menino reviver
v. 15	Jesus o entrega à sua mãe	v. 23	Elias o entrega à sua mãe
v. 16	A multidão reconhece Jesus como um grande Profeta e vê no sinal a visita de Deus	v. 24	A mulher reconhece Elias como um homem de Deus

Ternant identifica os vários pontos que existem em comum entre os dois relatos: “Nos dois casos, se fala de um filho único da viúva, o episódio se passa na porta da cidade, o ressuscitado é entregue à sua mãe, o taumaturgo é reconhecido como Profeta (Lucas) ou como homem de Deus (1Rs)”<sup>457</sup>.

E, no entanto, o relato de Lc 7,11-17 não é uma simples cópia de 1Rs 17,10-24. As marcas do terceiro evangelista estão muito presentes evidenciando o estilo tipicamente lucano: a presença das multidões (vv. 11-12), a mãe viúva (v. 12)<sup>458</sup>, o filho único (v. 12)<sup>459</sup>, o título de *Kyrios* dado a Jesus (v. 13), a compaixão de Jesus<sup>460</sup>, a menção do esquife ou padiola (v. 14)<sup>461</sup>, a realização do prodígio por

<sup>455</sup> SCHÜRMANN, H. *Il vangelo di Luca*, p. 643.

<sup>456</sup> BONNEAU, G. *Profetismo e instituição no cristianismo primitivo*, p. 124-125.

<sup>457</sup> TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain*, p. 70-71.

<sup>458</sup> Outras passagens de Lucas em que aparecem mulheres viúvas: 2,36-39; 4,25-26; 18,1-6; 20,28.30; 20,47; 21,1-4; e At 6,1; 9,39.41.

<sup>459</sup> Em 8,42: “sua filha única” (a filha de Jairo) e 9,38: “é meu filho único” (o menino epilético), Lucas acrescenta este dado que não aparece em Mateus e Marcos.

<sup>460</sup> No relato de 1Rs 17,10-24 não se menciona o sentimento do profeta Elias diante da morte do filho da mãe viúva. A única manifestação de emoção do profeta é a de dirigir-se indignado a Deus, como se fosse o culpado pela morte do menino (1Rs 17,20).

<sup>461</sup> Inserindo o toque no esquife ou padiola, não usado para os sepultamentos na Palestina, Lucas mostra a sua preocupação de ambientar o relato aos seus leitores que estão em outro contexto.



meio da palavra de Jesus (v. 14), a glorificação por parte do povo (v. 16)<sup>462</sup>, o título de Profeta dado a Jesus (v. 16)<sup>463</sup>, a visita de Deus (v. 16)<sup>464</sup>.

Craddock ressalta que a utilização do Antigo Testamento “não tem por objetivo oferecer a prova de uma argumentação, nem para identificar um esquema promessa / realização, mas para permitir ao Antigo Testamento de indicar uma modalidade narrativa”<sup>465</sup>. Assim os textos do Antigo Testamento permanecem debaixo da superfície e, mesmo que os leitores não os conheçam o relato de Lucas, torna-se compreensível e, se eles os conhecem, este se torna mais credível por demonstrar a continuidade da ação salvífica de Deus.

## 6.4

### Contexto do texto

Para compreender a intenção teológica de Lucas ao posicionar o episódio da reanimação em Naim no capítulo 7, estudaremos o contexto literário desta perícopes.

#### 6.4.1

#### O relato dentro do Evangelho de Lucas

A perícopes de Lc 7,11-17 é narrada exclusivamente no terceiro Evangelho e provavelmente é o resultado obtido daquela “acurada investigação” mencionada no início do seu Evangelho (1,3). Ela faz parte dos relatos das atividades de Jesus na Galileia.

O relato deve ser visto dentro um contexto mais restrito que é o capítulo 7 do Evangelho. Este capítulo inicia com a cura de um servo de um centurião pagão em Cafarnaum (Lc 7,1-10) e se estende até o episódio do perdão concedido à pecadora (Lc 7,36-50).

É evidente que há uma intenção clara de Lucas ao inserir esta perícopes justamente neste ponto do seu relato, visto que até este momento na narração do

<sup>462</sup> É uma atitude que aparece muito no Evangelho de Lucas: 1,64; 2,20.28.38; 5,25-26; 7,16; 13,13; 17,15.18; 18,43; 19,37; 23,47; 24,53.

<sup>463</sup> O título de Profeta é dado a Jesus em Lucas bem mais do que nos outros Evangelhos: 4,24; 7,39; 9,8.19; 13,33; 24,19, além das muitas referências indiretas. Ver p. 145.

<sup>464</sup> O tema da visita (verbo ἐπισκέπτομαι) também é tipicamente lucano: 1,68.78; 19,44; At 15,14.

<sup>465</sup> CRADDOCK, F. B. *Luca*, p. 126.

Evangelho Jesus já havia iniciado sua missão evangelizadora e também havia operado alguns milagres, porém ainda não havia ressuscitado mortos<sup>466</sup>. Lucas estaria preparando ou justificando por antecipação as palavras de Jesus às perguntas de João. Assim quando os enviados de João retornam ao seu mestre para comunicarlhe a resposta de Jesus “não só poderão transmitir-lhe uma palavra (Lc 7,22), mas também um caso concreto, já narrado no Evangelho de Lucas, de uma ressurreição já realizada”<sup>467</sup>. Embora não haja consenso entre os comentadores: “As opiniões sobre este ponto vão do ‘possível’ (Lagrange) ao ‘evidente’ (Vaganay). Contentemo-nos com ‘muito provável’”<sup>468</sup>.

Desta forma, dentro do Evangelho de Lucas, é fundamental que ela preceda a embaixada enviada por João para perguntar a Jesus: “És tu aquele que há de vir ou devemos esperar outro?” (Lc 7,19). De fato, uma das ações esperadas do grande Profeta, o Ungido, o Messias que haveria de vir, era a restauração da vida em plenitude. A resposta de Jesus aos discípulos de João não se dá com discursos teológicos, mas na indicação daquilo que ele realiza na prática ou que realiza diante dos olhos dos enviados de João (7,21). O que se vê e o que se ouve é que: “os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, *os mortos ressuscitam* e aos pobres é anunciado Evangelho; e feliz quem não se escandalizar de mim!” (7,22).

Cinco das seis ações enumeradas por Jesus como resposta à pergunta de João (7,22), já haviam sido realizadas por ele, menos a ressurreição de um morto. Assim, a inclusão desta perícopa torna-se necessária para que a resposta dada aos mensageiros do Profeta seja verdadeira, coerente e completa.

O relato não informa a reação dos enviados de João, somente que eles partiram (7,24a). Poderiam ter retornado um tanto frustrados se esperavam uma manifestação do juízo de Deus, ao estilo do profeta do deserto, que havia anunciado a cólera do Messias. Mas também poderiam ter retornado maravilhados por terem encontrado com o Messias evangelizador misericordioso, trazendo a boa notícia para os pobres, como estava escrito no livro do Profeta Isaías (Is 26,19; 29,18-19; 35,5-6.8; 61,1).

<sup>466</sup> Lucas conhece o relato sinótico da ressurreição da filha de Jairo (Mt 9,18-26; Mc 5,21-24.35-43) e narrará o fato em 8,40-42.49-56, mas prefere introduzir material próprio para preparar melhor a resposta aos emissários de João.

<sup>467</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 2, p. 641.

<sup>468</sup> TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain.*, p. 70.

Em Is 26,19 a ressurreição dos mortos havia sido anunciada: “Os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressurgirão”. Lucas parece ver no milagre de Naim o cumprimento desta profecia, e assim ilustra e completa a lista que ele tinha dado da missão messiânica no discurso inaugural na sinagoga de Nazaré: “a longa citação de Isaías sobre o Ungido enviado para evangelizar os pobres, para restaurar a visão aos cegos e libertar os oprimidos (Is 61,1-2 = Lc 4,18-19) se encontra agora justificada”<sup>469</sup>.

No capítulo 7 encontramos a narração de episódios realizados por Jesus em favor de pessoas “sem nome”<sup>470</sup>, que representam as categorias mais excluídas da sociedade da época e por isso Jesus manifesta seu lado emocional mais forte, e vai contra os princípios da Lei (cf. Nm 19,16) para produzir sinais de vida e de amor em favor delas. Tanto o servo do centurião, a viúva e também a pecadora são pessoas sem nome e situadas entre as pessoas mais excluídas<sup>471</sup>. É justamente a estas pessoas que Jesus expressa as mais fortes expressões afetivas: admiração, compaixão, amor. Neste capítulo Jesus vai além da Lei: age a favor dos estrangeiros, toca em mortos e acolhe pecadores. Figuram como personagens “órfão e viúva”, justamente as duas categorias sociais, sempre associadas, e que mais merecem atenção, na Lei e nos Profetas (Ex 22,22; Dt 10,18; 14,28; 16,11.14; 24,17-21; 26,12-13; 27,19; Is 1,17-23; Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7; Zc 7,10) e, junto com o estrangeiro, formam a tríade social que mais recebe a atenção da parte de Deus<sup>472</sup>.

No entanto, é preciso ver a perícopa num arco um pouco mais abrangente, e para isso é necessário situá-la no complexo narrativo de Lc 6,1–8,3, que se inicia com a atividade num “certo sábado” e se conclui com o grupo de mulheres que seguem Jesus e os Doze e os serviam com as suas possibilidades (8,1-3).

Outros ainda, como Terrinoni, preferem iniciar o contexto em 6,12, com a escolha dos doze e conclui-lo em 7,50, com o episódio do perdão à mulher pecadora que muito amou, onde o personagem central é sempre Jesus que age através da sua palavra, “privilegiando as pessoas menos interessantes e mais infelizes

<sup>469</sup> TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain.*, p. 73.

<sup>470</sup> Mazzarollo dá a este grupo de pessoas o sugestivo qualificativo de “ninguenzada” (MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p. 122-123).

<sup>471</sup> Ibid., p. 114-124.

<sup>472</sup> FRIZZO, A. C. *Uma tríade social que qualifica o ato de conhecer a Deus.*, p. 15-42.

como os pobres, os pecadores, os publicanos, as viúvas, os moribundos e... mortos”<sup>473</sup>.

#### 6.4.2

##### Os textos precedentes

- 6,1-11: Discussão sobre o Sábado (6,1-5: colher espigas; 6,6-11: cura na sinagoga);
- 6,12-16: Escolha dos Doze;
- 6,17-19: Sermão da planície para as multidões;
- 6,20-26: Bem-aventuranças e os “ais de vós”;
- 6,27-38: Ensino sobre a Lei (referidos ao tratamento aos pagãos e critérios para julgar);
- 6,39-49 Parábolas sobre a necessidade de que se produzam bons frutos;
- 7,1-10: Cura de um servo do centurião (estrangeiro).

#### 6.4.3

##### Dois textos paralelos

Outra característica de Lucas é que em suas obras faz uso dos dípticos, onde ele apresenta paralelismos de dois textos. Ele narra a missão de Jesus (Evangelho) e a missão da Igreja (Atos). Nas duas obras o autor tem prazer em apresentar dois fatos que se parecem e ao mesmo tempo se diferenciam: o anúncio a Zacarias (1,5-25) e a Maria (1,26-38); o *Magnificat* (1,46-55) e o *Benedictus* (1,67-79); o nascimento de João Batista (1,57-58) e de Jesus (2,1-7); na apresentação no Templo está o velho Simão (2,25-35) e a viúva e profetisa Ana (2,36-38), etc. Em Atos, ele narra a missão de Pedro e a missão de Paulo, só para citar alguns exemplos de como este estilo é frequente na obra de Lucas. Craddock observa que Lucas tem uma paixão em estruturar seu relato criando fortes contrastes e que “este artifício parece algo mais do que uma predileção literária; pode ser que Lucas queira imprimir em nós a ideia que Deus não é só ‘ou este, ou aquele’, mas ‘este e aquele’”<sup>474</sup>.

<sup>473</sup> TERRINONI, U. *Cristo, “un grande profeta”, risuscita un giovane di Nain.*, p. 623.

<sup>474</sup> CRADDOCK, F. B. *Luca.*, p. 138.

Em Lc 7,1-17 encontramos mais uma vez dois fatos narrados em sequência, além de apresentar dois episódios em que aparece o binômio: homem x mulher<sup>475</sup>. Evidenciamos nas tabelas a seguir as principais semelhanças e diferenças que se encontram nos dois relatos:

**Quadro 10 – Semelhanças e diferenças entre Lc 7,1-10 e Lc 7,11-17**

Lc 7,1-10 – Cura do servo do centurião romano	Lc 7,11-17 – Reanimação do filho da viúva de Naim
Semelhanças	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- A cidade é nominada: Cafarnaum</li> <li>- A presença da morte (7,2)</li> <li>- O servo está sendo levado embora pela doença mortal</li> <li>- O servo é curado da doença</li> <li>- O milagre acontece pela palavra</li> <li>- A multidão está presente (7,9)</li> <li>- Em benefício do povo de Deus “nossa nação” (7,5)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- A cidade é Naim</li> <li>- A morte (7,12b)</li> <li>- O jovem está morto e sendo levado ao campo dos mortos</li> <li>- O jovem é reanimado da morte</li> <li>- Jesus reanima pela palavra</li> <li>- A multidão acompanha Jesus e há também a outra multidão que acompanha a viúva. No final, as duas multidões formam um só povo</li> <li>- Deus visitou o seu povo (7,16b)</li> </ul>
Diferenças	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Jesus foi informado e chamado para fazer o milagre</li> <li>- Reestabelece a vida à distância</li> <li>- O servo doente é um estrangeiro e está à beira da morte</li> <li>- O beneficiado é um homem</li> <li>- Jesus ouviu o pedido e reconhece a fé. Ele confia na palavra do centurião e este na palavra de Jesus</li> <li>- Jesus respeita a Lei (não vai entrar na casa do pagão)</li> <li>- Não se comenta sobre o resultado do milagre</li> <li>- O centurião representa os povos pagãos (estrangeiros)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Não sabemos como Jesus soube. Ele toma a iniciativa em silêncio e sozinho</li> <li>- Vai até o local e realiza o prodígio</li> <li>- O jovem é um judeu, filho único da sua mãe, e já está morto</li> <li>- A beneficiada é uma mulher</li> <li>- Jesus viu a mãe viúva, que não fala nada, diante da sua situação Jesus foi movido de compaixão</li> <li>- Jesus desobedece a Lei, toca na padiola e no morto</li> <li>- As multidões glorificam a Deus e reconhecem Jesus como um profeta e seu gesto significa a visita de Deus</li> <li>- A viúva privada de filhos, é uma imagem tradicional de Israel ou de Jerusalém repudiada por Deus e exilada (Is 49,21; 54,1.5)<sup>476</sup></li> </ul>

Constata-se que, embora os dois fatos sejam isolados, há uma clara intenção do autor de colocá-los em paralelo e demonstrando assim o estilo literário de Lucas. O paralelismo masculino-feminino é reforçado pelo caminho quase inci-

<sup>475</sup> Para ver melhor como Lucas utiliza a relação homens x mulheres (ou masculino e feminino) é interessante consultar a relação muito bem elaborada e detalhada em R. Meynet (*Il Vangelo secondo Luca*, p. 953-955).

<sup>476</sup> MEYNET, R. *Op. cit.*, p. 289.

dental no qual a cura do servo na perícopes anterior e a reanimação do filho morto são narradas. No primeiro, a natureza do pedido do centurião é mais desenvolvida que a cura em si mesma, enquanto que a mulher, e não o seu filho morto, está localizada no centro deítico do segundo relato<sup>477</sup>.

Um dado importante que os dois relatos têm em comum, como bem observou Craddock é que “a mesma palavra de Jesus que, à distância, curou o servo do centurião (v. 7) aqui tem o poder de fazer ressurgir o morto”<sup>478</sup>.

#### 6.4.4

#### Os textos subsequentes

7,18-28: Respostas aos emissários de João Batista;

7,29-35: O povo e os publicanos aceitam o batismo; os fariseus e doutores da Lei rejeitam. Discurso de Jesus;

7,36-39: Um fariseu convidou Jesus para a refeição e estando à mesa entrou uma mulher da cidade;

7,40-50: Resposta de Jesus (parábola do credor e dos dois devedores);

8,1-3: As mulheres seguem e servem Jesus.

#### 6.5

#### O uso da LXX na perícopes de Lc 7,11-17

Na composição da sua obra Lucas utiliza muito a Septuaginta, a tradução grega da Bíblia Hebraica. Fitzmyer<sup>479</sup> relacionou uma série de expressões que se repetem com mais frequência, tanto no Evangelho como em Atos, e que têm sua proveniência na LXX e que o autor classifica como “septuagintismos”<sup>480</sup>.

Nosso objetivo é demonstrar o uso de um texto específico da LXX pelo evangelista Lucas ao escrever o relato da reanimação do filho da viúva de Naim. Alguns detalhes no relato coincidem com o relato de 1Rs 17,1-24, quando o Profeta Elias foi a uma cidade chamada Sarepta e teve contato com uma mulher que o auxiliou.

<sup>477</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 289.

<sup>478</sup> CRADDOCK, F. B. *Luca.*, p. 127.

<sup>479</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 1, p. 193-196.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 195.

### 6.5.1

#### A perspectiva redacional do texto

A mulher do relato de Elias era uma viúva (1Rs 17,9.10b), da mesma forma que o relato de Lc 7,11-17 e também possuía um filho, embora o texto não diga, expressamente como Lucas, que este era o filho único (Lc 7,12), o mesmo pode estar subentendido. É o que se pode deduzir da resposta da mulher a Elias quando este lhe pediu comida e bebida: “vou preparar este resto para mim e meu filho; nós o comeremos e depois esperamos a morte” (1Rs 17,12).

Outro detalhe que se assemelha nos dois relatos é que os encontros acontecem na porta da cidade. O encontro entre o Profeta Elias e a mulher se dá na “porta da cidade” πυλῶνα τῆς πόλεως (1Rs 17,10a). O mesmo ocorre com Jesus em Naim: é na “porta da cidade” πύλη τῆς πόλεως (Lc 7,12) que Jesus encontra o cortejo e vê a mãe viúva.

Outra coincidência é que em ambos os relatos um menino morto é reanimado (1Rs 17,22; Lc 7,15).

No entanto, a dependência maior entre os dois relatos parece dar-se após a reanimação do morto, uma vez que a ação realizada é descrita com as mesmas palavras. Em 1Rs 17,23, lê-se: καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ, e Lc 7,15b reporta as mesmas palavras: καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.

“E o entregou à sua mãe” (literalmente: “à mãe dele”). A LXX traduz literalmente a expressão hebraica **וַיִּתְּנָהּ לְאִמָּהּ**, embora o texto grego tenha que utilizar seis palavras para traduzir os dois vocábulos do texto hebraico, a tradução é perfeita.

Portanto, parece-nos evidente que Lucas ao elaborar o seu relato tinha diante de si o texto da LXX e utilizou a expressão com a mesma grafia.

Outra coincidência, embora não seja textualmente expressa, é o resultado final apresentado pelos relatos. A mãe viúva de Sarepta exclama: “Agora sei que és um homem de Deus e que YHWH fala verdadeiramente pela tua boca” (1Rs 17,24), enquanto que em Naim o novo povo de Deus glorifica a Deus dizendo: “Um grande profeta foi levantado entre nós e Deus visitou o seu povo” (Lc 7,16).

Nas tabelas que apresentamos a seguir, com os textos bíblicos em destaque, torna-se mais fácil de visualizar os dados indicados acima:

**Quadro 11 – 1Rs 17,1-24: texto hebraico, texto da LXX e tradução**

1Rs 17,1-24		
Texto Hebraico – BHS	LXX (Rafis)	Tradução
<p><sup>9</sup> אִשָּׁה אֶלְמָנָה</p> <p><sup>10a</sup> וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ צָרְפָּתָה</p> <p>וַיָּבֹא אֶל־פֶּתַח הָעִיר</p> <p>שָׁם אִשָּׁה אֶלְמָנָה</p> <p><sup>10b</sup> וַהֲנִיָּה</p> <p><sup>23</sup> ... וַיַּחְנֶהּ לְאִמּוֹ</p>	<p><sup>9</sup> γυναικὶ χήρᾳ</p> <p><sup>10a</sup> καὶ ἀνέστη καὶ ἐπὶ ρεύθη εἰς Σαρεπτα εἰς τὸν πυλῶνα τῆς πόλεως</p> <p><sup>10b</sup> καὶ ἰδοὺ ἐκεῖ γυνὴ χήρᾳ</p> <p><sup>23</sup> ... καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ</p>	<p><sup>9</sup> ...uma mulher viúva</p> <p><sup>10a</sup> Então, ele se levantou e foi a Sarepta; chegando à porta da cidade...</p> <p><sup>10b</sup> eis que estava lá uma mulher viúva...</p> <p><sup>23</sup> ... e o entregou a sua mãe...</p>

**Quadro 12 – Lc 7,11-15b: texto grego e tradução**

Lc 7,11-15b	
Texto grego	Tradução
<p><sup>11</sup> Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Ναϊν</p> <p><sup>12a</sup> ὥς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως</p> <p><sup>12c</sup> καὶ αὐτὴ ἦν χήρᾳ</p> <p><sup>15b</sup> καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ</p>	<p>E foi em seguida a uma cidade chamada Naim</p> <p><sup>12a</sup> Ao se aproximar da porta da cidade,</p> <p><sup>12c</sup> e ela era viúva</p> <p><sup>15b</sup> ... e ele o entregou a sua mãe.</p>

## 6.5.2

### Perspectiva teológica

Além da perspectiva redacional do texto em que no Evangelho depende literariamente do relato de 1Rs 17,1-24 é possível que Lucas tenha pensado também numa perspectiva teológica e assim tenha utilizado a mesma expressão para ressaltar o gesto de Jesus semelhante ao do Profeta Elias.

É importante notar que no relato de 1Rs o Profeta Elias reanima o filho da mulher viúva, mas o faz invocando o nome de YHWH: נִפְשׁ-הַיֶּלֶד הָיָה עַל-קִרְבּוֹ



נָּחֵם אֱלֹהֵי תִשְׁבָּה נָּחֵם (na LXX: κύριε ὁ θεός μου ἐπιστραφήτω δὴ ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρίου τούτου εἰς αὐτόν): “Senhor, meu Deus, eu te peço, faze voltar a ele a alma deste menino!” (1Rs 17,21b). E então YHWH atendeu à súplica do Profeta Elias e o menino foi reanimado.

No relato de Lucas a reanimação do filho da viúva de Naim se dá por uma ação direta de Jesus que diz ao morto: νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι “jovem, eu te digo: levanta-te!” (Lc 7,14b). É pelo efeito da palavra de Jesus que o menino torna a viver.

O título que Lucas dá a Jesus é *Kyrios* (Senhor). “É a primeira vez que na narração evangélica de Lucas aparece *ho kyrios*, em sentido absoluto, atribuído a Jesus”<sup>481</sup>.

Green<sup>482</sup> observa que a intertextualidade nos faz perceber que a inter-relação entre o relato de Elias e o de Lucas podem ser observadas similaridades como variações. Se de um lado temos a extensão das boas novas aos socialmente marginalizados, por outro vemos que só Lucas enfatiza a compaixão de Jesus que não está presente em 1Rs 17; enquanto Elias advoga junto a YHWH em favor do filho morto, gastando energia física, Jesus se dirige diretamente ao morto e realiza o prodígio com o poder da sua palavra. Elias é aclamado como um homem de Deus, por sua vez Jesus é o “Senhor” que cumpre o papel realizado por YHWH em 1Rs 17,21-22 e “mais que um profeta, Jesus é o Benfeitor cheio de compaixão pelo pobre”<sup>483</sup>.

Podemos nos perguntar: Lucas neste caso estaria interpretando a LXX numa perspectiva messiânica? É muito provável que ele queria demonstrar que Jesus é o Messias esperado e que ele está realizando os sinais que indicam em direção às expectativas que os profetas e a tradição judaica atribuíam ao Messias que deveria vir. É possível constatar isso naquilo que o próprio Jesus responderá aos emissários de João que chegam em seguida para perguntar: “És tu aquele que há de vir ou devemos esperar outro?” (7,19). A resposta de Jesus não é dada por meio de teorias ou afirmações teológicas, mas indicando fatos concretos que ele realiza: “Ide dizer a João o que vedes e ouvis: os cegos recuperam a vista, os coxos an-

<sup>481</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 2, p. 646.

<sup>482</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 290.

<sup>483</sup> *Ibid.*, loc. cit.

dam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciado o Evangelho” (17,22).

Ao ser movido por uma atitude de “compaixão” (7,13) com a mulher viúva e dando novamente vida ao menino morto, Jesus assumiu atitudes em favor da vida, como outrora YHWH havia realizado em favor do seu povo. E por isso que as duas multidões (aquela que veio silenciosa com Jesus e a outra que silenciosamente acompanhava a dor da mulher viúva) agora podem se unir numa só voz e glorificar a Deus porque viram que com a vinda de Jesus e o que ele realizou em Naim “Deus visitou o seu povo” (7,16b).

## 7

### Análise Narrativa

#### 7.1

##### Introdução

Sendo que a perícopes de Lc 7,11-17 é uma narrativa, pode ser analisada desde o ponto de vista da *narratologia*. Não pretendemos aqui apresentar todos os passos do método<sup>484</sup> e sim valorizar os aspectos narrativos que contribuem especialmente para a compreensão do verbo *σπλαγχνίζομαι* na organização narrativa do texto, especialmente com respeito à sua função no enredo. À medida em que formos analisando, pode-se perceber como eles estão presentes. Por ser um texto curto, é evidente que nem sempre comporta todos os elementos desenvolvidos pelo método, como bem observa Egger “obviamente nem todo esquema é adequado a qualquer texto [...] nem toda forma de análise narrativa é igualmente útil para qualquer texto bíblico”<sup>485</sup>.

Esta análise não se contrapõe ao método histórico crítico, nem elimina outras abordagens. Antes necessita dele, mas preenche uma lacuna de possibilitar a compreensão melhor do texto, sobretudo daqueles aspectos que o texto deixa como sinais dirigidos ao leitor: os pontos interrogativos, as lacunas e as elipses que interrompem o fio da narrativa<sup>486</sup>. Segundo Ska, “as narrativas dormem até o leitor vir despertá-las do seu sono”<sup>487</sup>.

#### 7.2

##### O tecido verbal

---

<sup>484</sup> Existem várias propostas para o método e que se complementam. Aqui seguimos basicamente os seguintes autores: ALTER, R. *A arte da narrativa bíblica*; EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*, p. 116-130; GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. *A Bíblia como literatura*.; GANCHO, C. V. *Como analisar narrativas*.; JOBLING, D. *The sense of biblical narrative*.; LICHT, J. *La narrazione nella Bibbia*.; MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas*.; MARGUERAT, D. et al. *En torno a los relatos bíblicos*.; SKA, J. L. “Our fathers have told us”.; Id. *Sincronia*, p. 123-147; Id. et al. *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*.

<sup>485</sup> EGGER, W. *Op. cit.*, p. 121.

<sup>486</sup> SKA, J. L. *Sincronia*, p. 123.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 124.

Segundo Ska, os “verbos são, com efeito, os ‘motores’ da narração”<sup>488</sup>. É próprio das narrativas terem uma preferência por utilizar os verbos no passado (imperfeito) ou raramente no particípio, cujas ações se desenvolvem em primeiro plano (*foreground*). Esta característica pode ser verificada na perícopa, na qual, das trinta formas verbais encontradas, vinte e uma estão no imperfeito e seis estão no particípio.

Por outro lado, nos discursos diretos, são usados os verbos no imperativo para as ações que se desenvolvem no fundo (*background*). São os dois momentos da fala de Jesus em que o verbo aparece no imperativo: “não chores!” e “levanta-te!”. Temos também uma presença verbal no infinitivo ao descrever a ação do jovem reanimado que começou a “falar”.

O importante estudo estatístico realizado por Menken<sup>489</sup>, sobre aspectos numéricos da técnica de composição de Lucas nas passagens onde o verbo é empregado, demonstra como a expressão ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ é central nesta perícopa. Menken distingue a ação dramática da perícopa, que é parte onde Jesus atua (7,11-15), da segunda parte, que são as suas consequências e onde Jesus já não comparece, quando a multidão glorifica Deus e espalha a notícia (7,16-17). Segundo o autor, na primeira parte ἐσπλαγχνίσθη está no centro do relato, precedido de dez formas verbais e também seguido de outras dez formas, constituindo assim a fórmula (10 + 1 + 10), mas também se considerados somente os indicativos teremos a fórmula (7 + 1 + 7)<sup>490</sup>.

Os dados estatísticos confirmam aquilo que se pode observar na leitura e análise estilística do texto: o verbo σπλαγχνίζομαι funciona como *turning point* dentro da perícopa.

### 7.3

#### O tempo relatante e tempo relatado

No relato de Lc 7,11-17, deve-se distinguir entre o *tempo relatado* que é o tempo da duração das ações dos acontecimentos presentes no texto e do *tempo relatante*, isto é, o espaço que o episódio mereceu do autor.

<sup>488</sup> SKA, J. L. *Sincronia*, p. 130.

<sup>489</sup> MENKEN, M. J. J. *The position of SPLAGCNIZESQAI and SPLAGCNA in The gospel of Luke*, p. 107-114.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 111.

O texto inicia com uma expressão difícil, cujo tempo não pode ser medido com precisão: “Em seguida”. Conforme já analisamos no item 4.3.1.1, a ação de Jesus se dá logo após ter curado o servo do centurião em Cafarnaum (7,1-10). É neste instante que ocorre a decisão tomada por Jesus de dirigir-se até Naim. Embora estejam presentes os dois grupos que o acompanham (os discípulos e a grande multidão), não é mencionado que esta decisão de acompanhar Jesus foi a partir de um convite do Mestre ou uma decisão solidária dos mesmos.

O deslocamento de Cafarnaum até Naim é marcado por um absoluto silêncio. Esta distância considerada em torno de quarenta quilômetros, que deve ter durado cerca de oito horas, é percorrida sem que se mencione nenhuma ocorrência pelo caminho, indicando a urgência que havia para que a caravana chegasse a Naim. Não se mencionam os lugares por onde a caravana passou; são omitidos os diálogos na caminhada; certamente deve ter havido paradas para o abastecimento (comer e beber); é provável que o caminho tenha passado pela subida do Monte Arbel, que deve ter gerado cansaço, além da beleza da visão que se tem ao chegar ao topo do monte; nada se menciona dos encontros com outras pessoas pelo caminho ou das diferentes paisagens por onde passaram<sup>491</sup>.

É justamente neste percurso que encontramos os pontos interrogativos e as lacunas que o autor deixa ao leitor. A caravana sabia para onde estava se dirigindo e a finalidade daquela viagem ou simplesmente seguia Jesus? Sabia o motivo de tanta pressa?

A chegada a Naim também é marcada pela pressa do tempo. Não são relatadas saudações ou diálogos para a tomada de consciência do que está ocorrendo. Tudo é feito às pressas em ações que se sucedem: o sentimento de Jesus, as palavras dirigidas à mãe, a aproximação e o toque no féretro, a ordem para que o jovem se levante e a ação de Jesus que logo o entrega à sua mãe. Jesus então desaparece para que o novo povo de Deus entre em cena e glorifique a Deus.

Novamente nos encontramos diante dos interrogativos e das lacunas: o que fez Jesus enquanto o povo entrou em cena? Teria se juntado à multidão? Teria se dirigido ao Pai para agradecer? Afinal o que fez Jesus neste tempo em que não é mais mencionado no texto?

---

<sup>491</sup> Em maio de 2013, juntamente com meu amigo Carlos Braille, percorremos a pé este caminho. Esta experiência está relatada no meu livro *De Cafarnaum a Naim: caminhando nos passos de Jesus*.

Tudo isso ocorre dentro de um único dia. Podemos admitir que a partida de Cafarnaum tenha ocorrido pela manhã e se concluído no final da tarde, pois o costume era enterrar os mortos no final do dia.

A seguir temos um sumário informando que esta notícia (*logos*) espalhou-se por toda a região da Judeia. Mais uma vez não sabemos o quanto de tempo isso exigiu. O fato é que a notícia difundiu-se em eco até os lugares distantes. Como Jerusalém tem uma importância capital no terceiro Evangelho, seguramente é para lá que Lucas quer que chegue esta informação.

O tempo relatante, por sua vez, é aquele que Lucas dedicou ao relato. São apenas sete versículos, num único parágrafo e que totaliza cento e vinte e seis palavras: trinta formas verbais; vinte e dois substantivos (onze masculinos e onze femininos); vinte e três conjunções (dezessete vezes *kai*); dezessete artigos; nove adjetivos; sete preposições; um advérbio, uma interjeição e uma partícula negativa.

#### 7.4

#### A trama (enredo)

A trama desenvolvida em Lc 7,11-17 é ao mesmo tempo de ação e de revelação. O desenrolar da ação leva a uma mudança de situação, isto é, a passagem de uma situação para outra que resulta num final feliz<sup>492</sup>.

Quando a narrativa chega à porta da cidade é que se dá o encontro entre a multidão que veio com Jesus e a multidão que estava com a mulher enlutada. Estas são “duas multidões que caminham em direções inversas e se encontram: uma está entrando na cidade, a outra está saindo; uma está centrada em Jesus, a outra na morte”<sup>493</sup>. E são elas que logo mais vão formar o novo povo de Deus que glorifica a Deus e espalha sua palavra por todas as regiões.

O momento chave para esta mudança (*peripeteia* em grego) acontece quando Jesus, o taumaturgo, realiza o prodígio, reanima o jovem morto e o entrega à sua mãe. Esta mudança de situação inicia-se com o sentimento compassivo de Jesus (σπλαγχνίζομαι), que muda a trama em direção à sua resolução, funcionando, portanto, como *turning point* do relato. Esta ação beneficia em primeiro

<sup>492</sup> SKA, J. L. *Sincronia*, p. 136.

<sup>493</sup> CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI "DON BOSCO". *I quattro vangeli commentati*, p. 660.

lugar o jovem que estava morto e que se senta e começa a falar. A mãe, por sua vez, é beneficiada por receber seu filho de volta, não mais morto, mas com vida; assim ela não estará mais sozinha, mas poderá manter viva a genealogia do marido. As duas multidões, que permaneciam em silêncio em toda a trama, agora se unem e formam um único grupo, o novo povo de Deus; antes sem falar, agora elevam sua voz para glorificar a Deus por sua intervenção e visita e, ao mesmo tempo, espalhar esta boa notícia por toda a região.

E há também uma mudança de conhecimento (*anagnorisis* em grego); a passagem daquela ignorância e do silêncio inicial para a exultação. O novo povo de Deus tem agora a certeza de que foi beneficiado com a visita de Deus.

Estranhamente as duas pessoas mais beneficiadas, a mãe e o filho reanimado, não dizem uma palavra sequer de reconhecimento a Jesus. O texto somente diz que o jovem começou a falar, mas não reporta as suas palavras (7,15a). Mas esta lacuna deve ser preenchida pelo imaginário do leitor. O escritor desloca a sua atenção para a multidão, e podemos supor que era formada além dos dois grupos – aquele que veio com Jesus e aquele que acompanhava a mulher viúva – também pela mãe e pelo filho reanimado. Não significa que a mãe e o filho sejam ingratos, pois o texto indica que todos sem exceção “glorificavam a Deus” (v. 16) e “o adjetivo todos (*pantes*) tem uma extensão máxima que inclui a mulher e o jovem”<sup>494</sup>. Agora todos reconhecem Jesus como o *mega* Profeta e sentem que não estão mais sozinhos, porque Deus voltou a visitar seu povo.

## 7.5

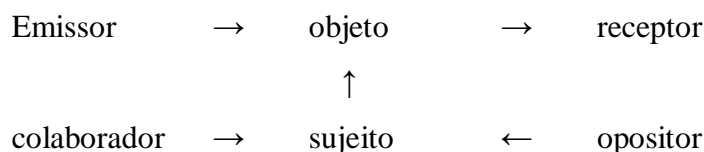
### Os personagens e atores

A finalidade principal da descrição dos personagens numa narrativa, como bem adverte Ska, não é a de fazer juízo moral dos mesmos, isto é, “psicologizar” ou “moralizar” seu caráter, ou conhecer sua vida interior e sim indicar como seu caráter e suas ações determinam os percursos narrativos do relato e mostrar os moventes de sua ação<sup>495</sup>.

<sup>494</sup> ALETTI, J. N. *Il Gesù di Luca.*, p. 118.

<sup>495</sup> SKA, J. L. *Sincronia.*, p. 140-142.

Greimas baseou-se nos estudos de Propp, para elaborar um modelo semiótico<sup>496</sup> onde os personagens exercem as suas funções atuantes dentro do texto, sendo que um mesmo personagem pode exercer diversas “funções atuanciais”, conforme o esquema abaixo:



*Jesus (o Senhor):* É o personagem principal, o emissor e também o sujeito das principais ações. Dele é a iniciativa de mover-se para Naim. Os verbos principais são para Jesus. Ele é o sujeito de oito verbos presentes no relato: Ele *foi* a Naim, *viu* a mãe viúva, *foi movido de compaixão*, *disse* à mãe; *aproximou-se* do morto, *tocou* a padiola, *disse* ao jovem, *o entregou* à sua mãe.

*Os seus discípulos:* Não são mencionados os seus nomes; não conversam durante a caminhada e nem durante a solução do problema. Na trama atuam como colaboradores, talvez como testemunhas do prodígio. No final ajudam a formar o novo povo de Deus e então sim sua voz ecoa como glorificação a Deus e ajudam a difundir a notícia do evento ocorrido.

*Grande multidão:* Embora seja nominada distintamente dos discípulos, exerce a mesma função em todos os momentos da narração.

*Mãe viúva:* A mãe aparece aqui pela primeira vez, porém não se diz o nome dela, somente que era mãe deste filho morto, do qual também não se informa o nome. Aliás, na perícopes somente a cidade de Naim tem nome. A mãe tua como o objeto principal do relato. É para ela que são dirigidas as ações. Importante ver a sequência de sete pronomes dirigidos a esta mãe: o filho único era *dela*; *ela* era viúva; a multidão da cidade estava com *ela*; Jesus vendo-*a (ela)*; foi movido de compaixão *por ela*; disse *a ela*; entregou à sua mãe (*a ela*). No final, como já indicamos, ela deve ter-se unido ao grupo que formou o povo de Deus.

*O filho morto:* Também não é informado o seu nome, não sabemos sua idade, somente que não tinha mais pai. Ele é o receptor, o destinatário da ação de

<sup>496</sup> GREIMAS, A. J. *La semantica strutturale.*, p. 207-232; EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento.*, p. 121; SKA, J. L. *Op. cit.*, p. 140-141.



Jesus. Depois de reanimado, senta-se e começa a falar, porém o narrador não menciona quais foram estas palavras.

*Uma multidão suficiente:* Desta multidão suficiente nada mais sabemos. O que fazia? Qual era seu sentimento? Seguramente sua situação é diferente daquela outra multidão que Lucas mencionou e que acompanhava Jesus. A impressão que temos é que esta multidão também está na mesma situação da mulher.

A função desta multidão no cortejo devia ser a de consolar a pobre mãe viúva. Neste caso o motivo da sua presença era um gesto de solidariedade, pois nada mais podia fazer, e parecia estar emudecida, sem voz. Embora fosse costume na época as pessoas fazerem lamentações, isso parece que não estava acontecendo, nem se pode dizer que eram as carpideiras (pessoas que tinham a função de chorar e lamentar-se nos velórios). Há um silêncio estranho nesta multidão... Também sua finalidade não devia ser a de carregar o jovem morto, pois esta tarefa era exercida pelos βαστάζοντες, aqueles carregadores que ao sentirem que Jesus tocou a padiola imediatamente pararam (7,14b).

Portanto, a multidão é solidária, acompanha a pobre viúva no sepultamento do filho, exerce o papel de ajudante, de colaborador. A multidão permanece calada, em atitude passiva, como a mãe. Porém, depois de presenciar o milagre, torna-se sujeito ativo para glorificar a Deus e espalhar a boa notícia.

*Os carregadores:* Deviam ser quatro pessoas. Eles carregavam o jovem morto para ser enterrado. Funcionam como opositores. Não falam nenhuma palavra. Sua ação é interrompida pelo toque de Jesus na padiola. Não se pode precisar se eles se uniram ao grupo que formou o novo povo de Deus.

*O povo (laós):* forma-se na união dos discípulos e da multidão que veio com Jesus, junto com a multidão que acompanhava a mulher viúva, mais o jovem reanimado e sua mãe (talvez os carregadores), formam o “todos” (*pantes*). Quando Jesus desaparece de cena, este povo glorifica a Deus, reconhece Jesus como Grande Profeta, identifica o ocorrido como uma visita de Deus e espalha a notícia pela Judeia e por toda a redondeza.

## 7.6

### Jesus é o centro da perícope

Mesmo que Jesus apareça logo no início do relato, percebe-se uma convergência na estruturação para conduzir Jesus ao centro do episódio narrado. Assim, a dinâmica narrativa poderia ser vista dentro de um esquema concêntrico, como propõe Terrinoni<sup>497</sup>:

A. vv. 11-12: as duas multidões são apresentadas separadamente

B. vv. 13-15: Jesus intervém com a sua potência

A'. vv. 16-17: as duas multidões se unem para um único louvor

Segundo o autor<sup>498</sup>, em “B”, que é o elemento central, está a chave para a leitura de todo o texto: Jesus é o protagonista do episódio do início ao fim, pois foi a ele que o evangelista voltou a atenção.

É no centro do relato que Jesus é apresentado como o *Kyrios* e é isso que Lucas quer demonstrar, como bem observou Fausti:

Este Senhor nos é apresentado em modo muito concreto: tem pés, olhos, coração, mãos e boca, descritos mediante a ação de caminhar, de avizinhar-se, ver, mover-se de compaixão, tocar e falar. Não é como os ídolos, que não falam, não tocam, não sentem, não veem, não caminham (Sl 115,5ss). Deus é pés para encontrar o homem, olhos para vê-lo, coração para amá-lo, mãos para tocá-lo, palavra para comunicar-lhe a sua vida. Se mediante os seus pés ele se acosta a nós, através do seu olho nós entramos no seu coração<sup>499</sup>.

Assim o enfoque do texto é profundamente cristológico. Cristo é o protagonista principal e é para ele que o texto converge até ser reconhecido como “um grande profeta” pelo novo povo de Deus.

Neste episódio os movimentos e as ações que Jesus realiza são de sua própria iniciativa, desde o início quando é dele a decisão de dirigir-se até Naim<sup>500</sup>. E lá chegando, na porta da cidade, Jesus encontrou-se com a mãe daquele jovem que estava sendo conduzido para fora da cidade para sempre. Aconteceu o encontro entre Jesus que é o autor da Vida (At 3,15) e aquele jovem que estava morto. Foi

<sup>497</sup> TERRINONI, U. *Cristo, “um grande profeta”, risuscita un giovane di Nain.*, p. 625.

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 625-626.

<sup>499</sup> FAUSTI, S. *Una comunità legge Il vangelo di Luca.*, p. 209-210.

<sup>500</sup> Parece ser intencional no Evangelho de Lucas que Jesus realize ações benéficas sem que as pessoas ou alguém solicite. Em 6,6-8 Jesus toma a iniciativa e cura o homem com a mão direita atrofiada; em 13,10-13 Jesus vendo a mulher encurvada toma a iniciativa e impõe as mãos sobre ela e a cura; em 14,1-4 Jesus toma a iniciativa e cura um hidrópico, etc.

também na “porta da cidade” que o Profeta Elias encontrou-se com uma mãe viúva que o acolheu (1Rs 17,10).

O que Jesus faz não é resposta a nenhum pedido. É ele que vê a mãe viúva que chora, então se emociona e se aproxima. É ele também que vai em direção ao jovem morto e toca a padiola fazendo com que os carregadores parem e então realiza o prodígio; tudo isso sem que ninguém o tenha solicitado, e por fim o entrega restaurado à própria mãe.

## Análise estrutural de Lc 10,25-37; 15,11-32 e elementos de intertextualidade com relação a Lc 7,11-17

Neste capítulo será feita a análise estrutural das outras duas perícopes lucanas em que comparece o verbo *σπλάγχχνίζομαι* (Lc 10,25-37; 15,11-32), para identificar os elementos de intertextualidade existentes em comum com a perícope de Lc 7,11-17.

Primeiramente será feita a análise estrutural das duas perícopes, seguindo os seguintes passos: (a) contexto literário; (b) delimitação e estrutura narrativa; (c) análise narrativa. Por fim, serão identificados os elementos intertextuais entre as três passagens.

### 8.1

#### Análise estrutural de Lc 10,25-37

Nesta seção será conduzida a análise sincrônica de Lc 10,25-37, com o foco na estrutura e nos aspectos narrativos. A história do bom samaritano (Lc 10,30-36) está em um contexto mais amplo do cap. 10, que contempla os vv. 25-37, por isso, o texto precedente será considerado também, ainda que defendamos a estrutura independente da narração, mas com uma colocação muito bem costurada no contexto do ensinamento sobre o discípulo.

Dessa forma, o gênero literário também precisa contemplar as duas delimitações: ampla e curta. Quando consideramos o relato dentro do conjunto de Lc 10,25-37, este pode ser compreendido como um *debate teológico* entre Jesus e o legista, um gênero de controvérsia que se inscrevia na linha das disputas entre os rabinos da época, bastante caracterizada pelo recurso à Escritura<sup>501</sup>.

<sup>501</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 2, p. 110; GOURGES, M.; CHARPENTIER, E., *Introdução aos evangelhos*, p. 37; LIMA, M. L. C., *Exegese bíblica*, p. 117. Marshall (*The gospel of Luke*, p. 442) mostra que a pergunta era recorrente no mundo rabínico, citando o exemplo da arguição dos discípulos do Rabbi Eleizer: “Rabi, ensina-nos os caminhos da vida de forma que por eles conquistemos a vida do mundo futuro”.

Ao considerar a unidade de Lc 10,29-37 o foco naturalmente se desloca para o gênero de *parábola*. Entretanto, Fitzmyer entende que só se poderia compreender a perícope como uma parábola se é adotado o sentido lato de *parabole*<sup>502</sup>. De outra forma, ela seria melhor compreendida como um gênero de *exemplo*, especialmente marcado neste caso pelo uso do ὁμοίως (“de igual maneira”, “o mesmo”) na resposta de Jesus em 10,37, ou seja, é concluída com um convite à imitação a partir de uma visão objetiva da realidade, um caso modelo<sup>503</sup>. O uso deste gênero literário reforçaria o caráter modelar desta atitude cristã, não somente como uma analogia à verdade espiritual do grande mandamento, mas como um exemplo de comportamento que caracterizaria a radicalidade da vida cristã e a rejeição de determinadas atitudes<sup>504</sup>.

### 8.1.1

#### Contexto literário

O capítulo 10 do Evangelho de Lucas é aberto com o envio dos setenta e dois missionários, no contexto da caminhada de Jesus para Jerusalém (10,1-16). Há uma vinculação concreta entre a missão do Pai, do Filho e dos missionários: “Quem vos ouve, a mim ouve, quem vos despreza, a mim despreza, e quem me despreza, despreza aquele que me enviou” (10,16). Os discípulos voltam relatando com alegria o que tinham vivenciado na missão, estabelecendo um diálogo com Jesus a partir de 10,17. Logo, a reação de Jesus é enfática quanto ao comportamento destes, elogiando-os e também exultando de alegria (v. 21).

<sup>502</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 3, p. 277.

<sup>503</sup> Ibid., loc. cit.; BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 2, p. 117; ZIMMERMANN, H. *Formas y géneros literarios en el NT*, p. 305. Cf. vozes discordantes em HARNISCH, W. *Las parábolas de Jesús*, p. 237.

<sup>504</sup> Segundo Fitzmyer (*Op. cit.*, p. 280-281), desde a época patrística até o séc. XIX, a perícope do bom samaritano foi interpretada a partir de uma explicação cristológica ou eclesiológica, no sentido de que Jesus seria identificado como o samaritano ou a pousada seria a Igreja, respectivamente. S. Agostinho faz uma interpretação ainda mais alegórica da passagem, de forma que cada termo fosse um criptograma e que o conjunto tivesse que ser decodificado palavra por palavra (DODD, C. H. *Las parábolas del reino*, p. 21-22). FITZMYER (*Op. cit.*, p. 280-281) ressalta que este tipo de interpretação está sempre dentro de uma soteriologia marcadamente “extrínsecista” e que a exegese contemporânea, que insiste fundamentalmente no impacto próprio da narração, não fundamenta esta interpretação clássica. Esta também é a opinião de NOLLAND (*Luke 9:21-18:34*, p. 590). BOVON (*Op. cit.*, p. 109) também nota que a história da recepção testemunha que a imagem do samaritano se aplicou muitas vezes não ao cristão caridoso, mas a Cristo, que socorre a humanidade. Ainda que não negue ou infra valorize este caráter cristológico, Bovon foca seu comentário na dimensão ética do episódio, colocando em evidência uma estrutura de compaixão e ação em detrimento de uma alegoria inadequada da redenção.

Jesus expressa seu júbilo em forma de oração ao Pai, com dupla função: a valorização dos pequenos como objeto da revelação divina e a manifestação de sua identidade como revelador do Pai (10,21-22). Indiretamente, há uma condenação dos sábios e entendidos (σοφῶν καὶ συνετῶν) que, não passando por Jesus, não conseguem chegar a conhecer o Pai. Ao mesmo tempo, a missão dos discípulos é vista como um caminho de conhecimento de Deus: à medida que respondem ao apelo de Jesus e são obedientes a sua palavra que os envia à missão, o Filho pode oferecer-lhes um caminho para chegarem ao Pai, já que é o único que o conhece e pode revelá-lo. Dessa forma, quando segue elogiando o que veem e ouvem (10,23-24), em última análise, reforça que ser fiel à palavra do Filho é o caminho que leva ao Pai. A narração é então catequética e vai ensinando as características do verdadeiro discípulo de Cristo. Esta ótica da obediência missionária confere o tom aos relatos de todo o capítulo<sup>505</sup>, no contexto de ensinamento dos discípulos. Para Marshall, todo o material compreendido entre 10,25 e 11,13 desenvolve as características dos discípulos<sup>506</sup>.

É neste contexto que é aberta a perícopes do sábio legista, que interrompe o diálogo de Jesus com seus discípulos (10,23-24) e coloca Jesus à prova com uma pergunta. Ainda que a intenção explícita do texto indique a ardilosa indagação do legista, sua pergunta ressoa a ignorância dos sábios que não conhecem o Pai porque não passam pela revelação do Filho (10,21-22). O movimento da narrativa também coloca em evidência o contraste entre os discípulos que fazem a vontade do Pai e o legista. Será que este último é, de fato, ignorante? Ele se aproxima do comportamento dos setenta e dois discípulos, ou seja, também faz a vontade do Pai?

### 8.1.2

#### Delimitação e estrutura narrativa

No v. 25, καὶ ἰδοὺ assinala o começo de um novo episódio, com a inserção de um novo personagem e um novo elemento dramático, já que quebra a dimensão do júbilo e elogio dos missionários e começa a confrontar Jesus, colocan-

<sup>505</sup> CASALEGNO, A. *Lucas.*, p. 119.

<sup>506</sup> MARSHALL, H. *The gospel of Luke.*, p. 439.

do-o à prova quanto à sua habilidade como mestre. O narrador muda o tipo de linguagem, passando do discurso para a narração. O episódio é aberto com a pergunta do legista: τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω (“que devo fazer para alcançar a vida eterna?”), que é particularmente importante para a estrutura. A narração segue, mostrando a interação de Jesus com o legista e, no final do debate, o verbo ποιέω aparecerá novamente em 10,28, consolidando uma primeira moldura, que fecha a primeira parte do diálogo. Se a pergunta inicial é sobre o que se deve fazer para alcançar a vida eterna, a resposta de Jesus é conclusiva: τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ (“Faze isto e viverás”). Assim, a resposta de Jesus indica a clarificação da indagação feita a ele, consolidando no enredo a passagem da ignorância para o conhecimento, tanto com relação ao tema da práxis quanto com relação à sua capacidade de ensinar.

O v. 29 insere outra pergunta do legista no relato, funcionando como um versículo de transição que une a conversa inicial e a história do bom samaritano. Se a primeira ação do legista é colocar Jesus à prova a partir do tema das ações necessárias para chegar à vida eterna, agora seu gesto é de justificação (δικαίω) pessoal, inserindo um novo elemento dramático, fortalecido com uma nova pergunta: καὶ τίς ἐστὶν μου πλησίον (“e quem é meu próximo?”). Diante do novo tema e da nova intenção do personagem, há aqui a abertura de outra unidade narrativa, marcada mais por critérios dramáticos que estruturais.

Para responder ao questionamento, Jesus conta a história do bom samaritano (10,30-36). Inicialmente, há a apresentação do cenário e a inserção do personagem, um homem em viagem, feita de maneira brevíssima no v. 30, que já insere a situação dramática: o viajante é atacado por bandidos e abandonado à beira do caminho em estado de morte. O relato se torna mais dramático à medida que são inseridos dois personagens, o sacerdote e o levita, que ignoram a necessidade premente de ajuda, passam por ali, mas seguem seu caminho (10,31-32). Um novo personagem é inserido no v. 33, um samaritano, que é desenhado nos mesmos termos dos anteriores, como um viajante em trânsito, mas com uma atitude diferente: chega junto dele (ἦλθεν κατ’ αὐτὸν), o que não é suficiente para mudar a situação mortal, mas leva o leitor a perguntar-se qual será sua reação. Então, quando viu (καὶ ἰδὼν) o homem machucado, ele é movido de compaixão (ἐσπλαγχνίσθη) com relação ao homem e realiza uma série de ações benéficas

em seu favor (10,34-35), levando a uma mudança na situação de abandono à morte para uma realidade de vida. O desfecho da história acontece quando o homem é deixado na hospedaria a salvo, acompanhado e com os cuidados para que sua vida seja restaurada e salvaguardada (10,35).

O narrador então retoma o diálogo de Jesus com o legista e, mais uma vez, Jesus é aquele que indaga o seu interlocutor: τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπροσθέντος εἰς τοὺς ληστές (“Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do que caiu pelos assaltantes?”, 10,36). A diferença com os outros relatos e parábolas de Lucas, mesmo as narrativas integradas a um discurso, é que Jesus convida o interlocutor a interagir com a história<sup>507</sup>. Ao responder, o próprio legista responde a pergunta que havia feito no v. 29, colocando-se de acordo com Jesus, o que fecha o relato.

Ainda que a pergunta de Jesus e a resposta do legista mantenham-se no tema de “quem é o próximo?”, elas também resgatam o mesmo verbo que dá início a toda a sequência narrativa no v. 25: “fazer”. O próximo do homem assaltado “fez misericórdia” (ποιήσας τὸ ἔλεος, 10,27). Assim, ainda que a dúvida sobre as ações necessárias para a vida eterna já houvesse sido respondida corretamente no v. 28, ela é completada com o caráter exemplar da narrativa. Uma nova moldura é desenhada com a resposta de Jesus: πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως (“Vai e faze tu o mesmo”, 10,37), que, além de sua aproximação com o duplo imperativo do v. 28, é o quarto uso do verbo ποιέω, retomando o início do relato e dando sua conclusão. Dessa forma, indica uma delimitação mais ampla, que contempla os vv. 25-37<sup>508</sup>, desenhada pelo uso do verbo ποιέω.

Ao mesmo tempo, a história do bom samaritano, que à primeira vista parece um apêndice para explicar a questão da vida eterna, ganha sua própria importância, ao ser uma narração dentro de um discurso com um tema diferente, que complementa a interpretação da Torá discutida no versículo semelhante, mas mantém sua função e importância próprias<sup>509</sup>. Nesse sentido, outros autores, reconhecem seus vínculos com a perícopes anterior e posterior, mas delimitam o episódio

<sup>507</sup> Marguerat (*Parábola*, p. 32) nota que este tipo de recurso interativo, usando a parábola como meio de diálogo, só é usado nos sinóticos para este caso e para Mt 21,28-46.

<sup>508</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 2, p. 113; GREEN, J. B. *The gospel of Luke*, p. 424; BOCK, P. L. *Luke 1:1-9:50*, p. 1018; ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, v. 2, p. 488.

<sup>509</sup> MARSHALL, H. *The gospel of Luke*, p. 445; MARGUERAT, D. *Op. cit.*, p. 32; GRASSO, S. *Luca*, p. 313-319.



isoladamente nos vv. 29-37<sup>510</sup>. Isto nos faz compreender o relato presente nos vv. 29-37 em sua integridade, mas também manter a unidade dos vv. 29-37, com começo, meio e fim. Diante disto, a análise narrativa da seção seguinte irá contemplar as duas partes do relato.

Alguns autores notam que as duas narrativas formam uma estrutura simétrica e dissimétrica entre os vv. 25-28 e 29-37<sup>511</sup>, como segue:

<i>Primeira parte</i>	<i>Segunda parte</i>
Identificação do motivo do escriba (v. 25)	Identificação do motivo do escriba (v. 29)
Pergunta do escriba (v. 25)	Pergunta do escriba (v. 29)
	Resposta de Jesus: <i>relato normativo</i> (v. 30-35)
Contra-pergunta de Jesus (v. 26)	Contra-pergunta de Jesus (v. 36)
Resposta do legista: <i>citação da escritura</i> (v. 27)	Resposta do legista: reconhecimento do samaritano (v. 37a)
Felicitação e imperativo de Jesus para agir (v. 28)	Imperativo de Jesus para agir (v. 37b).

As diferenças estruturais estão em função da mensagem, sendo que cada uma valoriza um aspecto a ser considerado pelo leitor. Na primeira seção, o foco recai na citação da Escritura. Na segunda, o foco está na história do samaritano, colocada como relato normativo ou exemplar, vista então como comentário autorizado da Escritura, com função hermenêutica<sup>512</sup>. Assim, também a resposta do samaritano não será mais escriturística, mas praxística. Trata-se de uma nova interpretação das Sagradas Escrituras.

Quando se discute o tipo de enredo, será preciso também olhar para uma moldura mais ampla e outra mais restrita. O v. 25 apresenta a questão sobre a identidade de Jesus como hermeneuta e sobre as práticas necessárias para alcançar a vida eterna. Ainda que as duas questões sejam respondidas no v. 28, a mesma

<sup>510</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 276; NOLLAND, J. *Luke 1-9:20.*, p. 319; MARSHALL, H. *The gospel of Luke.*, p. 439. SPINETOLI, O. *Luca.*, p. 378; FAUSTI, S.; CANELLA, V. *Alla Scuola di Luca.*, p. 278-282. Harnisch (*Las parábolas de Jesús*, p. 237) prefere restringir o texto como uma parábola compreendida nos vv. 30-35.

<sup>511</sup> Adaptamos aqui as propostas de: BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 2, p. 111; GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 427; BOCK, P. L. *Luke 1:1-9:50.*, p. 1021; ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 2, p. 490-491.

<sup>512</sup> GREEN, J. B. *Op. cit.*, p. 425.

solução reaparecerá no v. 37. Assim, a grande trama desenvolvida nos vv. 25-38 pode ser caracterizada como de revelação, com a passagem de uma situação de desconhecimento para conhecimento, subdividida da seguinte forma:

*Primeira parte do diálogo*

v. 25a	<i>Exposição</i>	Apresentação de novo personagem e de sua intenção.
v. 25b	<i>Questão 1</i>	Pergunta do legista: o que <u>fazer</u> para herdar a vida eterna?
vv. 26-27	<i>Desenvolvimento</i>	Elemento escriturístico
v. 28	<i>Resolução</i>	Resposta: <u>faze</u> isto e viverás.

*Segunda parte do diálogo*

v. 29	<i>Questão 2</i>	Nova intenção e nova pergunta: quem é meu <u>próximo</u> ?
vv. 30-36	<i>Desenvolvimento</i>	História do bom samaritano e retomada do diálogo.
v. 37	<i>Resolução</i>	Resposta: o <u>próximo</u> usou de misericórdia; <u>fazer</u> o mesmo.

Ao mesmo tempo, vistos separadamente, também os vv. 29-37 possuem uma organização da trama em função da história narrada. Dentro do contexto de uma mudança de desconhecimento para conhecimento, a narração da história do samaritano está organizada como uma trama de ação, com a passagem de uma situação de morte para uma situação de vida, subdividida como segue:

v. 29	<i>Questão introdutória do relato</i>	Quem é meu próximo?
v. 30 <sup>a</sup>	<i>Exposição</i>	O homem na estrada de Jerusalém a Jericó
v. 30b	<i>Início da ação</i>	Ataque dos bandidos e abandono à morte
v. 31	<i>Complicação 1</i>	O sacerdote passa pela estrada e vê o homem
v. 32	<i>Complicação 2</i>	O levita passa pela estrada e vê o homem
v. 33 <sup>a</sup>	<i>Complicação 3</i>	O samaritano passa pela estrada e vê o homem
vv. 33b-34	<i>Ponto de mudança</i>	O samaritano é movido de compaixão
v. 35	<i>Desfecho</i>	Cuidados na hospedaria e manutenção da vida
vv. 36-37	<i>Resolução da questão</i>	Entendimento de quem é o próximo e chamado à ação.

### 8.1.3

#### Análise narrativa

Diferente do que foi feito em relação ao texto de Lc 7,11-17, que exigiu uma análise mais específica, por se tratar do texto originante desta pesquisa, a análise dos elementos narrativos agora será feita em conjunto, considerando as duas partes do relato. A mesma contemplará também elementos estilísticos, além dos narrativos.

#### 8.1.3.1

##### Primeira parte: o diálogo de Jesus com o legista (10,25-29)

O relato é aberto sem nenhum indicativo temporal ou espacial. A exposição é feita de maneira brevíssima: “E eis que um legista se levantou e disse para testá-lo” (10,25). A indicação mais aproximada de lugar no Evangelho (9,51) dizia que Jesus tomou resolutamente o caminho para Jerusalém. Os acontecimentos relatados desde o final do capítulo 9 são localizados “enquanto prosseguiam viagem” (καὶ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ, 9,57).

Lucas não constrói um cenário detalhado para o evento narrado. Contudo, o uso de καὶ ἰδοὺ como expressão introdutória, frequente em Lucas, sugere uma ligação entre este evento e o precedente<sup>513</sup>. Assim sendo, é preciso ver a passagem à luz dos vv. 20-24, que mostram o ponto alto da exposição da relação de Jesus com seus discípulos, interrompida bruscamente pelo legista. Dessa forma, o discurso que seguirá é preparado pela oração de Jesus, louvando a Deus porque seus discípulos, chegados da missão, haviam sido escolhidos para acolher a revelação divina, o que manifestava a relação próxima que estabeleciam com Deus: “vossos nomes estão inscritos nos céus” (10,20). Eles haviam *feito* o que Jesus ordenara e colhiam o fruto do que realizaram. Em contraste a eles, chamados de “pequenos”, estão os sábios e entendidos (10,21), dos quais a revelação está oculta, porque esta deve passar pelo Filho (10,21-22).

Nesse sentido, a exposição de Lucas insere um novo personagem no v. 25 e permite que o leitor saiba sobre ele o seguinte:

<sup>513</sup> BOCK, P. L. *Luke 1:1–9:50*, p. 1022.

- a) Sua *identidade*: é um legista (νομικός). O leitor já conhece um juízo de valor apresentado pelo narrador na boca de Jesus sobre esta classe: “É preciso que o Filho do Homem sofra muito, seja rejeitado pelos anciãos, chefes dos sacerdotes e escribas, seja morto e ressuscite ao terceiro dia” (Lc 9,22);
- b) Sua *posição*: “se levanta” (ἀνέστη, 10,22), ou seja, coloca-se em uma postura de argumentador, iniciando o debate que se desenvolverá nos versículos seguintes;
- c) Seu *comportamento*: queria provar (ἐκπειράζων, 10,25) Jesus. Não apresenta o mesmo comportamento de alegria que tomava conta dos missionários que estavam com Jesus (10,17) e do próprio Jesus (10,21).

Ao inserir de maneira abrupta o legista na narração, o autor coloca em evidência um contraponto aos pequeninos que protagonizaram todo o capítulo 10 até então. Ao dirigir-se a Jesus, caracteriza-o com o vocativo “Mestre” (διδάσκαλε, 10,25). O mesmo substantivo havia sido usado para referir-se a Jesus anteriormente pelos publicanos (3,12), por Simão Pedro (6,40), pelos empregados de Jairo (8,49) e pelo pai do endemoninhado epilético (9,38).

Contudo, quando interroga Jesus, não o faz expressando um comportamento de discípulo, mas de alguém que quer testar seus conhecimentos e verificar a validade de seus ensinamentos. Aqui se estabelece um conflito entre o legista e Jesus: o homem da Lei, ao colocar o mestre em prova, põe em dúvida sua autoridade para ensinar e põe em cheque a afirmação anterior de que Jesus é o porta-voz autorizado do Pai para revelá-lo a quem ele quisesse (10,22)<sup>514</sup>. Não se pode defender aqui uma necessidade interior de pertença ao grupo dos “felizes” exposto no v. 23 por parte do legista, como se ele estivesse validando sua identidade como discípulo, uma vez que o autor deixa clara sua intenção de colocar Jesus à prova.

<sup>514</sup> PLUMMER (*A critical and exegetical commentary on the The Gospel according to S Luke.*, p. 284) e MARSHALL (*The gospel of Luke.*, p. 442), em uma abordagem diacrônica, não veem no texto razão para suspeitar de um sentido mais profundo que uma questão autoritativa: o intérprete oficial quer verificar a habilidade de argumentação e o conteúdo das respostas do mestre. Contudo, parece que uma análise de conjunto exige uma visão mais detalhada, que contemple a identidade de Jesus, assim como desenhada nos vv. 21-22. De fato, o uso de ἐκπειράζων, além daqui, é exclusivo para a afirmação “não tentarás ao Senhor” nos sinóticos (Lc 4,12; Mt 4,7) e sua versão não preposicionada πειράζων é usada por Lucas para disputas contra Jesus, assim como nos sinóticos (Mc 8,11; 10,2; 12,15; Mt 16,1; 19,3; 22,18; 22,35. Cf. também o uso na tentação de Jesus: Mt 4,1.16; Mc 1,13).

Ao mesmo tempo, o qualificativo “mestre” é particularmente confirmado pela cadência do relato, uma vez que Jesus interpelado age como os mestres do judaísmo e, desprovido de respostas prontas e diretas, leva o discípulo a uma conclusão por si mesmo. O conteúdo da pergunta do legista está ligado à salvação, designada pela expressão “vida eterna”. Isto soa em oposição ao elogio aos pequeninos, garantindo que os nomes deles já estavam escritos no céu (“τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς”, 10,20), como realidade concreta daquele que escuta a vontade do Pai, garantida pelo uso do verbo ἐγγράφω no indicativo perfeito. Ao mesmo tempo, o dado antropológico aqui é dominante: em última instância, está a dúvida sobre as atitudes que caracterizam o homem fiel, ou seja, “o que se deve fazer?” (τί ποιήσας). A questão da autoridade de Jesus, portanto, está em função de sua capacidade de mostrar a vontade de Deus para a vida concreta do povo, garantindo, assim sua salvação na ressurreição final. Bovon diz que ele coloca em prova a ortopraxis de Jesus e não sua ortodoxia<sup>515</sup>.

Jesus, desafiado sobre seu papel de mestre, começa a ensinar, acolhendo a origem e identidade do homem, já que sua resposta apela diretamente à sua função de legislador: “Que está escrito na Lei? Como lê?” (10,26). Nas controvérsias rabínicas era típica a indagação dos alunos e, então, a interrogação dos mestres<sup>516</sup>. A resposta de Jesus provoca o seu interpelador a mostrar sua própria capacidade como hermeneuta, voltando o foco da atenção para seu comportamento: “como lê?”<sup>517</sup>. A reação do escriba (v. 27) reflete o *Shemá*, construída a partir de Dt 6,5, resgatando o coração ético da Lei a partir da teologia deuteronomista, o qual valoriza a experiência interior com Deus: “Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua ama, com toda a tua força”, acrescentando ao texto “e com todo o teu intelecto (διανοία)”, talvez para valorizar sua missão de intérprete autorizado das Escrituras, já que significa o conjunto das qualidades especulativas

<sup>515</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 2, p. 114.

<sup>516</sup> GOURGES, M.; CHARPENTIER, E. *Introdução aos evangelhos*, p. 37.

<sup>517</sup> Alguns autores apontam aqui que o significado de ἀναγινώσκεις não era o de “ler” e sim “recitar”, de forma que a pergunta de Jesus era um direcionamento claro para que o legista respondesse com o *Shemá* (cf. JEREMIAS, J. *Teología del Nuevo Testamento*, v. 1, p. 218-219; BOCK, P. L. *Luke 1:1–9:50*, p. 1024). Contudo, a questão de Jesus também pode refletir a ideia de “Como você expõe a Lei a partir deste ponto?” (cf. MARSHALL, H. *The gospel of Luke*, p. 443); ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, v. 2, p. 491.

e organizadoras da existência<sup>518</sup>. A esta dimensão espiritual, acrescenta o elemento praxístico da fé: “e a teu próximo como a ti mesmo”, parafraseando Lv 19,18.

A provocação de Jesus para que ele responda como o legista que era, é cumprida com exatidão: escolhe duas citações significativas para a vida de alguém que tinha fé em Deus e a elas acrescenta um detalhe que denotava sua visão particular. Ao mesmo tempo, une as duas realidades: não há amor a Deus se não há amor ao próximo. Dessa forma, Jesus constata que sua interpretação era correta. Contudo, acentua o foco não na interpretação, mas na dimensão prática da Lei, indicando assim que não basta compreender o que ela diz, mas é preciso internalizar e transformar em atitudes concretas: “Faze isto e viverás” (10,28). Este duplo imperativo pode ser entendido como uma frase condicional: “Se fizeres isto, então viverás”.

Portanto, Jesus sinaliza que a posse intelectual do argumento escriturístico não é uma garantia de salvação, deslocando a atenção para o comportamento do interrogante. Em outras palavras, o foco de Jesus está em mostrar ao legista que, se o saber teológico não é determinado pelo amor a Deus e ao próximo, não serve para nada<sup>519</sup>. Dessa forma, se a proposta original era colocar Jesus à prova e verificar a consistência de seu ensinamento ligado à vida, agora o legista é provado: será que seu alto entendimento, de fato, o leva a praticar boas ações? Se a provocação inicial se referia à capacidade de Jesus como mestre e hermeneuta, Jesus inverte a situação, reconhecendo à capacidade do legista de interpretar a Lei, mas mudando o foco do discurso. A questão já não está mais em termos teóricos, não se trata de saber o que diz a Lei, mas se volta para a prática que leva ao amor, ou seja, se esta Lei tem sido colocada em prática. Novamente, aparece o verbo ποιέω, emoldurando esta primeira seção.

### 8.1.3.2

#### **Segunda parte: o relato do bom samaritano (vv. 29-37)**

A resposta de Jesus gera uma reação inesperada por parte do legista. Ele não age como o escriba marcano, que reconhece a capacidade de Jesus e, como

<sup>518</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 273. Sabe-se que o texto da LXX varia entre καρδία e διάνοια, porém, não trazem os dois termos juntos. Diante disso, a escolha do escriba parece uma opção pessoal.

<sup>519</sup> JEREMIAS, J. *Las parábolas de Jesús.*, p. 244.

resultado de seu diálogo, “ninguém mais ousava interrogá-lo” (Mc 12,34). A resposta de Jesus não havia sido tranquilizadora, com isso evidencia que algo em seu comportamento ou discurso não estava adequado e interpela o homem a justificar-se.

Para compreender esta atitude na narrativa, é preciso considerar que, até este ponto, o leitor real do Evangelho de Lucas já se deparou com alguns juízos de valor acerca dos escribas (γραμματεῖς), doutores da Lei (νομοδιδάσκαλοι) e legistas (νομικοὶ): consideram Jesus um blasfemo (5,21); murmuravam contra as atitudes de Jesus e dos discípulos (5,30); queriam acusar Jesus e observavam se ele desobedeceria a Lei; não foram batizados por João, então não acolheram os desígnios de Deus (7,30). Portanto, desde aí, já se pode inferir os possíveis motivos para a tentativa de justificação do legista:

- a) Queria suavizar a força do imperativo de Jesus, esperando uma resposta que não fosse tão exigente e que permitisse manter seu comportamento distanciado de sua interpretação da Escritura, ainda que não fosse o ideal. Isso seria particularmente evidente se Jesus mantivesse uma afirmação global que abrisse margem para interpretações particulares das mais diversas. Assim, busca uma obediência mínima, enquanto Jesus exige uma obediência total<sup>520</sup>;
- b) Buscava uma explicação de Jesus que justificasse seu comportamento excludente quanto a alguns, explorando a ambiguidade da colocação de Lv 19,18: se era preciso amar somente os que eram próximos, então os que não se classificavam como tal não seriam objeto de sua atenção. Nesta visão, não quer, de fato, saber quem é o próximo, mas quem é o “não-próximo”, a quem ele pode rechaçar;
- c) Quando Jesus faz com que ele mesmo responda à história, sua pergunta parece sem sentido, uma vez que um legista seria perfeitamente capaz de, a partir de seu conhecimento da Lei, oferecer uma resposta sobre a práxis necessária para alcançar a vida eterna. Diante de todos, teria sido um embaraço seu diálogo com Jesus, então a nova pergunta tentaria reforçar sua posição diante dos ouvintes, mostrando a legitimidade de sua pergunta inicial que, na verdade teria conotações mais profundas.

---

<sup>520</sup> BOCK, P. L. *Luke 1:1–9:50*, p. 1028.

J. Jeremias apresenta dados importantes para compreender a legitimidade da pergunta do legista e que reforça a segunda opção. O autor afirma que não havia acordo nas exceções com relação ao termo “próximo”: os fariseus se inclinavam a excluir os não-fariseus; os essênios exigiam que se deveria odiar a todos os filhos das trevas; uma declaração rabínica pedia para jogar em uma fossa os heréticos, delatores e renegados e mantê-los aí; e, finalmente, uma máxima popular conhecida excluía o inimigo do mandamento do amor, “Ouvistes o que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo” (Mt 5,43)<sup>521</sup>. Portanto, a questão fundamental para o interrogante era quanto aos limites de aplicação do chamado ao amor.

À pergunta do legista, Jesus “prosseguiu, dizendo” (10,30). A expressão ὑπολαβὼν εἶπεν não indica uma simples continuação do discurso de Jesus, mas expressa uma resposta a uma pergunta podendo ser traduzida como “respondeu”<sup>522</sup>. Para Bovon, o verbo ὑπολαμβάνω é, sem dúvida, um termo técnico das disputas rabínicas<sup>523</sup> e seu significado está mais próximo de “acolher”, ou seja, Jesus acolhe a pergunta à medida que a entende. Dessa forma, a mesma provocação do v. 25 permanece, mas a postura de Jesus é de mestre, aquele que ensina por meio de histórias.

Dentro do discurso de Jesus, há uma mudança do tipo de linguagem: passa-se do discurso para a narração. No discurso de Jesus, é inserido o relato do bom samaritano em tom exemplar para clarificar o que havia ficado pendente da proposição e revelar o sentido verdadeiro da Lei. Este novo relato é estruturado, como já dito, a partir de um enredo de conflito-solução.

O v. 30a é introdutório e traz a *exposição* do relato, de maneira bastante breve. O início é construído com o típico “certo homem” (ἄνθρωπός τις, também presente em 13,6; 14,16 15,11; 16,1.19; 18,2; 19,12) de Lucas. Esta descrição bastante generalista indica que o foco não está no homem em si, mas naqueles que reagirão a ele. Ao mesmo tempo, Green também nota que esta expressão é um recurso retórico poderoso de Jesus, uma vez que impede que os ouvintes classifi-

<sup>521</sup> JEREMIAS, J. *Las parábolas de Jesús.*, p. 246.

<sup>522</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 283; MARSHALL, H. *The gospel of Luke.*, p. 447. Ainda que seja a única ocorrência deste sentido no Novo Testamento, o mesmo uso do termo é atestado pela LXX e literatura grega (NOLLAND, J. *Luke 9:21–18:34*, p. 592).

<sup>523</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 2, p. 111.



quem o viajante como amigo ou adversário<sup>524</sup>. Esta lacuna será mantida até o final do relato, quando Jesus mostra que a identidade do homem não é determinante para responder a pergunta sobre o próximo.

Enquanto que a narrativa exemplar é caracterizada pela atemporalidade, o cenário montado permite ao ouvinte e ao leitor uma localização geográfica bastante precisa: a estrada de Jerusalém a Jericó, amplamente conhecida como perigosa<sup>525</sup>. Este detalhe prende ainda mais a atenção, deixando o relato mais realista, produzindo a impressão de um episódio verificado nos seus detalhes. Contudo, também guia a atenção do leitor para a região onde o ataque acontece: o mais óbvio seria pensar que seria alguém desta zona, assim, provavelmente, um judeu, dando a conhecer algo da identidade do viajante como um elemento de identificação dos ouvintes<sup>526</sup>.

A descrição do ataque de assaltantes, caracterizando o início da ação no v. 30b é também concisa, não focando nos detalhes do assalto ou nas características dos bandoleiros. O foco está na ação que fazem contra o homem: despojam-no, espancam-no e fogem, deixando-o semimorto. O foco do narrador começa a ser delineado a partir do uso do verbo ἀπέρχομαι: o afastamento do necessitado. O uso de ἔρχομαι aparecerá para os três outros atores que entrarão no relato, valorizando, assim, sua posição com relação àquele que necessita de ajuda. Desde aqui, começa a ficar em evidência o contraste afastamento-aproximação, que estará presente em toda a narração.

Em uma segunda cena do relato, a dramaticidade é aumentada com a dupla negação de socorro por parte do sacerdote e do levita. Jesus insere na história personagens ligados ao mundo respeitado do culto oficial em Jerusalém. Green indica que os sacerdotes poderiam desempenhar o papel de legisladores quando não estivessem realizando seus deveres sacerdotais no Templo<sup>527</sup>. Assim, a identificação do personagem do legista com a equipe do Templo deveria ser imediata. Quando entram em cena, o que o ouvinte espera deles?

<sup>524</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 429.

<sup>525</sup> Os autores, no geral, tomam testemunhos antigos das perigosas cavernas que serviam de esconderijos para bandidos, além de assaltos relatados em Jerônimo ou Estrabão, notando que houve a necessidade de estabelecer nesta estrada postos de vigilância romanos (cf. BOCK, P. L. *Luke 1:1–9:50.*, p. 1029; MARSHALL, H. *The gospel of Luke.*, p. 447; GOURGES, M. *As parábolas de Lucas.*, p. 19).

<sup>526</sup> HARNISCH, W. *Las parábolas de Jesús.*, p. 239.

<sup>527</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 427.

Como funcionários do serviço religioso oferecido ao povo, a reação mais natural é que se detenham diante de um homem ferido que corre o risco de falecer caso não receba ajuda. Os destinatários da história provavelmente seriam levados por este caminho, fortalecido pelo uso da construção única lucana κατὰ συγκυρίαν (“por casualidade”, v. 32), construindo nos ouvintes uma sensação que a história logo chegará ao seu fim diante da boa sorte do assaltado. A chegada inesperada de um sacerdote transformaria a situação desagradável em favorável.

Contudo, como ironia narrativa, tanto o sacerdote, quanto o levita tem uma reação semelhante, segundo o texto, marcada por dois verbos. Primeiro veem (ἰδὼν, 10,31-32), depois passam para o outro lado do caminho e seguem adiante (ἀντιπαρῆλθεν, 10,31-32). A duplicidade do comportamento pelos dois oficiais do Templo realça a dramatização do relato. A construção verbal ἀντιπαρῆλθεν é rara. Lucas une duas preposições ao verbo “ir” (ἔρχομαι), uma sugerindo passar ao lado ou dar uma volta (παρά) e outra caminhar adiante ou contra (ἀντί)<sup>528</sup>.

Assim, os dois representantes legais do culto veem o necessitado, mas “fecham os olhos” e não se detém. Não sabemos porque não param, se por questões legais e jurídicas ou por medo dos ladrões, isso não é claramente indicado no texto<sup>529</sup>, o que chama a atenção, uma vez que a narrativa havia sido aberta com a nota sobre a intenção da pergunta do legista. As únicas informações que temos são quanto à função social dos dois transeuntes, o que pode levar a pensar que o narrador quisesse valorizar a prática de obras de caridade ligadas ao próximo, uma vez que o status social dos sacerdotes e levitas não vinha do que faziam, mas da sua descendência, como defende Green<sup>530</sup>. Ou que estivesse acentuando o comportamento indiferente daqueles que estavam protegidos pelos limites das leis de pureza e que eram do tribunal legitimador das regras de pureza e impureza, ou seja, não amavam de maneira livre.

A partir desta visão, o contraste fundamental entre aquele que manifesta o amor através de obras concretas e o que somente discursa sobre o amor com base

<sup>528</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 285; BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 2, p. 119.

<sup>529</sup> Os argumentos contra a tese de que estariam presos a regras legais para seu serviço no Templo incluem: (a) que estariam voltando de Jerusalém, então já haviam cumprido sua função no culto; (b) que até os sacerdotes tinham a obrigação de enterrar um cadáver negligenciado; (c) ou que as regras de purificação eram restritas aos sacerdotes e não limitavam os levitas, entre outros (GREEN, J. B. *Op. cit.*, p. 430-431; GOURGES, M. *As parábolas de Lucas.*, p. 20-21).

<sup>530</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 420.

escriturística vai ganhando forma. Se o narrador não se preocupa em citar as intenções destes personagens, o foco recai sobre seu comportamento. O fato é que, diante da situação adversa, não acolhem o homem à beira do caminho como próximo. Não o tratam como objeto de ajuda, não se compadecem e colocam limites para o amor.

Para Gourges, a questão da identidade dos dois homens é mais simples: partindo dos escritos de Qumran, passando por Flávio Josefo e pelos escritos rabínicos, o autor identifica uma tríade característica do povo judeu para identificar suas diferentes categorias sociais. Assim, para referir-se a todo o povo, falavam de “sacerdotes, levitas e israelitas”<sup>531</sup>, com certas variantes. De fato, o uso tríplice de personagens é uma característica típica das parábolas e dos contos populares e, diante disto, os ouvintes esperariam a inserção de um terceiro personagem, provavelmente um israelita leigo, de forma que o relato se configurasse em uma crítica anticlerical<sup>532</sup>.

O efeito de surpresa é dado com a inserção direta de σαμαρίτης (10,33), sem nenhum precedente introdutório. Não se trata de um israelita ou outro clérigo, mas de uma categoria de pessoas à margem dos limites sócio religiosos aceitáveis para a prática do amor<sup>533</sup>. Uma vez que a narrativa entrevê o diálogo com um público judaico, a perspectiva não é positiva sobre a sorte do homem assaltado. Sua vida está nas mãos de um homem de descendência mista que abandonou a área de influência do Templo de Jerusalém e segue um culto próprio, diferente do mundo judeu. Estas características, mais do que favorecer um antagonismo étnico e religioso, podem ser vistas à luz da discussão sobre o “próximo”: segundo Gourges<sup>534</sup>, a interpretação do contexto do Levítico sobre o próximo envolvia os judeus e os estrangeiros que haviam sido assimilados, sendo que os escribas identificavam esta categoria com os prosélitos. Dessa forma, o dever do amor ao próximo não era aplicado aos sincréticos samaritanos, os quais certos textos expressamente os excluem da categoria do próximo e podem melhor serem vistos como os “inimigos” aos quais a tradição conferia contra eles o comportamento de ódio da parte

<sup>531</sup> GOURGES, M. *As parábolas de Lucas.*, p. 21-22.

<sup>532</sup> DODD, C. H. *Las parábolas del reino*, p. 125; JEREMIAS, J. *Las parábolas de Jesús.*, p. 246.

<sup>533</sup> JEREMIAS, J. *Op. cit.*, p. 246.

<sup>534</sup> GOURGES, M. *Op. cit.*, p. 23.

de um judeu<sup>535</sup>. A Mishná, citando Rabí Eliezer, afirma que: “Quem come pão com um samaritano é como quem come carne de porco” (Shab 8,10).

Diante de uma introdução curta, pelo texto somente podemos saber um detalhe deste novo personagem, que estava em viagem (ὁδεύων, v. 35), certamente uma explicação para sua presença nesta estrada tão marcada por viajantes judeus. Mais uma vez, ainda que esteja implicada sua origem e todo o panorama social que se formava com os conflitos entre judeus e samaritanos, a narrativa mais uma vez guia o leitor para o comportamento do personagem. Se os ouvintes inclinam-se a uma resposta depreciativa com relação à reação do sacerdote e do levita, o narrador usa de ironia e começa a desenhar uma série de elementos em contraste aos dois oficiais de culto.

Em primeiro lugar, se o movimento dos personagens anteriores era de distanciamento em sentido oposto ao que estava em condição mortal, o samaritano vai ao encontro dele (ἤλθεν κατ’ αὐτὸν, 10,33) e repete a ação dos seus predecessores: vê (ἰδὼν) o homem jazendo nesta situação. Se anteriormente o roteiro indicava que, depois de “ver”, os religiosos deram a volta e passaram adiante, atitude narrada com a dupla preposição do verbo έρχομαι (παρά e ἀντι), agora outra ação é inserida entre estes dois verbos.

A primeira, é ser movido de compaixão (έσπλαγχνίσθη, 10,34). O relato não dizia a intenção do sacerdote e do levita, mas deixa claro o que os diferencia do samaritano: enquanto eles veem e seguem seu caminho como se não houvesse nada a fazer ali, o estrangeiro se detém diante da realidade e permite que aquilo que vê o toque. Suas intenções estão claras diante da plateia e diante dos leitores do Evangelho. Para Bovon, em nível redacional, esta menção recorda a insistência do v. 27 na interioridade<sup>536</sup> que, contudo, se manifestará em atitudes concretas pelo necessitado. Este elemento diferenciador, que é sensibilizar-se diante da realidade de morte de outrem, é o primeiro da série de antagonismos que irão conduzir a narrativa a partir de então. Estes contrastes põem em evidência dois comportamentos diferentes e, sobretudo, a não-conformidade entre a identidade das pessoas e sua atitude: aquele que era associado ao mal é o que pratica o bem<sup>537</sup>.

<sup>535</sup> GOURGES, M. *As parábolas de Lucas*, p. 23-24.

<sup>536</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 2, p. 120.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 118.

O mesmo verbo ἔρχομαι, já usado três vezes para delinear o deslocamento dos assaltantes, do sacerdote e do escriba com relação ao assaltado (10,30.31.32), é repetido aqui, mas agora preposicionado com sentido contrário, sufixado com πρὸς. O samaritano vai ao encontro (προσελθὼν, 10,34) do necessitado ao invés de afastar-se dele. Motivado por um sentimento diferente dos que haviam passado na estrada, movido de compaixão, ele se aproxima do moribundo e oferece a ele gestos concretos de compaixão, que irão mudar sua situação de morte e oferecer caminhos para a restauração da vida.

Ao repetir a construção feita com os verbos ver e prefixo-ir, inserindo na última ocorrência o verbo σπλαγχνίζομαι, o autor acentua o papel particular desta ação para a história narrada por Jesus, que é confirmada por critérios dramáticos. A partir desta reação particular do samaritano, um novo elemento entra em cena e começa a conduzir a narrativa para um novo caminho. A situação de morte desenhada no início da história começa a mudar quando a reação do samaritano não é a mesma do sacerdote e do levita e terá um impacto significativo na sorte do assaltado. Isto faz crer que o *ponto de mudança* da narrativa encontra-se nos vv. 33b-34, quando o samaritano é movido de compaixão e auxilia o homem à beira do caminho. Diferente de Green<sup>538</sup>, não cremos que aqui esteja o ponto de mudança de toda a unidade narrativa compreendida entre os vv. 25-37, uma vez que sua estrutura e tipo de relato são distintos.

Nolland diz que a posição do verbo σπλαγχνίζομαι funciona como uma alavanca pela qual a história muda, sendo que a palavra é reservada para o final da frase para construir suspense e levar a um impacto maximizado<sup>539</sup>. Sua função no relato é exemplar: o emprego do verbo aplicado a um homem caracteriza uma atitude básica, decisiva de toda ação, fundamentalmente humana e, assim, essencialmente cristã<sup>540</sup>. Dessa forma, o termo designa, nesta passagem, uma conduta evangélica que o doutor da Lei será chamado a imitar<sup>541</sup>. Esta interpretação é particularmente importante quando o relato é visto sob o gênero de *exemplo*, o que faz com que o ponto de vista da história não seja do samaritano, a partir de um conflito racial<sup>542</sup>. Se o gênero da história é o *exemplo*, então a função deste benfei-

<sup>538</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 431.

<sup>539</sup> NOLLAND, J. *Luke 9:21–18:34.*, p. 594.

<sup>540</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 286; KÖSTER, H. *σπλαγχνον*, p. 553.

<sup>541</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 2, p. 120.

<sup>542</sup> NOLLAND, J. *Luke 9:21–18:34.*, p. 594-595.

tor não é valorizar um grupo étnico em detrimento de outro e sim mostrar que o amor ao próximo é uma exigência natural diante das necessidades humanas, especialmente quanto aos que estão em situações próximas da morte, em um estado de desespero e impossibilidade diante de situações dramáticas. O sentido da história é que, em uma situação tão grave, aquele que age pela compaixão, independentemente de sua origem étnica, condição hierárquica ou participação cültica, certamente pode ser considerado o *próximo*.

Assim, tão logo seja identificada a diferença entre o samaritano e os dois transeuntes anteriores por sua sensibilidade com relação ao ferido, sua resposta à situação é descrita de maneira rica. Verbos precisos de ajuda e cuidado vão definindo suas ações de maneira bastante concreta (10,34), que não são feitas com pressa e “passando”: enfaixa as feridas, derrama óleo e vinho, coloca em sua própria montaria, conduz à hospedaria e cuida dele. São quatro verbos práticos e um mais abstrato, ainda que denote um caráter também prático. Segundo algumas interpretações, dá seu próprio lugar em seu animal para colocar o homem moribundo<sup>543</sup>.

O acúmulo destes gestos não mostra um cumprimento de um dever moral. Do contrário são a concretização do efeito da compaixão que o motiva, que é mostrada com ações exageradas, que envolvem muito mais do que seria preciso ou esperado. São um desdobramento da sua atitude interior, uma vez que o que o individualiza é sua compaixão, levando à ação, em face da inatividade do sacerdote e do levita<sup>544</sup>. Este efeito responsivo é marcado pelo uso do presente histórico em ἐπιχέω (derramou, 10,34), o que reforça a concretude histórica da compaixão do samaritano, embora seja traduzido no português no pretérito perfeito<sup>545</sup>. Corroborando a eficácia da ação compassiva, que deve acontecer na história como um mandamento a ser executado: ter compaixão e transformá-la em atitudes práticas.

O samaritano primeiro coloca os seus bens à disposição do homem assaltado: as faixas, o azeite e o vinho e sua própria montaria. Após levá-lo à hospedaria, ele próprio coloca-se a serviço do homem, cuidando dele (ἐπεμελήθη αὐτοῦ,

<sup>543</sup> Ibid., p. 595, concordando com Fitzmyer, indica que o uso do verbo ἄγω tornaria menos provável que os dois homens dividissem a mesma montaria.

<sup>544</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 420.

<sup>545</sup> BLASS et al. (*Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, p. 403-404) dizem que o uso do presente histórico representa o fato de modo vivaz, como se o narrador estivesse presente nele e que Lucas quase sempre o evita. Indica a ação principal, no caso da passagem em questão, o efeito concreto da atitude compassiva.

10,34). Logo em seguida desta informação, o narrador dá o indicativo temporal “no próximo dia” (ἐπὶ τὴν αὔριον, v. 35) fazendo que o leitor pense que esteve à sua disposição durante toda a noite. Depois de oferecer os bens e seu próprio serviço, sua generosidade é completa quando tira e oferece dois denários de prata ao dono da hospedaria (10,35), que seriam suficientes para duas semanas de cuidado, um tempo adequado para a recuperação<sup>546</sup>. O amor por alguém que está à beira da morte implicou seus bens, seu serviço e seu dinheiro, tudo o que tem.

O exagero continua na narrativa. O samaritano entrega a missão de “cuidar” ao hospedeiro e mostra mais duas atitudes: voltar e pagar pelas despesas extras, oferecendo ainda seu compromisso com a recuperação total do homem. Bovon diz que este quinto gesto, sendo virtual, é uma maneira de limitar a dependência do ferido com relação a ele<sup>547</sup>. De qualquer forma, fica evidente para os ouvintes e para o leitor que os gestos construídos com base na compaixão demonstram um cuidado sem medidas, exagerado. Mais do que isso, o compromisso firmado com o hospedeiro<sup>548</sup> coroa a última antítese com o sacerdote e o levita: o samaritano não só se detém e se aproxima diante do homem necessitado, como mostra que seu gesto é espontâneo e envolve um elemento de constância na prática do amor. Ele promete que regressará ao local e estende seu cuidado no tempo, ainda que sem a sua presença. Essa é a garantia que o que estava quase morto volta à vida: todos os bens *necessários* para sua recuperação são garantidos. Com isso, a história ganha seu *desfecho* e o conflito apresentado chega à sua resolução.

O final do relato (10,36-37) retoma a discussão com o legista. Jesus se mostrará verdadeiro mestre e hermenêuta ao ampliar a demarcação a respeito do próximo estabelecida por Lv 19,16.33-34. Primeiro ele muda a pergunta do legista, que havia questionado no v. 29 quem é o próximo em termos de um enunciado da Lei, buscando uma hermenêutica de suas normas e pensando no próximo como destinatário de uma ação prevista no conjunto legal judaico. Assim como citado no Pentateuco, o próximo seria o destinatário de um ato de misericórdia. No

<sup>546</sup> NOLLAND, J. *Luke 9:21–18:34*, p. 596.

<sup>547</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 2, p. 121.

<sup>548</sup> Jeremias (*Las parábolas de Jesús*, p. 247) aponta alguns elementos que favoreceriam a ideia de o samaritano ser um comerciante que, acostumado a passar por aquela estrada, também já conhecia o hospedeiro.

exemplo de Jesus, o próximo é aquele que mostra benevolência e cordialidade com relação a outros<sup>549</sup>, desvinculada de prejuízos étnicos ou rigorismos legais.

Por isso, sua pergunta inverte o que havia sido questionado: “Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?” (10,36). Para Jeremias, a pergunta do v. 36 ressalta a reciprocidade do termo “próximo”<sup>550</sup>. Ou seja, se um próximo é alguém para quem eu estarei pronto para oferecer ajuda, um próximo é também alguém que está pronto para oferecer ajuda a mim<sup>551</sup>, favorecendo não o cumprimento rigoroso da norma, mas as relações humanas construídas no amor.

Mais ainda, Jesus convida o legista a olhar para o tema não desde si mesmo, mas desde o ponto de vista do homem moribundo, ao qual a questão do próximo era de vida ou morte. Enquanto o legista pensa em si quando pergunta “onde está o limite do meu dever?”, Jesus leva-o a pensar a partir do que padece, levando-o a colocar-se na situação do sofredor e a refletir “quem espera a minha ajuda?”, para que perceba que não há limites para o mandamento do amor<sup>552</sup>. Já que o próximo não pode ser um objeto da Lei, a história não dá nenhuma definição clara e precisa de próximo, oferecendo novas categorias legais a partir de pura casuística, ensinando que o amor não pode definir seu objeto<sup>553</sup>.

A resposta do legista usa uma perífrase, evitando enaltecer o samaritano: “aquele que usou de misericórdia para com ele” (10,37, literalmente, aquele que “fez” misericórdia), mas, ao mesmo tempo, demonstra que compreendeu o ensinamento. Considera o exterior (ὁ ποιήσας, “o que agiu”, terceiro aparecimento do verbo ποιέω) vinculado ao interior (τὸ ἔλεος, “a misericórdia”), compreendendo também o caráter das relações humanas (μετ’ αὐτοῦ, “para com”).

É dessa forma que Jesus desmascara a tentativa anterior do jurista de justificar-se, ampliando a dimensão legalista para valorizar a sinceridade das ações que nascem como fruto da compaixão, que o verdadeiro “fazer” é confirmado por esta motivação interior mais profunda que o cumprimento irrestrito da Lei. O foco não está na absolutização das normas, mas no sentimento que move as ações em relação a alguém que sofre. Jesus mostra que a chave hermenêutica para interpre-

<sup>549</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 279.

<sup>550</sup> JEREMIAS, J. *Las parábolas de Jesús.*, p. 205.

<sup>551</sup> NOLLAND, J. *Luke 9:21–18:34.*, p. 596.

<sup>552</sup> JEREMIAS, J. *Op. cit.*, p. 247.

<sup>553</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 280.



tar as Escrituras deve partir da experiência humana e de um olhar desde aquele que sofre.

Finalmente, pela quarta vez no relato, o verbo ποίεω aparece, encerrando a discussão levantada no v. 25, respondida no v. 28 por Jesus, constatada na resposta do legista no v. 37 e impressa como programa de vida no imperativo do v. 37: “Vai e faze (ποίηι) tu o mesmo”. A máxima de Jesus tem caráter enfático: o pronome pessoal de segunda pessoa σὺ é colocado expressamente para acentuar o caráter do imperativo ποίει (10,37). Este fim programático faz que o discurso sobre o próximo passe do definir para o devir, do dizer para o fazer<sup>554</sup>.

## 8.2

### Análise estrutural de Lc 15,11-32

Será conduzida nesta seção a análise sincrônica de Lc 15,11-32, enfocando as estruturas e aspectos narrativos do texto. Trata-se de uma das histórias mais conhecidas no ambiente cristão, a “parábola do filho pródigo”.

Inicialmente, podem ser discutidas algumas questões referentes ao gênero literário da perícopa em questão. Para Bock, a narrativa é próxima em gênero de uma alegoria, uma vez que apresenta três pontos de contato: o filho mais novo com os pecadores, o filho mais velho com a liderança farisaica (ou qualquer um que afirma servir a Deus) e o pai com Deus<sup>555</sup>. Contudo, uma vez que nem todos os detalhes estão presentes, prefere classificar como parábola. Para Fitzmyer, trata-se indiscutivelmente de uma parábola em forma de narração curta, mas sem a característica da aplicação<sup>556</sup>. Esta parece ser a opinião corrente dos teólogos e a mais coerente. Ainda que Gourges prefira classificar as parábolas da misericórdia como parábolas-controvérsia<sup>557</sup>, o fim abrupto das parábolas traz dúvidas quanto a esta categorização.

<sup>554</sup> MARGUERAT, D. *Parábola*, p. 31.

<sup>555</sup> BOCK, P. L. *Luke 1:1-9:50*, p. 1306.

<sup>556</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 3, p. 672.

<sup>557</sup> GOURGES, M. *As parábolas de Lucas*, p. 114.

### 8.2.1

#### Contexto literário

O contexto literário mais amplo no qual está inserida a parábola do filho pródigo é o do capítulo 15 de Lucas, que marcadamente retrata um contexto de controvérsia e ensinamento de Jesus. Em 15,1-2, duas categorias de personagens são apresentadas em evidente oposição: por um lado, publicanos e pecadores, por outro, fariseus e escribas. O narrador indica que estas classes marginalizadas estavam em um movimento na direção de Jesus, ou seja, “aproximavam-se dele” (15,1) e seu comportamento era de acolhida da mensagem, pois estavam ali “para ouvi-lo” (15,1).

Os representantes oficiais da religião, por outro lado, não são indicados próximos de Jesus. Seu comportamento é completamente diferente, como indica o v. 2, iniciado com a conjunção *καί* com sentido adversativo: murmuravam e não estavam preocupados em ouvi-lo. Observam seu comportamento e reprovam sua atitude de acolhida dos pecadores.

A reação de Jesus é de mestre que ensina: começa a contar uma série de três parábolas que colocarão como centro do ensinamento a busca daquilo que estava perdido. Assim, consegue manifestar o desejo salvífico de Deus para com os marginalizados que é manifesto na atitude de Jesus de comer com os pecadores para trazê-los à salvação.

Antecedem a parábola do filho pródigo duas histórias. A primeira (15,4-7), fala de uma ovelha que se perde do rebanho e do cuidado absoluto do pastor para encontrá-la e reintegrá-la ao grupo curada de suas feridas. A segunda (15,8-10) conta a história de uma mulher que perde uma de suas moedas e a procura com zelo. Em ambas, o final é alegre: o encontro do que estava perdido é digno de celebração.

O filho pródigo é colocado na sequência destas duas parábolas, em um tom gradativo: a ovelha está na multidão, a moeda é uma entre outras e agora, a história se afunila para o retrato de dois personagens. O filho mais novo que pedirá a herança do pai é apenas um indivíduo de uma dupla, comparado com uma ovelha

de cem e uma moeda de dez em 15,3-10, o que contribui para o interesse intrínseco da narrativa, assim como para seu apelo dramático<sup>558</sup>.

Mais do que isso, enquanto as parábolas anteriores trazem um animal de um pastor e um objeto inanimado da mulher, ainda que ambos sejam valiosos, não alcançam a força dos laços familiares representados na história do filho pródigo. Ela concebe como esta perda e encontro são significados em termos familiares<sup>559</sup>. Assim como o filho mais novo se afasta da família e depois deseja ser tratado como o servo, a história também mostra como o filho mais velho estava trabalhando e não quer entrar na casa e celebrar com sua família a volta de seu irmão.

Esta história, portanto, é uma resposta de Jesus aos que o questionam sobre seus companheiros nas refeições e pede que o leitor se posicione: quem responder de maneira positiva à parábola irá entender os publicanos e pecadores como aqueles que retornaram a Deus, justificando a celebração. Ao mesmo tempo, também há uma identificação dos fariseus e escribas que permaneciam nas proximidades de Jesus: querem eles também unir-se à celebração ou ficarão fora da casa como o filho mais velho?<sup>560</sup>.

### 8.2.2

#### Delimitação e estrutura narrativa

As duas parábolas precedentes são terminadas por meio de uma conclusão com fundo moral dito por Jesus (15,7.10). A parábola da dracma perdida apresenta: “Eu vos digo que, do mesmo modo, há alegria diante dos anjos de Deus por um só pecador que se arrepende” (v. 10). Da linguagem discursiva em forma de aforismo, uma nova unidade narrativa é apresentada no v. 11, retomando o discurso de Jesus e preparando a colocação de uma nova história com εἶπεν δέ (“disse ainda”). À partícula introdutória, segue a exposição do novo relato, apresentando novos personagens (o homem e seus dois filhos). No v. 32, o narrador repete a mesma conclusão que havia apresentado no v. 24, dando o sentido teológico dos acontecimentos e resolvendo conclusivamente a questão da postura quanto aos pecadores convertidos: é preciso festa e alegria, porque da morte, passam à vida e

<sup>558</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 578.

<sup>559</sup> Ibid., p. 579.

<sup>560</sup> BOCK (*Luke 1:1–9:50.*, p. 1306) é mais rígido nesse sentido, dizendo que a parábola funciona como uma condenação ao protesto daqueles que reagem contra tamanha generosidade divina.

se encontra o que estava perdido. Em Lc 16,1, abre-se uma nova unidade narrativa com a fórmula introdutória ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς (“E dizia ainda para seus discípulos”), passando do discurso do pai na parábola para a narração, retomando a fala de Jesus e inserindo os discípulos como novos personagens, iniciando o conto de uma nova parábola.

Ao longo da história da interpretação, houve diferentes posicionamentos quanto à unidade do texto, seguindo J. Wellhausen em uma compreensão bipartida da parábola, ideia já questionada por R. Bultmann, que rejeitou a interpretação dos vv. 25-32 como representação artificial em chave alegórica da primeira parte<sup>561</sup>. Nossa tendência é seguir esta segunda interpretação. Em termos narrativos, a parábola levanta a questão da refeição com os publicanos e pecadores na controvérsia contra os fariseus e escribas (15,2-3), ilustrando o ensinamento de Jesus em termos do comportamento divino para os pecadores.

O foco da parábola está no comportamento do pai, como será explicado adiante e, desde o v. 11, dois personagens são apresentados. A primeira parte da parábola (15,11-24) apresentará a relação de distanciamento-aproximação do filho mais novo com relação ao pai. Na segunda parte (15,25-32), o personagem do primogênito, que já aparece no v. 11 e permanece em suspenso até este momento da narrativa, vai começar a atuar, discutindo com o pai a recolocação do filho mais novo no seio da família. O conflito levantado no v. 13 se refere ao afastamento do jovem da casa e da conversão dos títulos de propriedade em capital para a viagem, com o consequente desperdício da herança. O filho mais velho é inserido no início da narrativa, porque será a voz antagônica à reação de acolhida do pai, mas sua fala ainda está em relação ao seu irmão mais jovem, dando unidade temática à perícopes, uma vez que dá o sentido de resposta à controvérsia levantada nos vv. 1-3. Além do mais, veremos adiante como o narrador aguça a curiosidade do leitor no v. 24 para que espere uma nova dramatização na trama.

O enredo da parábola, portanto, é de ação, representando uma mudança de conflito para solução do conflito, podendo ser dividido nas seguintes etapas:

v. 11	<i>Exposição</i>	Um homem tinha dois filhos.
v. 12	<i>Início da ação</i>	O filho mais jovem pede sua parte da herança para o pai.

<sup>561</sup> Ver a síntese dos estudos feita por MARSHALL (*The gospel of Luke.*, p. 604-606) e FITZMYER (*El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 672-674).

v. 13	<i>Conflito</i>	Afastamento da casa do pai e menosprezo à herança e filiação.
vv. 14-16	<i>Primeira dramatização</i>	Desperdício da herança e situação de miséria.
vv. 17-19	<i>Segunda dramatização</i>	Decisão de voltar à casa.
v. 20	<i>Ponto de mudança</i>	A dignidade de filho começa a ser restaurada pela acolhida compassiva do pai.
vv. 21-24	<i>Resolução</i>	Sinais concretos da filiação como resposta à compaixão.
vv. 25-30	<i>Terceira dramatização</i>	O filho mais velho questiona a acolhida e retorno.
v. 31	<i>Resolução</i>	Nova intervenção acolhedora do pai.
v. 32	<i>Desfecho</i>	Significado teológico do relato e convite à celebração.

### 8.2.3

#### Análise narrativa

Da mesma forma que o relato do samaritano, a parábola do filho pródigo começa com o breve  $\epsilon\lambda\pi\epsilon\nu\ \delta\acute{\epsilon}$  (15,11). O narrador tem consciência que os leitores já conhecem o desenvolvimento da trama iniciado em 15,1-3 e não apresenta nenhum detalhe da reação dos interlocutores ou intrusões. A mesma característica de introdução brevíssima é aplicada à descrição da situação familiar, que simplesmente trata de inserir os personagens em uma nova trama, sem nenhuma indicação de espaço, tempo ou descrição dos novos agentes. A *exposição* do relato apresenta ao leitor a informação que certo homem tinha dois filhos.

Apesar deste início carente de descrições, pode-se imaginar uma primeira condução do leitor na narrativa. Uma imagem primária de Deus na viagem para Jerusalém era de Deus como Pai, já presente anteriormente no Evangelho de Lucas (11,1-13; 12,22-34)<sup>562</sup>. Seria agora um exemplo ilustrativo da imagem divina? Além do mais, a informação de que “tinha dois filhos” ( $\epsilon\lambda\chi\epsilon\nu\ \delta\acute{\upsilon}\circ\ \upsilon\iota\omicron\upsilon\varsigma$ , v. 11) é completada no final do v. 12 por “dividiu entre eles seus bens” ( $\delta\iota\epsilon\epsilon\lambda\epsilon\nu\ \alpha\tilde{\upsilon}$

<sup>562</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 579. Para o autor, o desenho lucano destoa da imagem de pai encaixada nos horizontes do mundo romano. Nesta sociedade patriarcal, as características atribuídas ao pai geralmente se remetem a autoritarismo e controle legal ao invés de cuidado e compaixão.

τοῖς τὸν βίον, 15,12). Estas informações preparam a estrutura bipartida da parábola<sup>563</sup>.

O início da história já coloca em questão o tema do personagem central, que irá dividir a opinião dos exegetas. A interpretação mais tradicional afirmará que a história é, de fato, de um pai que tinha dois filhos, ou seja, o foco está no pai. Green tem outro ponto de vista, valorizando os padrões contrastantes de resposta à volta do filho mais novo, levantando três argumentos a partir do relato<sup>564</sup>:

- a) A narrativa teria dois segmentos primários: o primeiro seria a história contada por Jesus (15,11-24), com ênfase na “perda” do filho mais novo e a resposta celebrativa do pai pelo seu retorno; o segundo seria um sumário oferecido por um dos servos (15,26-27), com o foco na perda do filho mais novo e a reação indignada de seu irmão pelo retorno;
- b) Ainda que o ponto de mudança esteja intimamente relacionado à atitude afetiva do pai, este amor é expresso em aceitação e júbilo. Para que o júbilo seja completo, há o convite para que o irmão mais velho se reconcilie com o mais novo e, então, também se una à festa;
- c) O tema da “celebração” está enraizado em todo o capítulo 15 (vv. 6.9.26-24.27), mas em estreita relação com celebrar a recuperação do que estava perdido.

Por outro lado, a posição de Bovon é mais conciliadora, valorizando as interpretações múltiplas permitidas pelo próprio texto e questionando se todo esforço de síntese não seria redutor<sup>565</sup>. Para a maioria dos autores, o autêntico protagonista da parábola é o pai<sup>566</sup>. Entretanto, em todos os casos, o comportamento do pai aparece como a engrenagem que movimenta a história<sup>567</sup>. O filho mais novo sofre por estar ou não na casa paterna e seu drama é superado com uma reação inesperada do pai enquanto volta para sua casa (15,11-24). Também o filho mais velho, em seu drama quanto à acolhida do irmão, terá o pai como intermediador da situação (15,25-32). Além do mais, ao compreender as histórias do cap. 15 de

<sup>563</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 677; GOURGES, M. *As parábolas de Lucas.*, p. 116.

<sup>564</sup> GREEN, J. B. *Op. cit.*, p. 578.

<sup>565</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 3, p. 59.

<sup>566</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 673; GOURGES, M. *Op. cit.*, p. 117-120; MARSHALL, H. *The gospel of Luke.*, p. 604.

<sup>567</sup> Para BOCK (*Luke 1:1-9:50.*, p. 1309), ainda que a ação dos filhos controle a ação literária, uma vez que a resposta do pai é o que fornece as lições da parábola, o foco desta parábola está no pai.

Lucas como ilustrativas do comportamento benevolente para os pecadores, a terceira parábola eleva esta celebração ao nível da ação divina, valorizando o comportamento do pai como expressão do comportamento de Deus.

O *início da ação* é caracterizado no v. 12: o filho mais jovem solicita sua parte referente à herança. Bovon nota que a liberdade do filho mais novo não seria concreta sem a aprovação do pai, que se rendeu aos desejos do jovem<sup>568</sup>. Contudo, seu pedido não feria as leis agrárias e de herança do primeiro século da era cristã, uma vez que, ainda que desaconselhável (cf. Eclo 33,19-23), um jovem poderia pedir a parte que lhe competia de uma herança ainda em vida<sup>569</sup>. O ideal de vida israelita era estar em uma família numerosa, como meio de sobrevivência, cooperação econômica e proteção dos bens<sup>570</sup>, uma vez que o usufruto de uma propriedade permanecia com o pai, ainda que o título houvesse sido passado para o filho. Contudo, quando o pai falecia, o filho perdia todos os direitos sobre o capital e sobre o usufruto<sup>571</sup>. Assim, o melhor mecanismo para manter as propriedades de uma família era a vida comunitária, trabalhando na terra sem loteá-la de acordo com os direitos de cada filho na herança.<sup>572</sup> Por isto, o pedido do filho não soa como injusto diante dos leitores, mas certamente como imprudência. A resposta do pai não surpreende: ele divide os bens entre os filhos (15,12). De fato, ele poderia relacionar sem prejuízo as partes da herança para os dois filhos em um documento, porque sabia que, se o jovem decidisse vender seus bens, o comprador só teria acesso ao terreno depois da morte do pai.

O v. 13 demarca o relato temporalmente, mostrando as medidas abruptas e surpreendentes do filho mais jovem, que formam o *conflito* no relato. Ele não faz um grande planejamento cuidadoso e esmerado do que iria fazer com os bens que recebia. Ao contrário, tinha pressa em partir da casa do pai, por isso a deixa “depois de não muitos dias” (μετ’ οὐ πολλὰς ἡμέρας, 15,13), um litotes<sup>573</sup>. Mais ainda, se a solicitação da herança mesmo com o pai vivo não era um problema

<sup>568</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 3, p. 60.

<sup>569</sup> Ibid., p. 64; FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 677; GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 580.

<sup>570</sup> PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z. *Quando se vive como irmãos há bênção e vida para sempre!*, p. 182-183.

<sup>571</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 678.

<sup>572</sup> PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z. *Op. cit.*, p. 182-183.

<sup>573</sup> Expressão ou frase suavizada ou negativa para expressar uma afirmação (HOFFMAN, M. E. *Negatio contrarii.*, p. 34-35; MCGUIGAN, B. *Rethorical devices.*, p. 20; MASSAUD, M. *Dicionário de termos literários.*, p. 270; HENRIQUES, C. C. *Estilística do discurso.*, p. 150).

para o judaísmo, a transformação dos títulos de pertença em um capital transportável (como indica o uso de συναγαγὼν πάντα, 15,13) era muito mais dramático<sup>574</sup>. Assim, o conflito manifesta-se na saída do filho da casa paterna, o que combina bem com a temática do cap. 15, da perda-encontro. Mais ainda, este conflito precisa ver visto à luz do início do capítulo, quando Jesus é questionado sobre sua relação com os que estão “perdidos”, ou seja, desvinculados da religião oficial por termos legais. Nesse sentido, o foco do leitor recairá para a legitimidade da relação com aqueles que, por variados motivos, estão marginalizados do culto e são infratores da Lei, definindo melhor o conflito da parábola do filho pródigo não na simples saída do jovem, mas no rompimento deliberado de suas relações com o pai. Assim, durante todo o relato, à luz do comportamento de Jesus, o leitor esperará a reação do pai diante do filho que se afastou.

Também no v. 13 há uma indicação de espaço: o jovem se dirige “a uma região afastada” (εἰς χώραν μακρὰν), que vai demarcando o distanciamento cada vez maior do filho com a casa do pai. Assim, o narrador vai estabelecendo uma crise que se desenvolve em uma crescente: reúne seus bens, parte para região longínqua e dissipa sua herança. A partir do v. 13, o narrador começa a estabelecer seus julgamentos sobre o comportamento do filho, mostrando um tom moralmente indignado e um vocabulário crítico<sup>575</sup> que demonstra as consequências de seu afastamento e “perda”. O juízo de valor é claro: sua vida era dissoluta (ζῶν ἁσώτως, 15,13), licenciosa, ainda que só no v. 30 seja esclarecido a que a afirmação se refere.

As consequências diretas do afastamento da casa do pai são descritas em termos de uma crise generalizada que levará à miséria, a *primeira dramatização*. O “reúne tudo” (συναγαγὼν πάντα) do v. 13 corresponde antiteticamente com o “gastou tudo” (δαπανήσαντος ... πάντα) do v. 14. Rapidamente, o relato mostra a perda total da herança paterna. O tempo narrado não é indicado, porém, o tempo da narrativa é descrito com esta breve anotação. Não há detalhes de como os bens vão chegando ao fim além da caracterização da vida devassa que vivia. O relato é direto e preciso quando simplesmente diz que o afastamento da casa do pai para uma vida sem valores gerou a miséria extrema.

<sup>574</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 580; HARNISCH, W. *Las parábolas de Jesús.*, p. 177.

<sup>575</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 3, p. 60.



O filho passou por uma carência progressiva<sup>576</sup>: “começou a passar privações” (15,14) até que chegou um estado de total insatisfação e necessidade, “queria matar sua fome” (15,16). A carência sentida pelo jovem é descrita com o termo λιμὸς (15,14), usada na LXX, fazendo pensar na carência no tempo de José ou na história de Tobias<sup>577</sup>.

Como contraste à vida cheia de cuidados na casa do pai, no v. 15 o movimento geográfico mostra como o distanciamento cada vez maior do berço paterno tem consequências duras: a dependência de um estrangeiro e um trabalho indigno para o mundo judaico. O rapaz se afasta ainda mais da região para ir cuidar dos porcos, empregado por um homem que o mandou para seus campos (ἐπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγροὺς αὐτοῦ). A narrativa diz que o jovem se uniu a um estrangeiro (ἐκολλήθη ἐνὶ τῶν πολιτῶν). Os mesmos termos se repetem em At 10,28, que condena o judeu que se une a um gentio (κολλᾶσθαι ἢ πρὸ σέρχεσθαι ἄλλοφύλῳ) em termos legais. Mais grave ainda é o trabalho com os porcos, condenado pelo judaísmo (cf. Lv 11,7; Dt 14,8; 1Mc 1,47. Fitzmyer recorda a imprecisão rabínica: “Maldito seja o criador de porcos e maldito o que instrui seu filho na sabedoria grega”<sup>578</sup>).

Quando o filho mais jovem começa a padecer por fome, seu desejo é que as pessoas lhe deem o que comer, que sejam as alfarrobas que os porcos comiam, mas ninguém dá (ἐδίδου, v. 16) a ele. Eis aqui mais um contraste com a figura paterna: para o pai, o filho havia pedido que desse (διεῖλεν, 15,12) a ele os bens que lhe eram correspondentes. Enquanto o pai dá tudo o que ele deseja, longe da casa paterna ninguém lhe dá nada. A necessidade crescente alcança seu clímax quando, no v. 16, o jovem se junta aos animais de forma que deseja o mesmo que eles porque não pode satisfazer seus desejos vitais<sup>579</sup>. Então, perde sua condição inicial de filho, com a qual a narrativa é aberta, e passa a viver como servo e então como os animais.

A *segunda dramatização* não oferece mais um elemento de acentuação do conflito. Do contrário, apresenta uma cena de reflexão, permitindo ao leitor conhecer o mundo interior do personagem, como uma cena de transição que prepara-

<sup>576</sup> HARNISCH, W. *Las parábolas de Jesús.*, p. 177.

<sup>577</sup> BOVON, F. *Op. cit.*, p. 66.

<sup>578</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 680.

<sup>579</sup> HARNISCH, W. *Op. cit.*, p. 178.

rá o cume e a resolução do conflito, com a volta do jovem para sua casa. No v. 17, um monólogo interior oferece a comparação que transformará o projeto do filho, mas agora com uma modesta ambição, uma vez que só deseja o que corresponde ao seu último emprego<sup>580</sup>.

De qualquer forma, o jovem “entra em si mesmo” (εἰς ἑαυτὸν δὲ ἔλθων, 15,17), uma expressão que é parte do vocabulário religioso da época e, para o judaísmo helenístico e para o cristianismo, é uma etapa decisiva da conversão (μετάνοια), do retorno a Deus<sup>581</sup>. Ao revelar o mundo interior dos personagens, o autor pode expressar o momento em que a mudança de intenções começa a acontecer, dando uma nova direção para o relato. Contudo, ainda não se pode dizer que temos o ponto de mudança da história, especialmente quando se olha para o tema central do conflito: a saída do jovem da casa desperdiçando, assim, a herança e sua condição filial. Vendo sob o aspecto dos vv. 1-3, também deve se considerar a centralidade na viabilidade do retorno à casa. Como deve ser acolhido?

Na verdade, o v. 17 marca o começo da transformação do jovem, que leva o leitor à discussão central levantada pelos fariseus e escribas em 15,1-3: qual deve ser a postura de Jesus frente aos pecadores? Para discutir esta questão, o narrador apresenta primeiro o plano de regresso à casa do pai, dando a conhecer os motivos de sua elaboração e as etapas a seguir.

Mesmo que εἰς ἑαυτὸν δὲ ἔλθων represente um momento da contrição, as informações do relato não são tão favoráveis a uma penitência com sentido pleno. Em primeiro lugar, não pensa em sua condição filial anterior, mas a melhor imagem que cabe nas comparações e nos novos anseios do jovem é a do trabalhador do campo (μίσθοιοι, 15,17.19)<sup>582</sup>: eles tinham uma condição melhor na casa paterna do que o jovem sofrendo nas mãos de um estrangeiro. Não se trata, pois, de um resgate de sua condição de filho, mas de uma forma de amenizar a situação tão frágil na qual se encontrava e de conseguir o básico para sua sobrevivência<sup>583</sup>.

O verbo πορεύω no indicativo futuro (“irei”, 15,18) não é usado só para indicar o que acontecerá, mas para sublinhar as intenções programáticas do jovem.

<sup>580</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 3, p. 61.

<sup>581</sup> Ibid., p. 67; FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 3, p. 680-681.

<sup>582</sup> O termo identifica o trabalhador do campo e não o servo. Este primeiro recebia o μισθός ao terminar o dia (cf. Lv 25,30; Jó 7,1; Tb 5,14), porém, em termos de status, estava muito menos seguro que um servo (Cf. FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 681; GREEN, J. B. *The gospel of Luke*, p. 581).

<sup>583</sup> HARNISCH, W. *Las parábolas de Jesús*, p. 178.

Há um plano do retorno, diferente da decisão anterior de afastar-se da casa familiar. Este novo plano é pensado e vem de uma motivação interior, compreendendo (15,18-19):

- a) “Pequei contra o céu e contra ti”: uma confissão de pecados direcionada em primeiro lugar à ordem estabelecida por Deus, prejudicando também seu próprio pai<sup>584</sup> e, assim, o reconhecimento de seu fracasso na tentativa de emancipar-se.
- b) “Não mereço ser chamado teu filho”. O reconhecimento da consequência mais impactante de sua decisão: perder a condição filial. Ainda que o narrador use o verbo “chamar” (καλέω, 15,19), a dimensão do versículo entrevê uma condição ontológica. O que está em questão não é a nomenclatura, mas a dignidade filial perdida com a decisão de também ele perder-se em uma vida fora da proteção paterna.
- c) “Trata-me como um de teus empregados”. O pedido de um novo posto de trabalho que permita que ele subsista. Assim, a volta não reflete um retorno à condição original, mas supõe uma condição penosa para ele, uma continuação da degradação sofrida com sua decisão de ir para o estrangeiro<sup>585</sup>. O movimento é pessimista e descendente e simplesmente adapta sua condição atual a perspectivas mais dignas para a vida, mas não muda seu status como servo.

Contudo, o plano é levado a cabo com o mesmo dinamismo da primeira saída. Se no v. 18 o filho mais novo propõe a si mesmo levantar (ἀναστὰς) e partir, o v. 20 mostra o cumprimento: ele levantou (ἀναστὰς), sem tergiversação. Assim como foi rápido para sair de casa, repete a agilidade neste momento crucial.

A partir do v. 20, o narrador começa a mostrar o pai como sujeito dos verbos. As ações do filho mais novo se esgotam e, então, outro tem que começar a atuar. Para o leitor, aqui está a chave para a resolução da controvérsia entre Jesus e seus adversários. Qual seria a reação do pai? Receberia o filho com dignidade? Castigaria suas más condutas? Permitiria que o jovem ingrato trabalhasse em seus campos novamente?

<sup>584</sup> Bovon (*El Evangelio según San Lucas.*, v. 3, p. 68) indica que pecar contra o Senhor e contra os pais é uma falta grave, de acordo com o *Pastor de Hermas*.

<sup>585</sup> HARNISCH, W. *Op. cit.*, p. 179.

Mais uma vez, o narrador não esconde de qual lado está: ele condenou a atitude repreensível do filho e agora aprova o bem manifesto pelo pai. A reação do pai está no centro do relato<sup>586</sup> como o grande ensinamento que reflete a condição dos perdidos diante de Deus e o comportamento de Jesus para com os publicanos e pecadores. Se a grande questão era sobre a legitimidade da convivência com estas pessoas em condição legal e religiosa desfavorável, a parábola do filho pródigo não deixa nenhum rastro de dúvidas sobre a postura do pai com relação ao jovem ingrato e que havia pecado contra o céu e contra ele (15,18.21), bem descrita em 15,20: quando estava ainda longe, o pai o vê (εἶδεν), é movido de compaixão (ἐσπλαγχνίσθη) e vai ao seu encontro correndo (δραμὼν). A surpresa não está em que o pai aceite o filho, mas em que aceite de tal maneira compassiva!

No desenvolvimento do relato, a melhor expressão encontrada pelo pai para descrever o afastamento do filho é a morte. Longe de casa, desperdiçando a herança e perdendo sua condição filial, sua condição era a de morto. É justamente a compaixão do pai ao vê-lo regressar que começa a mudar esta condição, é o *ponto de mudança* do relato. A partir daí, o narrador faz uma viva descrição dos desdobramentos deste sentimento nobre que move o pai até o filho pecador. O pai também tem um projeto, que suplanta o do filho simplesmente pelo seu gesto de voltar para casa<sup>587</sup>. Este projeto é iniciado pela compaixão, que é central no relato e leva a atos simbólicos concretos de restauração<sup>588</sup>.

Em primeiro lugar, os elementos são vivos e afetivos: o pai se lança em um abraço e beija o filho. Na tradição bíblica, o beijo pode ser visto como um símbolo de perdão (cf. 2Sm 14,33)<sup>589</sup>. A reação do filho é colocar em prática seu indecoroso plano tríplice de colocar-se a serviço do pai como um dos empregados. Assim, faz sua confissão de pecados e costura o reconhecimento de sua indignidade e fracasso (v. 21). Contudo, o narrador não permite que o plano seja arrematado com a proposta de manter-se na condição de trabalhador e esquecer a dignidade de filho. No mesmo instante, interrompe-o e, ao invés de ouvir seu desejo de trabalhar como um dos servos, o pai fala com seus próprios servos para que tragam sinais concretos do resgate de sua condição filial. Para Bovon, a reação do pai é de uma pressa que é suscitada pelas emoções, o que faz que interrompa o

<sup>586</sup> BOCK, P. L. *Luke 1:1–9:50*, p. 1306.

<sup>587</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke*, p. 582.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 582-583.

<sup>589</sup> JEREMIAS, J. *Las parábolas de Jesús*, p. 159.

discurso do filho no meio<sup>590</sup>. Mas parece que a intencionalidade do autor está presente de outra forma.

Para o pai, é suficiente que o filho reconheça que sua empreitada não funcionou como desejava. O importante não é o remordimento das dores do caminho ou um gesto penitencial alongado que comprove com marcas concretas a conversão interior do jovem. Muito menos que se coloque inferior à sua dignidade inicial para auto infligir um merecido castigo por suas ações ruins e aceitar sua própria condenação. O pai havia sido movido pela compaixão (ἐσπλαγχνίσθη), que não trata o castigo como caminho pedagógico, mas preocupa-se, sobretudo, na proximidade e restauração da dignidade.

Assim, o pai restaura no jovem o status de filho e, como resultado concreto de sua compaixão, reconcilia-o com seu papel de membro da família, com um amor transbordante e uma indulgência notável<sup>591</sup>. A dignidade filial é bem identificada com a restituição da túnica, definida com πρώτην (v. 22), podendo indicar a túnica “primeira” em sentido cronológico, como a veste filial que teria ficado guardada pelo pai ou também a “melhor” veste, a mais bonita, dedicada aos hóspedes de honra. Para Bovon, a colocação em conjunto com o calçado e o anel devem indicar a primeira opção<sup>592</sup>. O anel está ligado a um símbolo de poder (cf. Gn 41,42) e, diferente dos visitantes que tiravam o calçado, o jovem recebe um calçado. Para a simbologia israelita, pisar calçado em um terreno significava tomar posse dele<sup>593</sup>.

Esta primeira parte encerra-se com o chamado à celebração. Este é o fechamento mais ilustrativo da relação de Deus com os pecadores, não em termos de condenação, mas de alegre acolhida pelo primeiro sinal do anseio à conversão. A acolhida do filho na casa paterna é feita publicamente, o que é marcado quando corre ao encontro do filho (pelo formato espacial dos vilarejos na Palestina), quando mata o novilho (produzindo carne para um número grande de pessoas)<sup>594</sup> e quando faz uma grande celebração para comemorar sua volta. O novilho que estava sendo preparado para uma festa especial (σπευτόν, 15,23) é a grande marca

<sup>590</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 3, p. 61.

<sup>591</sup> HARNISCH, W. *Las parábolas de Jesús*, p. 180.

<sup>592</sup> BOVON, F. *Op. cit.*, p. 69. Esta parece a abordagem mais conveniente, ainda que se verifiquem opiniões contrárias (cf. FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 3, p. 683).

<sup>593</sup> BOVON, F. *Op. cit.*, p. 70.

<sup>594</sup> JEREMIAS, J. *Las parábolas de Jesús*, p. 159.

da generosidade do banquete que, por sua vez, reflete a generosidade do pai que beira o desmedido, que doa sem contar as consequências<sup>595</sup>, com uma alegria absoluta pelo filho que volta.

Por isso, o narrador está atento para explicar o motivo da festa (15,24): o filho estava morto (νεκρὸς) e voltou à vida (ἀνέζησεν). O adjetivo “morto” certamente tem o sentido metafórico conectado à vida moral corrompida<sup>596</sup> e, especialmente, refere-se à consequência direta da saída da casa do pai. Fora dali, não há vida. A outra caracterização no v. 24 é do perdido (ἀπολωλὼς) que foi encontrado (εὑρέθη), harmonizando com as duas parábolas anteriores. Esta é a interpretação dada pelo autor para os acontecimentos: Deus se alegra com os pecadores que decidem voltar à casa do Pai.

O final do v. 24 poderia ser o fechamento de todo o relato e fechar uma unidade narrativa. Conduz a uma pausa narrativa, é quase uma conclusão<sup>597</sup>. Contudo, ainda permanecia em suspenso a informação trazida pelo v. 11: “um homem tinha dois filhos”. Ela seria sem sentido na história? Ou um novo personagem seria acrescentado? No v. 24b o infinitivo εὐφραίνεσθα é precedido por ἤρξαντο: “começam a festejar”. Portanto, para o leitor parece que algo mais pode acontecer.

Diante disto, o v. 25 abre uma *terceira dramatização*, que ainda levantará problemas quanto à acolhida do filho mais jovem no regresso à casa. Para Bock<sup>598</sup>, esta seção funciona como um “espelhamento parabólico” da situação real apresentada no Evangelho, uma vez que é parte da queixa dos fariseus (15,1-3). A mesma ideia é defendida por Fitzmyer<sup>599</sup> e Marshall<sup>600</sup> ao considerarem a parábola no contexto literário iniciado nos vv. 1-3: a atitude do filho maior caracterizaria os fariseus e doutores da Lei, de forma que ficam alegorizados alguns detalhes na fala do filho mais velho, como “sem desobedecer nunca uma ordem sua” (15,29) ou “tantos anos que te sirvo” (15,29).

<sup>595</sup> GOURGES, M. *As parábolas de Lucas*, p. 120; GREEN, J. B. *The gospel of Luke*, p. 583.

<sup>596</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 3, p. 684.

<sup>597</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 3, p. 61.

<sup>598</sup> BOCK, P. L. *Luke 1:1–9:50*, p. 1306.

<sup>599</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 674.

<sup>600</sup> MARSHALL, H. *The gospel of Luke*, p. 611.

Para Gourges<sup>601</sup>, o relato segue uma construção em paralelo, aproximando e contrastando o comportamento do filho mais novo (A) e do mais velho (A') (quanto à situação, tomada de consciência, reação) e a interação com o pai com o caçula (B) e com o primogênito (B') (iniciativa do pai, atitude do filho e reação do pai). De fato, esta seção é construída com uma série de aproximações à seção anterior. O primogênito, assim como seu irmão, também está fora de casa e não quer entrar. Também estava trabalhando no campo. O diálogo com o servo parece um espelhamento do monólogo do irmão mais novo. O pai também vem ao seu encontro com palavras de consolo. Contudo, um diálogo amargo, ainda que respeitoso por parte do filho e afetivo por parte do pai (15,28-32) substitui os abraços silenciosos (15,20)<sup>602</sup>.

O servo diz que o filho mais novo foi encontrado “com boa saúde” (ὕγιαίνοντα, 15,27), um termo que está em estreita ligação com o sentido de uma qualidade cristã, assim como “recobrar” (ἀπέλαβεν, 15,27) também recebeu um sentido espiritual no cristianismo primitivo<sup>603</sup>. A reação do filho mais velho no v. 28 é clara: sente cólera diante da festa que vê<sup>604</sup>. Em geral, os gestos de cólera no Novo Testamento são condenáveis (cf. Mt 5,22; Tg 1,20)<sup>605</sup>. Também o narrador não se coloca ao lado do filho mais velho. Uma vez mais, mostra a presença do pai que sai (ἐξελθὼν, 15,28) ao encontro do filho para solucionar a situação.

No discurso do primogênito retratado no v. 29, são dignos de nota dois aspectos fundamentais: (a) a relação do filho com o pai é desenhada mais em termos de deveres que de afeto; (b) o uso desdenhoso de “este teu filho” (ὁ υἱός σου οὗτος) ao invés de chamá-lo de “irmão”. À informação dada pelo servo de que o jovem havia sido recuperado com saúde, o irmão mais velho contrapõe a grandeza de seu pecado ao invés da grande alegria pelo retorno: “devorou teus bens com prostitutas”. Enquanto o pai age movido pela compaixão, em antítese, o filho mais velho age com cólera e não enxerga a força da conversão e sim os bens gastos e o castigo merecido.

<sup>601</sup> GOURGES, M. *As parábolas de Lucas.*, p. 118. HARNISCH (*Las parábolas de Jesús*, p. 180) prefere falar de uma correspondência antitética entre as duas seções.

<sup>602</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 3, p. 62; FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 685.

<sup>603</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 685.

<sup>604</sup> BOVON, F. *Op. cit.*, p. 62.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 71.

Novamente, a *resolução* é feita com a resposta do pai, acolhedora e generosa. Inicia-se de forma afetiva, chamando-o de “filho” (τέκνον, 15,31). Sua postura também é a de reforçar seus laços filiais e lembrá-lo de seu papel no seio da família: “Tudo o que é meu é teu” (πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν, 15,31). Por isso, para manter a integridade das relações, também facilita sua reconciliação com o irmão. Primeiro, coloca o júbilo pela volta do jovem não como eletivo. O comportamento diante do pecador que se converte exige, faz necessária (ἔδει, 15,32) a festa e a alegria e deixa a celebração aberta para a participação de todos<sup>606</sup>. Corrige a colocação do jovem nas relações familiares: “esse teu irmão” (ὁ ἀδελφός σου οὗτος, 15,32). Mais uma vez, retoma a interpretação da situação não pelo filtro da cólera, mas da compaixão, apresentando a *conclusão* teológica do relato: a alegria é necessária quando se passa da morte para a vida, quando se reencontra o que estava perdido (15,33).

### 8.3

#### Elementos intertextuais entre Lc 7,11-17; 10,29-37 e 15,11-32

Nesta seção, serão desenvolvidas aproximações intertextuais entre as perícopes lucanas da reanimação do filho da viúva de Naim (7,11-17), da história do bom samaritano (10,29-37) e da parábola do filho pródigo (15,11-32). Diante da análise narrativa das três perícopes, pode-se reconhecer diferenças significativas. Presentes em contextos literários distintos e distantes entre si, não há uma aproximação funcional das perícopes tomadas em sua totalidade. Além do mais, pertencem a gêneros literários distintos: relato de milagre, exemplo e parábola.

Contudo, mesmo com evidentes distanciamentos, também há importantes pontos em que é possível explorar a intertextualidade. Em vista do objetivo desta tese, optou-se por conduzir a análise intertextual em dois níveis: (a) estilístico-temático, a partir da análise do enredo e (b) paralelos léxicos e semânticos, considerando a construção de uma cena-tipo.

<sup>606</sup> HARNISCH, W. *Las parábolas de Jesús.*, p. 181.



### 8.3.1

#### Intertextualidade estrutural: o ponto de mudança dos enredos

Neste primeiro nível de intertextualidade, consideramos a estrutura das narrativas com um foco especial no ponto de mudança do relato. Em nível temático, as perícopes em sua totalidade são bastante distintas. A perícopa de Lc 7,11-17 mostra a ação poderosa de Jesus em favor de uma viúva, valorizando sua ação como profeta no desfecho do texto. Em Lc 10,29-37, o *leitmotif* do relato é a prática da palavra de Deus<sup>607</sup>, como fica evidente no uso estratégico do verbo “fazer”. No caso de Lc 15,11-32, a questão é sobre a relação de Deus com os pecadores, expressa na parábola do filho que volta à casa do pai. Há, portanto, três grandes temas: a reanimação da vida feita pelo profeta, a ação social como fruto do amor ao próximo e a conversão esperançosa do pecador.

As três perícopes estudadas não são estruturadas da mesma maneira. Seguem padrões de enredo diferentes, uma vez que a reanimação da viúva de Naim e a parábola do filho pródigo são um enredo de conflito-solução, mas a história do bom samaritano traz uma narrativa de conflito-solução integrando um enredo de passagem da ignorância ao conhecimento. De qualquer forma, em todos os casos e considerando a delimitação mais curta contemplada em Lc 10,29-37, pode-se identificar etapas semelhantes do enredo presentes em todos os casos: exposição, início da ação, complicação, ponto de mudança, desfecho.

Em nível estrutural, há algumas semelhanças léxicas presentes nas mesmas etapas dos relatos, as quais serão trabalhadas no item a seguir. Contudo, a mais importante para esta tese refere-se ao ponto de mudança dos relatos. Nos três casos, o elemento que transforma as situações conflitivas é a atitude compassiva, representada pelo verbo *σπλαγχνίζομαι*. Desta maneira, há a mesma temática da compaixão que perpassa transversalmente as três perícopes, deslocando a intertextualidade estilístico-temática que recai na dimensão teológica. Pela importância deste tema para a comprovação desta tese, os desdobramentos desta relação serão desenvolvidos no capítulo seguinte.

---

<sup>607</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 425.

### 8.3.2

#### A construção de uma cena-tipo ao redor de σπλαγχνίζομαι

A análise dos paralelos lexicais e semânticos das passagens, unida à centralidade funcional e teológica dos relatos relacionada ao verbo σπλαγχνίζομαι nos leva a pensar no que os estudiosos das teorias linguísticas chamam de “cenas-tipo”<sup>608</sup>.

Trata-se de um termo derivado dos estudos da literatura homérica, referindo-se a cenas construídas seguindo “tipos” ou “convenções literárias” conscientes<sup>609</sup>. São passagens que contém certo número de elementos ou situações predefinidas, em uma ordem fixa de tópicos, reconhecíveis em todos os relatos que os utilizam<sup>610</sup>. Contudo, não seguem um padrão cristalizado de construção, mantendo certa flexibilidade e variações com relação ao esquema e ordem que, justamente, evidenciam as intenções do relato<sup>611</sup>. Estas cenas não são feitas por um hedonismo estruturalista ou para canonizar certa estrutura formal e sim “um meio de ligar esse episódio a um padrão de significado histórico e teológico maior”<sup>612</sup>. Segundo Ska, como regra geral, deve-se considerar uma cena-tipo quando há um mesmo esquema presente em mais de dois textos, bíblicos ou extra-bíblicos<sup>613</sup>.

A habilidade literária de Lucas é em geral reconhecida pelos estudiosos, mas em função de uma mensagem teológica. Assim, Monastério e Carmona dizem que Lucas conhece “os recursos estilísticos dos semitas e dos helenistas e domina as técnicas que ajudam na apresentação viva dos materiais, como as que facilitam sua adequada composição. Quanto ao primeiro, emprega relatos-tipo (cf. Lc 4,16-30; 5,1-11; 9,51-55; At 2)”<sup>614</sup>.

O uso das cenas-tipo parece evidente a partir da análise das três perícopes estudadas. Há intertextualidade léxica e semântica em diferentes elementos que são organizados em uma ordem semelhante em Lc 7,11-17; 10,29-37 e 15,11-32:

<sup>608</sup> O termo original em inglês é *type-scenes*. Algumas traduções de obras em português preferem trazer “cenas típicas” ou “cenas-padrão” (cf. SKA, J. L. *Sincronia*, p. 139-140; ALTER, R. *A arte da narrativa bíblica*, p. 79-101), o que não parece um termo adequado.

<sup>609</sup> ALTER, R. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>610</sup> SKA, J. L. *Op. cit.*, p. 139; ALTER, R. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>611</sup> SKA, J. L. *Sincronia*, p. 139.

<sup>612</sup> ALTER, R. *A arte da narrativa bíblica*, p. 97.

<sup>613</sup> SKA, J. L. *Op. cit.*, p. 140.

<sup>614</sup> MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*, p. 277.

- a) Um conflito é expresso em uma situação no campo semântico da morte, expressa pelos termos *τεθνηκώς* (7,12); *ἡμιθανῆ* (10,30) e *ἀπόλλυμαι* (15,17) e *νεκρὸς* (15,24.32);
- b) O protagonista vê a situação, sempre expresso pelo verbo *ὁράω* (7,13; 10,33 e 15,20);
- c) O protagonista é tomado de compaixão, identificado pelo verbo *σπλαγχνίζομαι* (7,13; 10,33 e 15,20), com uso exclusivo de Lucas nestas três situações;
- d) O protagonista aproxima-se da situação de morte, expresso através da expressão verbal *προσελθὼν* (7,14; 10,34); *δραμὼν* (15,20);
- e) Há ações concretas para mudar a situação da morte em vida: Jesus pede à mãe que cesse o choro, toca a padiola, ordena ao jovem que se levante (7,13-14); o samaritano cuida das chagas, derrama óleo e vinho, coloca o homem sobre seu animal, conduz o mesmo à hospedaria, recomenda os cuidados, paga as despesas (10,34-35); o pai lança-se ao pescoço do filho, cobre-o de beijos, restitui a dignidade do filho dando-lhe nova veste, anel e sandálias, providencia comida e festa (15,20-23).

Assim, orbitando ao redor do verbo *σπλαγχνίζομαι*, que por sua vez, está sempre localizado no ponto de mudança dos três relatos, estão elementos léxicos e semânticos semelhantes, estabelecendo, portanto, relações intertextuais entre as perícopes. Estas relações, de acordo com os critérios de Markl<sup>615</sup>, acontecem em nível máximo, uma vez que atendem às seguintes condições: pouca ocorrência destes elementos comuns no conjunto da Bíblia, alto número de elementos linguísticos entre os três textos e a ocorrência de uma expressão exclusiva para estas perícopes.

Os elementos em comum entre estas três perícopes (Lc 7,11-17; 10,29-37; 15,11-32) estabelecendo uma intertextualidade em nível alto e sendo apresentados em uma mesma ordem permitem que as compreendamos em conjunto como uma cena-tipo presente no Evangelho de Lucas. Diante da importância deste tema para esta tese, estes elementos serão detalhados e discutidos no capítulo seguinte. Uma vez que a forma está em função da teologia para o evangelista, também discutiremos a teologia que fundamenta esta construção estilística no capítulo 10.

<sup>615</sup> MARKL, D. *Hab 3 in intertextueller und kntextueller Sicht.*, p. 100.

Neste capítulo, ponto fundamental da nossa pesquisa, procuraremos demonstrar como Lucas empregou no seu Evangelho o verbo σπλαγχνίζομαι. Seguindo o estilo do autor, o verbo é omitido propositalmente modificando os textos das passagens sinóticas, ao mesmo tempo em que o autor define muito bem as três passagens nas quais utilizará o verbo, e o fará utilizando sempre um mesmo paradigma. Como visto no capítulo anterior, o modelo estilístico utilizado em 7,13 será repetido de forma idêntica em 10,33 e 15,20, formando uma cena-tipo, no qual o verbo σπλαγχνίζομαι ocupa uma posição de destaque, o que exige uma discussão mais detalhada sobre o termo, destacando a intencionalidade de Lucas nesta construção estilística.

## 9.1 Introdução

Os estudos realizados por Anita Harbarth<sup>616</sup> sobre a perícope de Lc 7,11-17, baseados em critérios filológicos, estilísticos e da história da tradição, tinham o objetivo de chegar ao esquema primitivo que Lucas deve ter recebido. A este esquema Bovon qualifica como “desgraciadamente esquelético”<sup>617</sup>.

Esta autora identificou que na passagem de Lc 7,11-17 é possível encontrar alguns termos linguísticos que são tipicamente de Lucas, tais como: ἐγένετο, ἐξῆς, πορεύομαι εἰς, πόλις, καλέω, συνεπορεύομαι, μαθηταί, ὄχλος, πολὺς, ὡς δὲ, ἐγγίζω, καὶ ἰδοὺ, ὄχλος, ἱκανὸς, entre outros. No entanto, entre os termos e expressões que não seriam de Lucas, Harbarth inclui o verbo σπλαγχνίζομαι indicando que Lucas o tenha tomado de uma fonte própria. Em seu comentário sobre a perícope, Bovon também afirma que o relato possa conter

<sup>616</sup> HARBARTH, A. “Gott hat sein volk Heimgesucht”, p. 111.

<sup>617</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 1, p. 504.

alguns elementos que não pertencem a Lucas, e entre estes estaria “possivelmente σπλαγχνίζομαι”<sup>618</sup>.

A nossa hipótese procurará demonstrar que ao empregar o verbo σπλαγχνίζομαι em 7,13, tendo como sujeito Jesus em uma ação em favor de uma mãe viúva que havia perdido seu único filho, Lucas o faz conscientemente e em contraposição ao uso rigoroso da Lei<sup>619</sup>. Lucas emprega o verbo não somente porque talvez o tenha encontrado nas fontes de onde provêm os três relatos, o que não é possível provar, já que não temos mais acesso aos relatos originais<sup>620</sup>. O emprego do verbo ocorre três vezes no Evangelho, em lugares muito bem localizados e tendo como sujeitos o próprio Jesus, depois o sujeito é uma pessoa (o samaritano) e por fim o pai, que na parábola representa o próprio Deus<sup>621</sup>.

Quando Lucas podia ter tomado o termo de outras fontes, em outras passagens, não o usa porque altera a ambientação do fato que está narrando. Ele quer nos dizer que a compaixão é um traço do advento messiânico e para tanto reserva o uso do verbo para três situações específicas no seu Evangelho, em textos que lhe são exclusivos, e como afirma Bovon “em lugares cruciais do relato”<sup>622</sup>, ou seja:

- a) Jesus diante da viúva de Naim (7,13);
- b) O bom samaritano diante do homem caído à beira do caminho (10,35);
- c) O pai diante do filho perdido que retorna (15,20).

Nossa hipótese se baseia no fato de que Lucas poderia ter empregado o verbo também em outras situações e não o fez propositalmente. Nos materiais provenientes de Marcos ou da Fonte Q, Lucas teve o cuidado de modificar ou ignorar o uso do verbo σπλαγχνίζομαι.

Os exegetas encontram dificuldades para identificar as alterações que Lucas operou sobre o material da Fonte Q e de outras fontes próprias de Lucas, pois

<sup>618</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 1, p. 503.

<sup>619</sup> No caso da história do bom samaritano, ainda que a reação do sacerdote e do levita provavelmente não estabeleça relação com os ritos legalistas do Templo, ela está inserida no contexto do discurso de Jesus com o legista e, como visto no capítulo 8, destaca a discussão sobre a correta hermenêutica da Lei e a exigência que ela se transforme em atitudes concretas de amor para que seja válida. Em nível narrativo, parece que o legista busca uma saída para legitimar o cumprimento estrito e rigoroso da Lei, mas ferindo sua dimensão ética, de forma que não exija a ajuda concreta para os mais necessitados.

<sup>620</sup> As três passagens em que Lucas emprega o verbo σπλαγχνίζομαι, provém daquela fonte própria de Lucas., já que não são conhecidos de Marcos, Mateus e nem da Fonte Quelle.

<sup>621</sup> Além do verbo σπλαγχνίζομαι, Lucas emprega também o substantivo σπλάγχνα, nos dois sentidos: (a) teológico: atribuindo a Deus o sentimento de compaixão (1,78); (b) anatômico: em At 1,19 quando Judas Iscariotes joga-se no precipício e arrebeta suas entranhas ao meio.

<sup>622</sup> BOVON, F. *Op. cit.*, p. 512.

não é mais possível o acesso às mesmas<sup>623</sup>. No entanto, é possível verificar como Lucas melhorou e alterou a redação marcana. Ernest<sup>624</sup>, apoiando-se nos estudos realizados por Harnack, conseguiu identificar dezenove melhoramentos de estilo e, dentre estes, dois nos interessam para o nosso estudo:

- a) Modificações de todo o estilo narrativo, variações na colocação, ampliação e abreviação quando o conteúdo ou o tema o solicitam;
- b) Uso de palavras prediletas.

É isso que procuraremos demonstrar a seguir, ou seja: analisar as passagens modificadas por Lucas para não usar o verbo e as passagens exclusivas em que o verbo foi empregado.

## 9.2

### **Análise das modificações de Lucas nos textos para não empregar o verbo σπλαγχνίζομαι**

A seguir faremos uma análise das ocorrências textuais em que foi empregado o verbo σπλαγχνίζομαι (por Marcos e/ou Mateus), mas quando estas passagens foram reelaboradas por Lucas o verbo já não está mais presente. Além de fazer esta constatação, procuraremos buscar justificativas pelas quais Lucas não fez o emprego do verbo.

#### 9.2.1

##### **Na passagem da multiplicação dos pães (Lc 9,10-17)**

Lucas conhecia o relato da primeira multiplicação dos pães onde Marcos relata que Jesus: εἶδεν πολὺν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς “viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles” (Mc 6,34)<sup>625</sup>. Ao relatar este episódio em 9,10-17, Lucas o ambienta por ocasião do retorno da missão dos doze apóstolos (9,10-11) e antes da profissão de fé de Pedro (10,18-21), mas não o coloca em seguida ao relato da execução de João Batista como Marcos e Mateus. Lucas identifica o local, como Betsaida (a casa da pesca, vilarejo da

<sup>623</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, v. 1, p. 37.

<sup>624</sup> Ibid., loc. cit.; HARNACK, A. *Sprüche und Reden Jesu*, 1907; LÀCONI, M. *Come sono scritti i Vangeli sinotici*, p. 175.

<sup>625</sup> Mateus, que conhece o Evangelho de Marcos e a Fonte Q, de onde deve ter tirado a perícope, mantém o mesmo ambiente e também as mesmas palavras de Marcos (Mt 9,36).

origem de Pedro e André), que em Marcos e Mateus é “um lugar deserto” (Mt 14,13; Mc 6,31), para onde Jesus foi de barco para descansar com os seus discípulos (Mateus) ou apóstolos (Marcos), e ao chegar lá já estavam presentes as multidões dos que os viram partir e correram a pé e chegaram antes deles.

Lucas não diz que Jesus e os seus foram de barco. E este detalhe é significativo. Jesus vai fazendo caminho com todo o grupo dos seus seguidores. E outro detalhe também muito importante: as multidões não foram correndo a pé, percorrendo outro caminho, como em Mateus e Marcos, mas foram atrás de Jesus<sup>626</sup> seguindo-o pelo mesmo caminho.

No relato de Lucas, não é quando Jesus chega ao local que ele vê as multidões. Elas já o seguiam pelo caminho e por isso Lucas não sente a necessidade de mencionar neste momento o sentimento de compaixão de Jesus. O momento da chegada é propício, portanto, para a acolhida e o anúncio: “E, acolhendo-as, falou-lhes do Reino de Deus e aos necessitados de cura restituiu a saúde” (9,11). E é somente quando o dia começou a declinar que os Doze pediram que Jesus despedisse a multidão. Então Jesus remete os apóstolos à prática: “dai-lhes vós mesmos de comer” (9,13). É isso que farão depois de Jesus ter dado graças e abençoado os cinco pães e dois peixes. Ou seja: ao ensinamento segue-se uma ação concreta para solucionar o problema da fome da multidão.

O que se pode observar é que o terceiro evangelista soube muito bem estruturar o relato ao seu modo e estilo e, nesta passagem específica, Lucas entendeu que não era o melhor lugar para utilizar o verbo σπλαγχνίζομαι, pois segundo ele Jesus não teve aquele instante crucial de “ver” as multidões famintas e delas ter compaixão. As multidões caminhavam com Jesus e eram vistas por ele, desde o início da caminhada... Também não estão presentes os fariseus e escribas, nem a passagem está ambientada numa situação de confronto com a Lei.

### 9.2.2

#### **Diante da miséria das multidões (Lc 10,2)**

Em outro episódio que Lucas deve ter tomado da fonte Q ou de outra fonte que é comum a Mateus, Jesus diz: “A colheita é grande, mas os operários são poucos. Pedi, pois, ao Senhor da colheita que envie operários para a sua colheita”

<sup>626</sup> Ver o Cap. 3: “A teologia e a cristologia de Lucas”, onde este detalhe foi melhor abordado.

(Lc 10,2). As multidões não estão presentes, de modo que podiam ser vistas, mas estão nos lugares distantes para onde os missionários são enviados em missão.

Lucas ambienta este relato de forma diferente de Mateus, onde esta passagem é precedida de uma visão e de um sentimento de Jesus diante da multidão: ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν: “Ao ver a multidão teve compaixão dela” (Mt 9,36). Em Mateus o episódio é seguido pelo envio dos Doze apóstolos. Enquanto que em Lucas o texto subsequente é o do envio dos setenta e dois discípulos missionários. Mas é significativo que Lucas tenha omitido o olhar e o sentimento compassivo de Jesus, já que não “via” a multidão para então compadecer-se dela.

Novamente não estão presentes os fariseus e nem o texto está diante do confronto com a Lei.

### 9.2.3

#### Na purificação do leproso (Lc 5,12-16)

Outro fato idêntico ocorre diante da purificação do leproso que Lucas também deve ter tomado de Marcos ou da mesma fonte comum. Em Marcos o leproso foi até Jesus, implorando de joelhos: “Se queres, podes purificar-me” (Mc 1,40). Marcos informa que Jesus ficou σπλαγχνισθεὶς “movido de compaixão” (Mc 1,41)<sup>627</sup>.

Lucas narra com a mesma dramaticidade o episódio da chegada do homem: “Estava ele na cidade, quando apareceu um homem cheio de lepra. Vendo Jesus, caiu com o rosto por terra e suplicava-lhe: ‘Senhor, se queres, podes purificar-me’” (5,12). Lucas então omite o sentimento de Jesus para narrar somente a ação em favor do homem. “Ele estendeu a mão e, tocando-o, disse: ‘Eu quero, sê purificado!’” (Lc 5,13).

O que se pode perceber é que Lucas conhece o texto de Marcos e o modifica, seja ao descrever o modo como o leproso se aproximou e implorou; inserindo o detalhe que o homem caiu com o rosto por terra e suplicou-lhe. Lucas ainda informa que o leproso deu a Jesus o título de “Senhor”, título muito apreciado

<sup>627</sup> A Bíblia de Jerusalém traduz por “irado” e coloca em nota de rodapé a variante: “movido de compaixão”.



pelo evangelista e, sobretudo, omitindo a forma verbal σπλαγχνισθείς, que era o sentimento de Jesus ao ver-se diante daquela situação.

#### 9.2.4

#### A cura do menino epiléptico endemoninhado (Lc 9,37-43)

Encontramos ainda outra passagem que também merece ser analisada. Ao narrar o episódio da cura do menino epiléptico endemoninhado (9,37-42), Lucas novamente modifica o relato que tomou de Mc 9,14-29, omitindo parte da súplica do pai do menino, justamente quando este pede: “Mas, se tu podes, ajuda-nos, [σπλαγχνισθείς ἐφ’ ἡμᾶς] tem compaixão de nós!” (Mc 9,22)<sup>628</sup>.

O contexto de Lucas é igual ao de Mateus e Marcos. O fato é situado após a descida do monte, por ocasião da Transfiguração. Não encontramos a presença de escribas e fariseus e nem o conflito com a Lei.

Também nesta passagem é possível ver outra modificação intencional, típica de Lucas, que acrescenta ao texto outro traço característico seu, ao afirmar que o motivo da súplica do pai é de uma necessidade vital: “porque é meu filho único” (9,38). Este traço está presente em 7,13 no filho da viúva de Naim, bem como em 8,42 na intercessão de Jairo, o chefe da sinagoga, que suplicou em favor da sua “filha única”. Este detalhe importante não se encontra nos textos paralelos de Mateus e de Marcos.

### 9.3

#### Uma reflexão sobre a Lei e compaixão

Os três textos que estamos analisando, onde Lucas emprega o verbo σπλαγχνίζομαι, possuem em comum uma crítica ao rigorismo da Lei e a proposta de uma prática da compaixão. Por isso, julgamos oportuna uma breve reflexão sobre a Lei desde a sua origem e vivência e o confronto com uma prática compassiva.

A Lei foi dada por Deus ao povo com o qual havia feito a Aliança. A Lei veio como um dom para ajudar o povo a viver melhor, por isso a Lei era como

<sup>628</sup> É interessante notar que Mateus ao narrar o episódio paralelo emprega o verbo ἐλέω e não σπλαγχνίζομαι, como faz Marcos.

uma proteção ou um escudo diante da violência e das injustiças praticadas pelos povos, sobretudo pelos mais poderosos e pelos governantes inescrupulosos que se apropriavam do poder. A Lei foi um dom de Deus para tutelar a vida e para que o povo vivesse em plenitude e em liberdade.

No entanto, a Lei foi dada também para uma melhor convivência entre as pessoas e para que o ser humano soubesse gerenciar os limites da sua existência e aceitar a Palavra de Deus como aquilo que o faria viver em plenitude. Por isso, Moisés pode afirmar no discurso de despedida: “Qual é a grande nação que tenha estatutos e normas tão justas como toda esta Lei que eu vos proponho hoje?” (Dt 4,8).

Antes de dar a Lei, Deus libertou o povo da escravidão do Egito. Somente na liberdade o povo poderia servir a Deus. Também é significativo que ao dar a Lei, no Sinai, o Senhor define quem ele é: “YHWH, YHWH, Deus de ternura e de piedade, lento para a cólera, rico em misericórdia, que guarda a sua graça a milhares, tolera a falta, a transgressão e o pecado” (Ex 34,6-7). O Deus que se revela não tem prazer em punir, mas em mostrar seu amor e sua misericórdia: “Porventura tenho eu prazer na morte do ímpio? – Oráculo do Senhor Deus – Porventura não alcançará ele a vida se se converter de seus maus caminhos?” (Ez 18,23)<sup>629</sup>.

Na escravidão do Egito, o povo havia experimentado a crueldade de um regime sem lei. A Lei dada por Deus agora possibilitava que houvesse o *Shabbat* (Ex 20,8-11; Dt 5,12-15), o dia descanso para o corpo e o tempo disponível para festejar ao seu Deus que o regime do faraó não permitia (Ex 5,1-5).

A Lei não veio como um fardo pesado, mas para garantir a vida e a felicidade do povo: “Andareis em todo o caminho que o Senhor vosso Deus vos ordenou, para que vivais, sendo felizes e prolongando os vossos dias na terra que ides conquistar” (Dt 5,33). A Lei foi dada como um dom a ser aceito e acolhido na liberdade: “Escolhe, pois, a vida para que vivas tu e a tua descendência” (Dt 30,19).

É também a obediência a esta Lei dada por Deus que será objeto da pregação profética. O Profeta Oséias, por exemplo, clama contra o povo que não conhece seu Deus (Os 4,1-14). O povo deve conhecer o Senhor para não andar em caminhos errados. Não é um conhecimento legalista, nem de práticas rituais vazias

---

<sup>629</sup> MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 600.

as: “Porque é amor que eu quero e não sacrifícios. Conhecimento de Deus mais que sacrifícios” (Os 6,6).

E a Lei tinha também o objetivo de proteção dos mais fracos e então encontramos a tríade: órfãos, viúvas e estrangeiros (Ex 22,22; Dt 10,18; 14,28; 16,11.14; 24,17-21; 26,12-13; 27,19). Ou seja: são os mais pobres, os mais vulneráveis que devem ser beneficiados e protegidos. A Lei não veio para garantir privilégios de uma classe dominante, mas, ao contrário, para proteger aqueles que por causa da convivência e das relações humanas ou pelos infortúnios da vida foram jogados na marginalização. A Lei deveria ser para os excluídos em primeiro lugar, para “que não haja pobres entre vós” (Dt 15,4). Pois é justamente para estes que se volta o olhar de Deus: “Eis para onde estão voltados os meus olhos, para o pobre, para o abatido” (Is 66,2), enquanto que “sobre uma sociedade oprimida e dominada pelo medo, a obediência à Lei era maior do que o amor pela vida”<sup>630</sup>.

O Apóstolo Paulo dirá que a Lei foi como que “o pedagogo” que conduziu o povo na longa caminhada: “Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé” (Gl 3,24)<sup>631</sup>. Isto é, o instrumento com o qual Deus foi preparando um povo desde o chamado, a escolha, as promessas, a Aliança com os pais até Jesus, como afirmará o próprio Lucas: “A Lei e os Profetas até João!” (Lc 16,16).

Porém, a Lei era também um tesouro em vasos de argila. A observância da Lei desligada da vida gerou o legalismo, sobretudo após o retorno do exílio na Babilônia, quando se estruturou o Judaísmo. Os mestres haviam até codificado toda a Lei que depois resultou no gigantesco catálogo dos seiscentos e treze mandamentos<sup>632</sup>. Na época de Jesus a prática rígida de toda a Lei havia tornado o povo escravo da própria Lei que veio para dar vida e liberdade. Os mais pobres e os trabalhadores estavam impedidos de observarem todas estas normas. Não é sem razão que as autoridades aplicavam o chavão “este povo que não conhece a Lei

<sup>630</sup> MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p. 118.

<sup>631</sup> “A partir do momento em que o pedagogo conduziu os filhos ‘até’ o mestre, seu papel chegou ao fim. Tal era o papel preparatório, essencialmente temporário, da Lei, que agora já chegou à sua complementação pela fé em Cristo e pela graça (Rm 6,14-15; cf. Mt 5,17)” (BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém.*, p. 2035).

<sup>632</sup> Na Kabbalah Hebraica a soma dos números que formam 613 é igual a 10 (6 + 1 + 3 = 10), ou seja: são os Dez Mandamentos alargados na sua plenitude. Destes, 365 são mandamentos negativos. Este número equivale aos dias do ano, ou seja, ao tempo. E 248 são mandamentos positivos. Este número, por sua vez, corresponde ao número de ossos do corpo, ou seja, à vida. Portanto, a vivência perfeita da Lei garante uma longa vida. Note-se ainda que a soma dos números de ambos (365 e 248) é igual a 613, ou seja: duas vezes sete. A Lei, portanto, é: perfeita, perfeita!

são uns malditos” (Jo 7,49). Além de não cumprirem a Lei, os pobres, pecadores e excluídos ainda eram acusados de serem os responsáveis pelo retardo da vinda do Messias.

Neste sentido, Lucas faz questão de mostrar desde o início que são justamente os pobres, os justos, as pessoas simples que cumprem os preceitos, piedosamente, ao seu modo. E é através deles que o Messias vem ao mundo (1,6.38.59; 2,21-27.36-38.41).

Também não é sem razão que Jesus, depois de proclamar o anúncio do início do seu projeto, na sinagoga de Nazaré (4,16-19), e logo depois de realizar os primeiros prodígios (4,38-41; 5,12-26) e escolha dos primeiros seguidores (5,1-11.27-28), – a exemplo de Mateus – pronuncia o discurso sobre a Lei. Não é um discurso no alto do monte, como se Jesus fosse um novo Moisés, como em Mateus (Mt 5-7). O discurso é na planície (Lc 6,17), é no chão da vida do povo. A nova Lei precisa ter misericórdia, amor e compaixão, pois estes são os traços de Deus “o Senhor é compaixão e piedade, lento para a cólera e cheio de amor” (Sl 103,8).

Meynet observou bem que no centro do bloco de Lc 6,12–7,17 está a parábola do homem que se reconhece pelos frutos que produz (6,39-49)<sup>633</sup>. Não é o conhecimento da Lei e nem a sua observância legalista que justifica a pessoa diante de Deus, mas o que vale são os frutos que são produzidos por quem segue os preceitos do Senhor.

O resumo da Lei para Jesus se baseia nos dois mandamentos que são tão caros ao judaísmo:

- a) O primeiro é coligado ao *Shemá*: “Amarás o Senhor teu Deus com todas as tuas forças, com todo o teu coração” (Dt 6,5);
- b) O segundo ligado à *avodá*, o livro do culto, o serviço a Deus que deve se manifestar na justiça e na santidade: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19,18).

Este é o resumo de toda a Lei: Amor a Deus e amor ao próximo. Dois mandamentos em só. Um não existe sem o outro, por isso toda a Lei pode ser resumida neste único e novo mandamento. Jesus entende que cumprir toda a Lei não significa a observância de um arrazoado de prescrições e então julgar-se justo.

<sup>633</sup> MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 293.

Cumprir a Lei significa completar, ultrapassar, ir além. O Apóstolo Paulo vai nesta mesma direção quando afirma que: “Quem ama o outro cumpriu a Lei”, pois “a caridade é a plenitude da Lei” (Rm 13,8.10). Na parábola de Mt 20,1-16, o dono da vinha foi justo ao pagar aos operários da primeira hora aquilo que havia combinado. Mas é quando ele mostra a sua generosidade e paga a mesma quantia aos demais que ele passa da justiça ao amor.

Jesus ensinará que diante dos pecadores é possível ir além da Lei, isto é, oferecer o perdão e isso também significa ir além da justiça. O perdão restaura, reintegra e recompõe a unidade que havia sido rompida com o pecado. É assim o agir de Deus que age com misericórdia e com amor. Rossé observou muito bem que “a palavra ‘misericórdia’ supõe a ideia de ternura e compaixão. A misericórdia divina indica a sua afetuosa preocupação na relação com os seus filhos, quando estão em necessidades, como uma mãe com o seu recém-nascido”<sup>634</sup>.

## 9.4

### Os critérios de Lucas para empregar o verbo σπλαγχνίζομαι

Em três textos Lucas empregou o verbo σπλαγχνίζομαι em seu Evangelho. A primeira vez num texto narrativo e as outras duas vezes em ensinamentos através de um relato e uma parábola. Será feita uma análise destas três passagens, detendo-se naquilo que é essencial para a presente pesquisa que é identificar se há um modelo literário usado por Lucas para o emprego do verbo σπλαγχνίζομαι. As três passagens são exclusivas de Lucas e fundamentais dentro do terceiro Evangelho.

#### 9.4.1

##### Jesus diante da viúva de Naim (Lc 7,11-17)

A primeira passagem onde Lucas usou o verbo σπλαγχνίζομαι é 7,11-17 e a mesma já foi analisada mais detalhadamente no capítulo 4, por isso, iremos tecer apenas mais um breve comentário.

---

<sup>634</sup> ROSSÉ, G. *Vangelo secondo Luca.*, p. 72.

O contexto que precede este texto é o sermão da planície (6,17-49). Desde o início da sua pregação na sinagoga de Nazaré (4,16) Jesus já vinha enfrentando dificuldades com os seus acusadores. Ao dar uma nova interpretação da Lei, os seus adversários já queriam matá-lo (4,29). Os relatos da atividade de Jesus em Cafarnaum são também um confronto com a Lei. As curas que ele realiza são quase sempre mencionadas que foram realizadas em dia de Sábado (4,33.38.40). Lucas ainda faz questão de informar que nestes acontecimentos estão ali presentes os fariseus e doutores da Lei (5,17; 6,2) para questioná-lo sobre suas atividades em dia de Sábado.

Ao ensinar sobre a verdadeira interpretação da Lei Jesus demonstrou, através das parábolas de Lc 6,39-49, que é a práxis concreta que produz os bons frutos. O modelo a ser seguido para o agir humano é o do Pai: “sede misericordiosos como vosso Pai do céu é misericordioso” (6,36).

Jesus não poderia exigir isso dos seus ouvintes se com o seu exemplo e a sua prática não agisse de acordo com o Pai do céu. Ao ir ao encontro dos mais necessitados (estrangeiros, órfãos e viúvas) ele nos ensina como praticar a Lei, como resgatar o verdadeiro sentido da Lei que foi dada para que o povo viva longamente (Dt 30,15-20). Em suas ações Jesus age em favor daqueles cuja vida está ameaçada ou como no caso do jovem de Naim que já está morto.

Ao ver a viúva de Naim “se le comoveram las entrañas por ella”<sup>635</sup>, segundo a tradução de Bovon. Jesus se aproxima e age em favor da vida sem se preocupar com leis de impurezas rituais. Ele demonstra assim o novo rosto de Deus Pai que vai ao encontro do seu povo visitando-o e dando-lhe motivos para que exulte de alegria e glória (7,16).

#### 9.4.2

##### **Na história do bom samaritano (Lc 10,29-37)**

A tradição patrística e medieval deu uma interpretação cristológica a esta história, vendo no “bom samaritano”<sup>636</sup> a figura de Jesus Cristo, o bom pastor<sup>637</sup>

<sup>635</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 1, p. 502.

<sup>636</sup> Segundo Bovon este título dado à história não é muito feliz. O adjetivo “bom” não consta do texto. Assim corre-se o risco de fazer uma interpretação moral: “O uso do adjetivo ‘bom’ tem sem dúvidas seus inconvenientes, já que está vinculado à pessoa, enquanto que é a ação do samaritano a que conta” (Ibid., v. 2, p. 109).

que se compadece e age com misericórdia diante dos sofrimentos humanos. Bovon apresenta uma visão histórica, desde Irineu até o século XVIII, quando findou a interpretação como alegoria cristológica da parábola<sup>638</sup>.

Schnackenburg também constata que nesta história, Lucas permite a possibilidade de ver Jesus como a pessoa remota de referência, mas afirma que não se pode conectar o samaritano com Jesus como figura simbólica e reconhece que “a dedicação de Jesus aos prostrados (cf. Lc 4,18) inspirou a pintura do samaritano”<sup>639</sup>.

Bovon propõe uma interpretação ética e teológica da mesma, embora ele mesmo não exclui a interpretação cristológica: “Mesmo mantendo a orientação ética da passagem, não creio que se possa infravalorizar nem a composição cristológica, de uma cristologia sobretudo exemplar, nem a raiz teológica, de uma teologia da economia da salvação”<sup>640</sup>.

Embora a parábola possa ter existido isolada, o fato é que Lucas a inseriu no contexto do diálogo de Jesus com o legista que se levantou para “pô-lo à prova” (10,25). O homem era doutor da Lei, portanto conhecedor das Sagradas Escrituras e buscava a vida eterna. Em resposta à sua pergunta, Jesus o remete para a Lei: “Que está escrito na Lei? Como lê?” (10,26). Como bom conhecedor, o legista resume a Lei em dois mandamentos essenciais: amar a Deus e amar o próximo como a si mesmo. Jesus entende que a resposta é perfeita. Mas não basta saber, é preciso colocar isso em prática: τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ, “faze isso e viverás”).

O doutor da Lei, querendo se justificar, alarga a discussão e pergunta: “E quem é o meu próximo?” (10,29). Então Jesus conta a parábola do homem que caiu nas mãos dos assaltantes, foi despojado, espancado e deixado semimorto à beira do caminho. Três personagens passaram por ele (o sacerdote, o levita e o samaritano). Todos viram (ἰδὼν), mas os dois primeiros assumiram a atitude dos bandidos “fazendo-se cúmplices deles: igual a eles ‘foram-se’ (30c.31b.32b),

<sup>637</sup> A etimologia da palavra “samaritano” é: “guardião, pastor” (BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, p. 119). O samaritano age de modo diferente ao do sacerdote e do levita cujo comportamento se assemelha com o dos maus pastores de Israel (Ez 34). Jesus, no Evangelho de João, seguirá este exemplo, pois age como o bom pastor que ama, cuida e dá a vida pelas suas ovelhas (Jo 10,1-18).

<sup>638</sup> Ibid., p. 123-129.

<sup>639</sup> SCHNACKENBURG, R. *Jesus Cristo nos quatro Evangelhos*, p. 197.

<sup>640</sup> BOVON, F. *Op. cit.*, p. 129.

‘deixando-o meio morto’ (30c), são todos acusados de omissão de socorro”<sup>641</sup>. Eles não se importaram com o homem caído e semimorto, sob o pretexto de cumprirem a Lei, enquanto que o samaritano “viu” e, movido de compaixão, agiu com ações concretas.

Schürmann, referindo-se à passagem do bom samaritano, destaca que “a atenção é focalizada, didaticamente, não sobre quem tem necessidade de ajuda, mas sobre os personagens ativos: o sacerdote, o levita e o samaritano”<sup>642</sup>. E é desta interpretação que resulta a pergunta de Jesus ao legista no final: “Qual dos três, na tua opinião, foi o próximo do homem que caiu na mão dos assaltantes?” (10,36) e não “quem é o teu próximo?”. A pergunta não é sobre o objeto da ação<sup>643</sup>. O questionamento é sobre o sujeito que deve praticar a ação. O interrogativo não é colocado a partir de mim, mas a partir do necessitado com o qual me defronto. É ele que faz de mim o seu “próximo e me transforma”<sup>644</sup>. E é esta minha tomada de consciência que me faz agir em favor dele para transformar a sua situação.

O próximo do homem caído foi definido por aquele que teve compaixão (10,37) e não por aqueles dois que, por desculpas de não se tornarem impuros, segundo a Lei, viram, mas não foram tocados em suas entranhas e, por isso, passaram adiante e seguiram o seu caminho. Não quiseram fazer-se próximos do homem caído, pois preferiram cumprir o rigor da Lei, tornando-se insensíveis “a consciência profissional sufocou os seus sentimentos humanitários”<sup>645</sup>. Eles preferiram observar os valores daquela cultura que considerava “proibido até mesmo tocar em um corpo dilacerado e sanguinolento, porque o sangue, sinal da vida intangível, contaminava aqueles que o manipulavam”<sup>646</sup>.

Sua religião é formalística, não se importa com a vida concreta, com as pessoas e suas necessidades<sup>647</sup>. Eles mesmos se tornaram insensíveis diante da dor do outro, somente preocupados com a Lei de Moisés. Lá no chão, caído à beira do caminho, eles não viram um ser humano, mas um perigo. Aproximar-se e tocar nele poderia causar-lhe a impureza. O homem caído e espancado poderia estar

<sup>641</sup> MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 463.

<sup>642</sup> SCHÜRMANN, H. *Il vangelo di Luca.*, p. 221.

<sup>643</sup> JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*, p. 203.

<sup>644</sup> SCHÜRMANN, H. *Op. cit.*, p. 226.

<sup>645</sup> SPINETOLI, O. *Luca.*, p. 380.

<sup>646</sup> RAVASI, G. *Jesus politicamente incorreto.*

<sup>647</sup> SPINETOLI, O. *Op. cit.*, p. 381.



sangrando, ou pior, poderia estar morto. E então tocar num cadáver significava adquirir a impureza segundo a Lei (Lv 5,2-3; 21,1-3; Nm 5,3; 6,6-8; 19,1-22; Ez 44,25-27)<sup>648</sup>.

Lucas, com precisão, define o sentimento que o samaritano teve ao ver o homem caído: ἐσπλαγχνίσθη “movido de compaixão”. Este sentimento “denota a reação – ‘visceral’ como é comum dizer – dos genitores, e especialmente da mãe, quando veem o filho em perigo”<sup>649</sup>. E a partir disso há uma sequência de ações de caridade, com uma série de verbos muito bem empregados por Lucas: o samaritano cuidou das chagas, derramou óleo e vinho, colocou-o sobre o próprio animal, conduziu-o à hospedaria, dispensou-lhe cuidados, ofereceu duas moedas e pediu os cuidados do hospedeiro. “O samaritano é o único crente porque cumpriu a obra que Deus mesmo haveria realizado se acontecesse de ter passado no local”<sup>650</sup>.

Não é o conhecimento da Lei que gera a vida. É a sua prática. “O amor não é feito de palavras, mas de ações de bem”<sup>651</sup>. É o agir que indica o caminho da vida: “Todo conhecimento teológico de nada serve, se o amor para com Deus e para com o próximo não determinar a direção da vida”<sup>652</sup>. Foi isso que o samaritano fez e é isto que Jesus pede do doutor da Lei. Novamente a insistência sobre o verbo fazer: πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως “Vai, e também tu, faze o mesmo” (10,38). É a insistência sobre a prática e não sobre a intenção que Jesus retoma: “Por que me chamais ‘Senhor! Senhor!’, mas não fazeis o que eu digo?” (Lc 6,46).

É ainda possível continuar fazendo uma interpretação cristológica da parábola? O próprio Bovon reconhece que “a exegese dirá que sim, desde que essa interpretação não se faça à custa da ética e sempre que coloque em realce uma estrutura de compaixão e de ação”<sup>653</sup>. É evidente também que o samaritano retrata a figura ideal do cristão e também de Jesus, que deu a vida pelos outros. Ele, um galileu da periferia, pobre e desprezado que não se recusou morrer pelo seu povo e por toda a humanidade. Não é o caso de “dizer que o texto seja uma auto-

<sup>648</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 2, p. 119; FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 284-285.

<sup>649</sup> MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 468-469.

<sup>650</sup> SPINETOLI, O. *Luca.*, p. 383.

<sup>651</sup> Ibid., p. 379.

<sup>652</sup> JEREMIAS, J. *Las parabras de Jesus.*, p. 202.

<sup>653</sup> BOVON, F. *Op. cit.*, p. 109-110.

apresentação que Jesus faz de si mesmo, mas não se pode negar que o relato ilustra mais que qualquer outro as suas atitudes e comportamentos”<sup>654</sup>.

Portanto, o que Lucas pretende é deixar evidente que assim como Jesus diante da situação de morte (7,13) agiu com compaixão, o mesmo se espera dos seus seguidores, daqueles que buscam alcançar a vida eterna, como fez o samaritano que sentiu compaixão (10,33) e agiu com misericórdia e com ações eficazes em favor do homem semimorto (10,37).

#### 9.4.3

#### Na parábola do “filho pródigo” (Lc 15,11-32)

O título dado à parábola de Lc 15,11-32 também é discutível<sup>655</sup>, pois depende do enfoque que é dado à mesma. Historicamente recebeu o título de “filho pródigo”, porém é o pai que é prodigo em generosidade e não o filho esbanjador, “o autêntico protagonista é o pai”<sup>656</sup>. É interessante notar, como bem observou Craddock<sup>657</sup>, que as três parábolas de Lc 15 sejam mais conhecidas pela sua caracterização negativa do que positiva: a ovelha perdida e não a ovelha encontrada; a moeda perdida e não a moeda encontrada; o filho pródigo e não o pai amoroso.

É provável que a parábola do “filho pródigo” seja a mais conhecida dos Evangelhos e recebeu interpretações variadas ao longo da história<sup>658</sup>. A parábola é também um dos textos evangélicos mais estudados e comentados, não somente pela área bíblica, como a teologia, a liturgia, a arte, a literatura, a cultura e a religião<sup>659</sup>. Por isso, a análise da mesma será limitada aos dois aspectos que nos interessam que são o uso do verbo *σπλαγχνίζομαι* e sua relação com a Lei, isto é, vendo o contexto e os interlocutores para a qual foi relatada.

<sup>654</sup> SPINETOLI, O. *Luca*, p. 383.

<sup>655</sup> Este título provém da Vulgata, em nota marginal: *De filio prodigo* (FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. 3, p. 670). A TEB prefere “A parábola do filho reencontrado”. O personagem central é o pai “e por sua atitude generosa, e mesmo também pelo convite final (vv. 24,32) a participar de sua alegria (é o que leva a evitar o título usual da parábola: ‘o filho pródigo’)” (BÍBLIA. *Tradução ecumênica*, p. 2011, nota “c” a Lc 15,11). Bovon prefere o título de “os dois filhos” (BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 3, p. 74). Talvez o título melhor seja “A parábola do amor do Pai” (JEREMIAS, J. *Las parábolas de Jesus*, p. 130; ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, v. 2, p. 641).

<sup>656</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 673.

<sup>657</sup> CRADDOCK, F. B. *Luca*, p. 240.

<sup>658</sup> Ver uma sinopse em BOVON, F. *Op. cit.*, v. 3, p. 74-81; FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 670-674.

<sup>659</sup> BOVON, F. *Op. cit.*, p. 82-88.

O conjunto de Lc 15 está centrado sob o tema da misericórdia de Deus, a alegria e a festa pela recuperação do que foi perdido. O capítulo contém uma breve introdução para determinar o contexto e os seus destinatários (15,1-3) e, em seguida, as três parábolas: da ovelha perdida e recuperada (15,4-7); da moeda perdida e recuperada (15,8-10); do filho perdido e recuperado (15,11-32).

Os publicanos e pecadores já haviam sido mencionados (5,30 e 7,34), porém anteriormente o próprio Jesus foi ao encontro deles. Agora Lucas dá a eles a condição de discípulos “todos os publicanos e pecadores aproximaram-se para ouvi-lo” (15,1). São eles que vão a Jesus em atitude de escuta da sua palavra.

De outro lado estão os escribas e fariseus, que não querem ouvir Jesus, ao contrário, eles “murmuram” fechados em sua busca pela pureza. Segundo eles, Jesus, na companhia de publicanos e pecadores, adquire também a impureza e isso não é uma atitude digna de um enviado de Deus<sup>660</sup>. E é para eles que Jesus conta as três parábolas<sup>661</sup>.

Na parábola do “filho pródigo”, que é a passagem que nos interessa, o filho perdido representa os publicanos e pecadores<sup>662</sup>. Foi o filho que se perdeu por si mesmo, diferente da ovelha e da moeda. O filho mais novo abandonou a casa e decidiu viver a própria vida ao seu modo. Ele perdeu a herança recebida e caiu na desgraça, tendo que ir cuidar dos porcos. Sua situação era tão degradante que nem lhe era dado o direito de alimentar-se como os porcos. Devemos imaginar o que significava isso para os judeus que não comiam a carne de porco por considerá-lo um animal impuro<sup>663</sup>. Então o filho se deu conta que o pai tratava bem os seus empregados e resolveu retornar, não mais para ser tratado como filho, mas como empregado. Ele formulou um falso conceito de quem é o pai, pois nem ele mesmo se considerava mais um filho e esperava ser tratado como um empregado.

<sup>660</sup> Esta mesma crítica será feita mais tarde também a Pedro quando ele vai hospedar-se na casa de Cornélio (At 11,3).

<sup>661</sup> A expressão está no singular: “Contou-lhes, então esta parábola” (15,3). Não há nenhum indicativo de mudança dos interlocutores e o tema é o mesmo. Portanto, é evidente que as três parábolas são para os escribas e fariseus murmuradores.

<sup>662</sup> É importante verificar a semelhança da atitude e do arrependimento do filho: “Pai, pequei contra o céu e contra ti” (15,18) como a atitude do publicano que subiu ao Templo para rezar: “Meu Deus, tem piedade de mim, pecador” (18,13b).

<sup>663</sup> Por não ser ruminante, o porco era considerado um animal impuro, e sua carne não podia servir de alimento, cf. Lv 11,7; Dt 14,8; Is 65,4; 66,17; 1Mc 1,47; 2Mc 6,18-20. “Para um judeu, era o cúmulo da degradação” (BÍBLIA. *Tradução ecumênica*, p. 2011, nota “f” a Lc 15,15). Comer carne de porco significava tornar-se um pagão e, portanto, afastar-se da Aliança (Lv 11,7; Is 65,4; 66,17) (CRADDOCK, F. B. *Luca.*, p. 242). A tradição rabínica considerava “maldito o criador de porcos” (bB.Q., 82b) (FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 680).

Porém, não foi o filho que viu o pai, mas ao contrário, foi o pai que reconheceu o filho ao longe e então “viu-o e foi movido de compaixão” e correu ao seu encontro. Foram as entranhas do pai que se comoveram. Fitzmyer prefere traduzir por “se le partió el corazón”<sup>664</sup>. E foi o pai que se aproximou do filho: “correu e lançou-se-lhe ao pescoço, cobrindo-o de beijos” (15,20). São gestos e não palavras dirigidas ao filho. E então com sete verbos a festa é preparada: trouxe a melhor túnica, revesti-o com ela, ponde-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés, trouxe o novilho cevado, matai-o, comamos e festejemos<sup>665</sup>.

O retorno do filho mais novo faz emergir duas reações contrastantes. A compaixão do pai que vai ao encontro do filho e a ira do filho mais velho que se nega a entrar<sup>666</sup>. O pai nesta parábola é Deus. O vocabulário escolhido permite a transferência do nível humano ao divino. A parábola apresenta o pai como símbolo do amor do próprio Deus<sup>667</sup>. É o Deus que se alegra com o arrependimento do pecador (15,7.10)<sup>668</sup>. “Este pai é símbolo de Deus, cujo amor não cessa de circundar aqueles que dele se afastam, para quem o perdão é uma verdadeira restauração, uma nova criação”<sup>669</sup>. Nesta mesma interpretação Schnackenburg afirma: “É o próprio Deus que tem compaixão de quem volta para casa, visibilizando, assim, o amor de Jesus para com os pecadores”<sup>670</sup>. Assim é Deus, “tão bondoso, tão generoso, tão cheio de misericórdia, tão superabundante no amor. Ele se alegra com a volta do perdido como o pai que organiza a festa de alegria”<sup>671</sup>.

É possível alargar a interpretação e ver no filho perdido o próprio Israel que se afastou da casa do seu Deus. Israel que saiu de casa e voltou ao Egito. “Israel recebe também o título de ‘filho’ [...] no sentido de uma filiação por adoção. O ato fundamental do amor paterno é a libertação do filho do Egito”<sup>672</sup>. Porém, este Israel não foi escravizado pelo país do Egito. A escravidão agora é da mani-

<sup>664</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 669 e 682.

<sup>665</sup> GRASSO, S. *Luca.*, p. 419.

<sup>666</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>667</sup> FITZMYER, J. A. *Op. cit.*, p. 675. BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 3, p. 70.

<sup>668</sup> Esta parábola nos ajuda também a revelar este rosto alegre e feliz do nosso Deus. Dois verbos exprimem esta condição εὐφραίνω (“festejar”), nos evangelhos usado somente por Lucas., particularmente nesta parábola (15,23.24.29.32); e χαίρω (“alegrar-se”), também este muito presente no Evangelho de Lucas (1,14.28; 6,23; 10,20; 13,17; 15,5.32; 19,6.37; 22,5; 23,8) (GRASSO, S. *Op. cit.*, p. 423).

<sup>669</sup> CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI “DON BOSCO”, *I quattro Vangeli commentati*, p. 775.

<sup>670</sup> SCHNACKENBURG, R. *Jesus Cristo nos quatro Evangelhos.*, p. 197.

<sup>671</sup> JEREMIAS, J. *Las parabras de Jesús.*, p. 133.

<sup>672</sup> DEISSLER Apud BENTO XVI. *Jesus de Nazaré.*, v. 3, p. 93.

pulação da Lei que se torna um peso e afasta estas multidões da casa de Deus. A acolhida amorosa que o pai oferece é a entrada novamente na casa que era sua e de onde nunca deveria ter saído. Assim como Israel saiu do Egito todo “quebrado”, faminto e mal vestido e encontrou a abundância na Terra Prometida, este filho que retorna representa este Israel que o rigor da Lei expulsou. Amor, misericórdia e compaixão são o rosto de Deus que Jesus oferece aos pecadores e publicanos que retornam ao convívio na casa paterna.

O outro endereço da parábola, isto é, a parte amarga, é direcionado aos escribas e fariseus que pretendem ser justos, e de fato o são na sua observância da Lei, porém não se dão conta que na sua fidelidade à Lei, são infiéis a Deus<sup>673</sup>, eles guardam todos os mandamentos e cuidam de não transgredir nenhum (15,29b). Seu único pecado é achar que não necessitam de arrependimento (15,7b), assim não aceitam o retorno dos irmãos, e negam ao pai e a Jesus o poder de perdoar. Este é também um pecado grave e, por isso, se não se arrependerem estarão perdidos e continuarão fora da casa do Pai<sup>674</sup>, como o filho mais velho que “permanece fora porque lá dentro está o ‘pecador’”<sup>675</sup>. Mas a parábola se endereça a todos os de coração duro em qualquer tempo, como a todos aqueles “que se parecem com o irmão mais velho, isto é, há homens que se escandalizam do Evangelho”<sup>676</sup>.

O filho mais velho assume o papel dos escribas e fariseus, com seu diálogo amargo, sua recusa em participar da festa e a não aceitação do retorno do “irmão”, termo que se recusa a dizer, mas prefere dizer ao pai “este teu filho” (15,30). A atitude do filho mais velho caracteriza a postura destes personagens<sup>677</sup>. A ira do filho mais velho recorda aquela dos escribas e fariseus que murmuram porque Jesus acolhe publicanos e pecadores e come com eles (15,2).

Bovon afirma que nesta parábola está a essência do cristianismo e da imagem de toda uma sociedade. Aí está o Pai, Jesus, a Igreja dividida em dois grupos como os dois filhos e as entranhas de um homem que se comovem ao conseguir reencontrar vivo o seu filho<sup>678</sup>. Outros vão ainda mais adiante:

A Bíblia está toda aqui: os dons ofertados por Deus, o desperdício destes bens, a perda da dignidade do filho, todas as rupturas de alianças; e da parte de Deus uma

<sup>673</sup> MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 600.

<sup>674</sup> Ibid., p. 601.

<sup>675</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 649.

<sup>676</sup> JEREMIAS, J. *Las parabras de Jesús.*, p. 133.

<sup>677</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 3, p. 674.

<sup>678</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas III (Lc 15,1–19,27).*, p. 59.

inalterável fidelidade, uma busca do homem pecador, o perdão oferecido, a dignidade de filho dada novamente, a aliança reestabelecida<sup>679</sup>.

## 9.5

### O que há de comum nos três casos em que Lucas emprega o verbo σπλαγχνίζομαι?

Uma constatação importante é que nas três vezes que Lucas emprega o verbo σπλαγχνίζομαι, o mesmo está sempre num contexto de conflito com a prática da Lei<sup>680</sup>. Depois do discurso na planície onde Jesus ensina um novo modo de interpretar e seguir a Lei, ele mesmo demonstra com a sua prática qual é a vontade de Deus. E Jesus age em favor daquelas três categorias de pessoas que a Lei deveria ter mais em conta. Com a sua palavra, Jesus cura o servo do centurião estrangeiro (7,10) e através do seu gesto compassivo e da sua palavra devolve a vida ao órfão filho de mãe viúva (7,13-15).

Jesus age com compaixão, porque é assim que nós humanos devemos agir diante do irmão que está caído à beira do caminho e em perigo de morte. Também é assim que o Pai age diante do filho que se perdeu e busca o caminho de retorno à casa paterna.

Para que a Lei continue válida e com o objetivo com a qual foi dada ao povo, ela deve estar sempre a serviço da vida. Mais que um conjunto de números de leis e preceitos a serem praticados intencionalmente, a Lei deve ser prática e objetiva. Ela precisa produzir bons frutos (6,43-45). Árvore boa dá frutos bons! Mais do que normas, o povo esperava pela bondade e compaixão da parte de Deus. Ao apegar-se ao rigor da Lei, a religião judaica teria se aproximado da frieza da religião estrangeira descrita na suposta “Carta de Jeremias” que entre outras coisas afirma: “não salvarão ninguém da morte, nem livrarão o mais fraco das mãos do opressor. Não restaurarão o cego em sua visão, nem acudirão ao homem necessitado. Não terão compaixão da viúva, nem beneficiarão o órfão” (Br 6,35-37). É isso que Jesus realiza colocando em prática o discurso inaugural na sinagoga de Nazaré (4,16-19).

<sup>679</sup> CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI "DON BOSCO". *I quattro Vangeli commentati*, p. 776.

<sup>680</sup> Estas ideias foram desenvolvidas anteriormente, publicadas em uma primeira ideia por I. Perondi (*Presenças do verbo mover-se de compaixão [σπλαγχνίζομαι] nOs Evangelhos sinóticos*, p. 163-176).

Os três relatos estão situados em lugares diferentes do Evangelho. O primeiro está num texto narrativo e os outros em duas parábolas. Mesmo assim é possível identificar alguns elementos semelhantes ou próximos que estão presentes nas três passagens.

### 9.5.1

#### A presença de uma situação de morte

A morte ou o risco de morte está presente nos três relatos indicando a gravidade da situação em que se encontra a pessoa que será beneficiada pela ação de compaixão:

- a) O filho único da mãe viúva estava sendo levado para fora da cidade para ser enterrado (7,12);
- b) O homem assaltado e machucado: “Após havê-lo despojado e espancado, foram-se deixando-o semimorto” (10,30);
- c) O filho longe da casa do pai e passando fome: “E eu aqui morrendo de fome” (15,17); “este meu filho estava morto” (15,24); “esse teu irmão estava morto” (15,32).

Note-se que as três pessoas não deveriam estar nestas condições. O filho único da mãe viúva é ainda um jovem e deveria garantir o sustento da mãe e a sobrevivência da sua descendência. Cabia aos filhos o dever de sepultar os pais e não o contrário. “Existe muita tristeza quando os filhos sepultam os pais, mas não é comparada à dor presente quando o ciclo natural é inverso e são os pais a sepultarem os filhos”<sup>681</sup>. Embora o texto não diga, devemos ver também na mãe viúva e sem filhos a presença da morte. Ela já havia perdido o marido e agora perdia tudo o que ainda possuía e via a sua descendência chegar ao fim.

No segundo caso, embora nada se informe sobre a idade e outros detalhes do homem, é possível saber que “um homem descia de Jerusalém a Jericó” (10,30). Devia ser um peregrino que havia subido ao Templo para as orações. Ora, se ele fazia o trajeto a pé e sozinho, devia estar em boas condições de saúde. Tudo o que possuía lhe foi tirado, pois foi despojado e ficou “semimorto” (10,30).

---

<sup>681</sup> Craddock (*Luca.*, p. 127), seguindo o que um filósofo já havia dito há tanto tempo: “Ninguém é assim louco em preferir a guerra à paz: em tempo de paz são os filhos que sepultam os pais; com a guerra cabe aos pais sepultar os filhos” (Heródoto, V século antes de Cristo).

No terceiro caso, mais uma vez o filho é jovem, ainda estava na fase aventureira da vida e caiu na desgraça. É possível entender o estado de morte causado pela fome e falta de alimento, bem como o estado moral em que se encontrava. O texto menciona a morte por três vezes. Na primeira vez é ele que se reconhece em estado de morte (15,17) e nas outras duas citações é o pai que assim reconhece a situação do filho (15,24.32).

Nenhum dos três estava em condições nem na idade de morrer, mas a morte está presente e é uma ameaça para todos eles.

### 9.5.2

#### A ação compassiva é precedida do verbo “ver”

Outro detalhe que é comum aos três relatos é que, diante da situação de morte ou risco iminente, o verbo “ver”<sup>682</sup> é descrito como a primeira reação das pessoas que se aproximaram<sup>683</sup>.

- a) Jesus ao chegar à porta da cidade defrontou-se com a mãe viúva e enlutada e vendo-a foi movido de compaixão (7,13);
- b) O samaritano que passava pelo local viu o homem caído e semimorto e foi movido de compaixão (10,33);
- c) O pai do filho que estava retornando morto de fome quando estava ainda longe viu-o e foi movido de compaixão (15,20).

Na porta da cidade, Jesus e sua comitiva se encontram com um cortejo fúnebre. Então a primeira atitude que é reservada para Jesus é o olhar direcionado para a mãe viúva.

No caso do homem caído e semimorto, os três personagens que passaram viram o homem. Mas o “ver” do samaritano foi diferente. Não foi um olhar frio e insensível como o do sacerdote e do levita que, após terem visto o homem caído, passaram ao lado e prosseguiram o seu caminho.

<sup>682</sup> Em Marcos e Mateus isso nem sempre ocorre: na primeira multiplicação dos pães (Mc 6,34; Mt 14,14) e em Mt 9,36 a compaixão é precedida do verbo “ver”; mas não ocorre nas outras vezes em que o verbo *σπλαγχνίζομαι* é empregado: na segunda multiplicação dos pães (Mc 8,2; Mt 15,32) e em Mc 1,41; 9,22; Mt 18,27 e 20,34.

<sup>683</sup> No relato da parábola do “bom samaritano” as duas primeiras pessoas que passaram por ali também viram, porém não se comoveram: “Casualmente, descia por este caminho um sacerdote, viu-o e passou adiante” (10,32); “Igualmente um levita atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu” (10,33).



Na parábola do “filho pródigo”, o filho perdido volta e espera ver o pai e pedir-lhe para ser tratado como um empregado. Mas não é ele que vê o pai, e sim o pai que o espera e o vê primeiramente e corre ao seu encontro.

Há aqui, então, uma constatação importante: Jesus foi até onde estava o jovem morto; o samaritano estava passando por onde estava o homem semimorto; e o pai estava no regaço da casa esperando... Em qualquer das três situações o olhar deve estar atento a quem a morte quer levar. Este olhar de prontidão é semelhante ao olhar de Deus, no Antigo Testamento, sempre atento aos clamores do seu povo (Ex 3,7).

### 9.5.3

#### O sujeito da ação é movido de compaixão

Diante da situação em que as pessoas foram vistas, imediatamente segue-se a atitude compassiva. São as entranhas que se comovem e que clamam, mexem com a sensibilidade e preparam para uma ação imediata. Lucas emprega para os três casos a mesma forma verbal ἐσπλαγχνίσθη “foi movido de compaixão”.

- a) Jesus “foi movido de compaixão” ao ver a mãe viúva chorando (7,13);
- b) O samaritano “foi movido de compaixão” ao ver o homem caído à beira do caminho (10,33);
- c) O pai “foi movido de compaixão” ao ver o filho ainda longe retornando para casa (15,20).

No primeiro caso, vemos que a compaixão de Jesus não é dirigida ao jovem morto. A compaixão é um sentimento que se sente e é transmitido e, por isso, deve ser sentido também por quem o recebe. O jovem está morto e não teria condições de sentir, neste momento, o sentimento de Jesus. Por isso, Jesus foi movido de compaixão a partir daquele olhar sobre a viúva ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ (7,13). É a mãe aflita que está em lágrimas que primeiro precisa saber que Jesus está ali e que vai agir em favor do seu filho morto. E também serão para ela as primeiras palavras de Jesus no relato.

O samaritano também, após ter visto a situação dramática do homem espoliado, espancado, caído e semimorto à beira do caminho, sente-se movido de compaixão. Não passou adiante e nem prosseguiu seu caminho, como fizeram o sacerdote e o levita. Ao contrário, ao ver o homem caído e semimorto não fez ra-

ciocínios legalistas (como devem ter feito o sacerdote e o levita), mas sentiu suas entranhas comoverem-se e foi ao seu encontro.

Da mesma forma vemos que o pai que estava à espera, ao ver o filho ainda ao longe, foi tocado por este sentimento único que lhe comoveu as entranhas, e partiu correndo para o encontro com o filho.

#### 9.5.4

##### O destinatário da compaixão

A atitude compassiva tem uma direção, tem um destinatário. A pessoa beneficiada é sempre alguém que se encontra em estado debilitado e que mais necessita de ajuda.

- a) A mãe viúva que havia perdido seu filho único e que naquele caminho também estava morrendo como toda a sua geração<sup>684</sup>;
- b) O homem caído, que havia perdido tudo e estava semimorto à beira do caminho;
- c) O filho perdido havia perdido a herança, mas também a condição de filho.

São situações que exigem a solidariedade. Sem a ajuda externa não é possível sair daquelas situações dramáticas em que as pessoas se encontram. É isso que acontece nos três casos.

#### 9.5.5

##### A aproximação do sujeito ao objeto e ações concretas

Vamos encontrar uma ação concreta como se fosse uma sequência lógica. Em seguida ao “ver”, manifestou-se o sentimento de compaixão, que por sua vez exigiu uma ação de caridade, uma tomada de atitudes precisas. Será um agir em favor da vida e que terá resultados concretos espantando o fenômeno da morte para dar lugar a uma situação de vida.

- a) Jesus se dirige em primeiro lugar à mãe aflita, com um verbo no imperativo, e pede para que ela não chore mais. Em seguida, o Senhor se

---

<sup>684</sup> Barbaglio salienta bem que “a comoção eficaz não era voltada ao morto, mas causada pela dor da mãe. Não suportou que ela tivesse sido privada do seu filho único” (BARBAGLIO, G. *Emozioni e sentimenti di Gesù*, p. 10-11).

aproxima do morto; toca a padiola e faz parar os carregadores e então com a sua palavra devolve a vida e a fala ao jovem que se senta e começa a falar. E então Jesus o entrega à sua mãe;

- b) O samaritano, por sua vez, também se aproxima do homem e age em favor do homem caído e ferido. Lucas descreve com sete verbos a ação do samaritano: “aproximou-se”, “cuidou de suas chagas”, “derramando óleo e vinho”, depois “colocou-o em seu próprio animal”, “conduziu-o à hospedaria”, “dispensou-lhe cuidados”, e ainda no dia seguinte “tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo: ‘Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei’” (10,34-35);
- c) Da mesma forma, vamos perceber as ações do pai. Ele “correu e lançou-se-lhe ao pescoço, cobrindo-o de beijos” (15,20). Depois interrompe o discurso do filho e ordena aos servos: “Ide depressa, trouxe a melhor túnica e revesti-o com ela, ponde-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés. Trazei o novilho cevado e matai-o: comamos e festejemos” (15,22-23).

Nos dois primeiros casos temos o particípio προσελθὼν “aproximou-se”, e no terceiro caso a ação é ainda mais acentuada: o pai δραμὼν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν “correu, lançou-se-lhe ao pescoço e o cobriu de beijos” (15,20).

Nota-se que nos três casos não foi somente um “aproximar-se” da pessoa necessitada, mas uma sequência de ações benéficas, seja com palavras ou gestos e que restauram a vida que estava em perigo de morte.

### 9.5.6

#### A compaixão não foi solicitada

Outra constatação interessante que deve ser observada é que quando Lucas emprega o verbo σπλαγχνίζομαι em nenhuma delas há um pedido para que um milagre ou uma ação de socorro seja solicitada:

- a) A mãe viúva não pediu nada a Jesus;
- b) O homem semimorto não pediu ajuda ao samaritano;
- c) O filho que retornava não pediu compaixão. Ele havia sim preparado um discurso para ser aceito como empregado, porém não foi esta a mo-

tivação do agir do pai. Aliás, o filho nem concluiu o discurso que não interessava ao pai.

Analisando os três casos, podemos deduzir que a fórmula como Lucas emprega o verbo σπλαγχνίζομαι diante das situações de morte ou de risco de vida, a compaixão sentida exige uma série de atitudes a serem exercidas. Jesus deu o exemplo dirigindo-se a Naim e solucionado o problema; o samaritano foi ao encontro do homem caído à beira do caminho de Jericó e fez por ele tudo o que era possível; e o Pai (que representa Deus) mostrou-se compassivo na sua espera constante dos filhos que se perderam e, por vontade e iniciativa própria, devolve a dignidade ao filho que estava perdido.

### 9.5.7

#### Pessoas frias e sem sentimentos e conflitos com a Lei

A presença da morte ou a sua proximidade quase por força exigem uma ação em favor da vida. Foi isso que vimos na ação de Jesus, do samaritano e do pai. Todos foram movidos de compaixão e agiram. Mas, coincidentemente nos relatos vamos encontrar pessoas que viram, mas nada sentiram, nada fizeram em favor de quem precisava de auxílio. E há também um conflito com a Lei que aparentemente favorece a situação de morte:

- a) No relato de Naim encontramos os βαστάζοντες “os carregadores de mortos”<sup>685</sup> que tiveram que parar seu trabalho diante do toque de Jesus. Jesus “tocou a padiola” (7,14), sendo que isso era proibido pela Lei;
- b) No caminho de Jericó passaram o sacerdote e o levita que viram, mas não se importaram com a situação do homem caído à beira do caminho. Ambos devem ter visto que o homem havia sido espancado e devia estar sangrando. Tocar nele era tocar no sangue e com isso se adquiria a impureza que os impedia de continuarem a prestar o serviço cútico no Templo (Lv 21,1-4; 22,4; Nm 6,9; 19,11-6; 31,19);
- c) Na casa paterna encontramos o filho mais velho que não quis entrar e participar da festa. É ele que representa muito bem os escribas e fari-

<sup>685</sup> Preferimos ir em sentido contrário a Ternant, que viu nos “carregadores” que pararam no momento em que Jesus tocou a padiola, um sinal de fé, como pré-requisito para o milagre (TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Naim.*, p. 73).

seus que murmuravam no início das três parábolas (15,1-2). O filho mais velho não entrou na casa porque ali estava o “pecador” que havia transgredido a Lei.

Portanto, se nos três relatos encontramos a importância deste belo sentimento de “mover-se de compaixão” e uma consequente ação que beneficia uma pessoa em situação dramática, vamos encontrar também estas pessoas frias e sem sentimentos, preocupadas com o cumprimento de leis, ritos frios, e não uma preocupação com a vida das pessoas.

É certo que a própria Lei já estabelecia a paridade entre o amor a Deus e ao próximo. “O amor a Deus e ao próximo, são centro e senso da Torá”<sup>686</sup> Jesus recordou que não bastavam as boas intenções, mas salientou a necessidade da práxis (Lc 6,46-49).

#### 9.5.8

##### Uma transformação vital

Os três relatos também possuem em comum um resultado final positivo; todos terminam com “um final feliz”, com exceção para o filho mais velho que não aceitou participar da festa. De qualquer forma, os três casos que iniciaram com uma situação de morte possuem como conclusão uma situação onde a vida prevaleceu e venceu a morte:

- a) O jovem morto ergueu-se, sentou-se, começou a falar (7,15). Jesus, com a sua palavra, devolveu a palavra que a morte havia tirado do jovem. E depois em outro gesto afetivo Jesus entregou o filho à sua mãe (7,16). Jesus mudou a situação do jovem e também da mãe. Mas também foi alterada a situação das duas multidões solidárias e silenciosas; uma que acompanhou Jesus e a outra que acompanhava a mãe viúva. No final, ambas se unem, formam o novo povo de Deus. E a elas também a voz é reestabelecida. O novo povo de Deus reconhece a visita de Deus, glorifica e espalha este “logos”, como boa notícia pela Judeia inteira e por toda a redondeza (7,16-17);
- b) O homem foi tirado da beira do caminho, recebeu o cuidado e a cura das suas chagas, foi levado a uma hospedaria em local de proteção e

---

<sup>686</sup> SCHÜRMANN, H. *Il vangelo di Luca*, p. 227.

segurança. É certo que nada mais sabemos dele, mas seguramente ao deixar a hospedaria e prosseguir seu caminho deve ter-se voltado a Deus, como fazem os pobres e piedosos, e bendizendo ao Senhor por ter-lhe enviado aquele homem que teve compaixão dele e ter implorado um “Deus lhe pague!”;

- c) O jovem que retornava à casa foi acolhido e foi revestido de dignidade, voltou ao seio familiar, foi tratado novamente como filho. Ele esperava que o pai o tratasse como um dos seus empregados. No entanto, o pai nem sequer permitiu que ele concluísse este pedido (15,21). Uma série de ações restauradoras modificaram imediatamente a vida do filho e o episódio se concluiu com uma grande festa onde havia alegria e lugar para todos.

Em resumo: Jesus agiu com compaixão (7,13); o bom samaritano agiu com compaixão e é assim que nós devemos agir (10,32), pois é assim que o pai do filho perdido, que representa Deus, age em favor dos perdidos (15,20). Se em 6,36 Jesus proclamou “Sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso”, podemos deduzir que Lucas quis nos ensinar também que “devemos nos mover de compaixão como Jesus foi movido de compaixão porque é assim que o Pai também se move”.

## 9.6

### Imagem de Deus: bondade e compaixão

A análise das passagens acima obrigatoriamente nos remete ao Antigo Testamento, sobretudo ao Êxodo. Foi assim que nosso Deus foi se revelando. “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito” (Ex 3,7). É este “ver” (repetido duas vezes) que toca as entranhas divinas e então ele decide se aproximar e agir em favor do seu povo “semimorto” pela opressão do faraó para libertá-lo da escravidão e para conduzi-lo à terra que “corre leite e mel” (Ex 3,8).

A imagem transmitida pelos textos bíblicos é de um Deus próximo, um Deus que vê e que revela seu Nome e que acompanha o povo em seu processo de libertação, agindo com amor e cuidado no difícil caminho pelo deserto: “Cercou-o, cuidou dele e guardou-o com carinho, como se fosse a menina dos seus olhos.

Como a águia que vela por seu ninho e revoa por cima dos filhotes, ele o tomou, estendendo as suas asas, e o carregou em cima de suas penas” (Dt 32,10-11).

Há tempos que a dureza da Lei era questionada, inclusive pelos profetas. Ao propor uma relação amorosa com Deus e com as pessoas, Jesus dá o verdadeiro sentido da Lei. Esta Lei que não deve estar escrita em tábuas de pedra, mas no coração (nas entranhas) do povo – como previa o Profeta Jeremias (Jr 31,31-34), onde Deus perdoaria os pecados do seu povo e não se lembraria de suas culpas. Com seu modo de agir, Jesus atualiza a Lei, prepara o caminho para a nova e definitiva Aliança entre Deus e seu povo.

A emoção que Jesus sentiu evoca oráculos proféticos “nos quais Deus exprime a terna compaixão que o comove à vista da aflição do seu povo”<sup>687</sup>. Basta citar alguns exemplos:

Meu coração se contorce dentro de mim, minhas entranhas comovem-se. Não executarei o ardor de minha ira, não tornarei a destruir Efraim, porque eu sou Deus e não homem, eu sou santo no meio de ti, não retornarei com furor (Os 11,8b-9).

Será Efraim para mim um filho tão querido, criança de tal forma preferida, que cada vez que falo nele, quero ainda lembrar-me dele? E por isso minhas entranhas se comovem por ele, que por ele transbordo minha ternura, oráculo do Senhor (Jr 31,20).

Ó céus, dai gritos de alegria, ó terra regozija-te, os montes rompam em alegres cantos, pois o Senhor consolou o seu povo, ele se compadece dos seus aflitos. Si-ão dizia: ‘O Senhor me abandonou; o Senhor se esqueceu de mim’. Por acaso uma mulher se esquecerá da sua criancinha de peito? Não se compadecerá ela do filho do seu ventre? Ainda que as mulheres se esquecessem eu não me esqueceria de ti. Eis que te gravei nas palmas da mão... (Is 49,13-16a).

Ao assumir a sua condição messiânica Jesus assume também a missão de revelar o verdadeiro rosto de Deus. Esta “visita” de Deus à sua comunidade, ao seu povo, além de revelar quem é Jesus, revela também o aspecto de um rosto misericordioso e compassivo de Deus. “O Deus de Lucas é compassivo (6,46), também o é o seu Messias de uma forma fortemente emocional”<sup>688</sup>. E, com razão, Spinetoli afirma que “a comunidade tinha necessidade de convencer-se dos seus poderes taumaturgos, mas mais que isso do seu amor”<sup>689</sup>.

<sup>687</sup> DUPONT, J. *A Ressurreição do moço de Naim (Lc 7,11-16)*, p. 148.

<sup>688</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. 1, p. 512-513.

<sup>689</sup> SPINETOLI, O. *Luca*, p. 267.

As atitudes de bondade, misericórdia e compaixão, porém, não excluem atitudes às vezes duras, como bem lembrou G. Ravasi, que não devemos considerar Jesus Cristo apenas como “manso e humilde de coração” (Mt 11,29). Portanto, ele não é somente doce, terno, calmo, e não podemos considerar o “Evangelho” apenas uma “boa notícia”. Então conclui Ravasi afirmando: “o amor não suprime a justiça, a bondade deve se conjugar com a verdade, a delicadeza não é sinônimo de ingenuidade, a suavidade não pode beirar o despreparo, e o bem não é ingenuidade”<sup>690</sup>.

O agir de Jesus é também carregado de ações sentimentais diante de situações cruciais, como afirma Barbaglio: “Trata-se sempre de uma reação à miséria humana, que suscita não tanto uma estéril compaixão, mas uma intervenção libertadora da parte de Jesus”<sup>691</sup>. E se é assim que Jesus se manifesta em Naim, em sintonia com a compaixão que o Pai exerce (Lc 15), é de se esperar um agir humano neste mesmo sentido.

## 9.7 Conclusão

Após a realização desta análise intertextual das passagens lucanas, dois questionamentos se apresentam: (a) O verbo σπλαγχνίζομαι não era conhecido de Lucas, ele o tomou de outras fontes e, por isso, ele o empregou apenas três vezes no seu Evangelho? (b) Lucas conhecia o verbo e o empregou três vezes no seu Evangelho como modelo redacional?

Nossa constatação é pela segunda opção, isto é, que Lucas conhecia o verbo e o reservou para três situações especiais, em textos que são exclusivos do terceiro Evangelho, com critérios metodológicos que demonstram o seu estilo de narrar. Ele empregou o verbo σπλαγχνίζομαι três vezes: uma em texto narrativo e duas em parábolas; na primeira vez o sujeito é Jesus, na segunda é o samaritano, e na terceira vez o sujeito é o pai do “filho pródigo”.

Seria possível afirmar que, com isso, a intenção de Lucas era indicar que diante das situações cruciais da vida, o ser humano deve seguir o exemplo de Jesus (que por sua vez segue o modelo do Pai)? E então paragonizar com Lc 6,36:

<sup>690</sup> RAVASI, G. *Jesus politicamente incorreto*.

<sup>691</sup> BARBAGLIO, G. *Emozioni e sentimenti di Gesù*, p. 9.



“Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso”? Ou seja: diante da morte ou da sua ameaça e de pessoas que choram, o agir humano deve ser o de deixar-se mover de compaixão, como fez Jesus e como o Pai se comove ao ver um filho seu retornando...

## 10

### **Análise teológica do relato de Lc 7,11-17**

Na perícopa de Lc 7,11-17 é possível perceber que muitas características e traços marcantes da cristologia e da teologia de Lucas estão presentes, como: a presença das multidões, a acolhida e atenção de Jesus para os mais necessitados, a compaixão e a misericórdia, o título de “Senhor” dado a Jesus, a salvação<sup>692</sup> a quem mais precisa dela, o órfão e a viúva, o efeito da sua palavra, o ato do temor e a consequente glorificação de Deus, o universalismo da proposta de Jesus, o reconhecimento das intervenções e visitas de Deus ao seu povo, o título de Profeta dado Jesus, a antecipação da ressurreição, a devolução da voz ao povo que agora espalha a boa nova, etc.

A análise que segue procura evidenciar e salientar algumas destas marcas lucanas presentes no relato, bem como analisar teologicamente o texto em si e dentro de toda a obra lucana.

#### **10.1**

##### **A compaixão: o verdadeiro rosto de Deus e seu projeto**

No item 9.6, já acenamos para a dimensão da compaixão. Se Marcos nos trouxe a figura do Messias que veio anunciar o Reino de Deus; Mateus nos revelou o rosto de um Deus da Justiça e Jesus veio também para cumpri-la (Mt 3,15); João nos trouxe a noção de Deus que é Amor (1Jo 3,16; 4,8.16) e Jesus nos dá o mandamento do amor pedindo que nos amemos como ele nos amou (Jo 13,34-35; 15,12), Lucas, por sua vez, nos apresenta o rosto misericordioso deste Deus que é compaixão (1,78), cujas entranhas se comovem ao ver as situações de sofrimento diante da morte e das tragédias humanas. Assim é nosso Deus, assim o mostrou e viveu Jesus, para que assim nós humanos devemos viver. O Messias vindo ao mundo revela-se como compassivo e solidário com os humanos e, por isso, age em seu favor com ações salvíficas.

---

<sup>692</sup> Mesmo que o termo não esteja escrito, é evidente que a ação de Jesus é salvífica. Ele é o Salvador, aquele que restaura a vida ameaçada.

Jesus poderia ter ido a Naim e ao ver a mãe viúva enlutada ter-lhe dirigido palavras consoladoras, mostrando-se próximo a ela. Da mesma forma o bom samaritano poderia ter se aproximado do homem caído e tê-lo consolado com palavras bondosas e indignar-se contra quem lhe fez o mal. E, por sua vez, o pai poderia ter aceitado o pedido do filho e acolhê-lo em casa como um servo. As três atitudes já teriam sido melhores do que aquelas das pessoas frias presentes nos três relatos. A compaixão os levou a gestos maiores. A compaixão os fez agir. E suas ações compassivas devolveram a vida às pessoas atingidas pela morte.

Assim a compaixão de Jesus pela viúva de Naim pode ser considerada como o coração do Evangelho de Lucas, porque revela o verdadeiro coração de Jesus. L'Eplattenier, definiu este sentimento de Jesus como “ele foi tomado nas entranhas”, entendendo que

[...] esse profundo estremecimento de piedade estava ligado ao *Benedictus*, à visita de Deus aos que estavam nas trevas e na sombra da *morte* (1,79). Eis chegado o momento no qual Jesus enfrenta essa forma última do poder do inimigo. Compreende-se que Lucas tenha querido marcar tão fortemente sua emoção<sup>693</sup>.

Manifesta-se assim um dos traços característicos do Messias esperado (cf. Ez 34,23): atitudes de compaixão e misericórdia em favor do seu povo, sobretudo daquelas categorias desprotegidas, mais frágeis e até marginalizadas pelo sistema religioso apegado ao legalismo da época, pois mais excluía do que aglutinava: “O seu amor misericordioso se torna visível na ‘compaixão’ do Salvador, que o move em particular em favor dos mais frágeis, infelizes e necessitados”<sup>694</sup>.

Ao comentar Lc 7,11-17 Marcial Maçaneiro afirma:

O fato extraordinário inspirou temor e alegria naquela gente, que glorificava a Deus e dizia: “Um grande profeta surgiu entre nós e Deus visitou o seu povo” (v. 16). Na Bíblia, Deus visita seu povo muitas vezes, sobretudo durante as noites da dor, da escravidão e da morte, para curar, libertar e restaurar a vida (cf. Gn 18,1; Ex 3,7-8; Sl 80,14; Lc 1,43). Jesus é a compaixão de Deus que visita a humanidade: “Graças ao misericordioso coração do nosso Deus, pelo qual nos visita o Astro das alturas, para iluminar os que jazem nas trevas e na sombra da morte, para guiar nossos passos no caminho da paz!” (Lc 1,78). De fato, visitar quem padece é uma obra de misericórdia (cf. Mt 25,36; Tg 1,27)<sup>695</sup>.

<sup>693</sup> L'EPLATTENIER, C. *Leitura do Evangelho de Lucas*, p. 78.

<sup>694</sup> ROSSÉ, G. *Vangelo secondo Luca*, p. 78.

<sup>695</sup> MAÇANEIRO, M. *Compaixão, misericórdia e ternura*, p. 37-38.

Ao empregar o verbo σπλαγχνίζομαι Lucas quis ressaltar a figura messiânica de Jesus e sua utilização na tradição cristã também teve o objetivo de atribuir características messiânicas a Jesus, ao mesmo tempo em que transmite “um sentimento profundo de misericórdia, de ternura, que toca as ‘vísceras’”<sup>696</sup>.

## 10.2

### Os sentimentos de Jesus

Uma questão um tanto controversa entre os comentadores lucanos diz respeito aos sentimentos de Jesus. Vários autores seguem na esteira de Ternant que, baseando-se em Rigaux, afirmou que “Lucas evita manifestar os sentimentos de Jesus”<sup>697</sup>. Esta interpretação também é seguida por outros autores como Schürmann, Spinetoli, Grasso, Schweizer, etc.<sup>698</sup>. Bovon, apoiando-se nos estudos linguísticos de Anita Harbarth, sugere que possivelmente o verbo σπλαγχνίζομαι, empregado na perícopes não seja de Lucas<sup>699</sup>.

Schnackenburg sublinha que “é notável que Lucas não descreva sentimentos de piedade e compaixão”<sup>700</sup> e cita alguns episódios tomados de Marcos onde Lucas descreve as curas, identificando como Lucas altera o material marciano, eliminando expressões emotivas. Contudo ele reconhece que o número de ações e o envolvimento de Jesus faz com que devamos perceber em seus relatos a sua compaixão, sobretudo no caso da mãe viúva de Naim como “um traço especial de sua humanidade, especialmente para com as mulheres. Esta dedicação às mulheres é tão fortemente realçada, que se deve ver nela um aspecto especial da imagem lucânica de Jesus”<sup>701</sup>.

Lucas omite alguns sentimentos de Jesus nos materiais recebidos de Marcos, no entanto devemos considerar que não é só em Lc 7,13 que encontramos Jesus diante de uma forte atitude emocional. Somente Lucas relata que Jesus “ficou admirado” (ἐθαύμασεν) diante das palavras de fé do centurião (7,9); também

<sup>696</sup> CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI “DON BOSCO”. *I quattro vangeli commentati.*, p. 661.

<sup>697</sup> RIGAUX, B. *Témoignage de l'évangile de Lucas.*, p. 404.

<sup>698</sup> SCHÜRMANN, H. *Il vangelo di Luca.*, v. 1, p. 646; SPINETOLI, O. *Luca.*, p. 267; GRASSO, S. *Luca.*, p. 215; SCHWEIZER, E. *Il Vangelo secondo Luca.*, p. 131; SCHNACKENBURG, R. *Jesus Cristo nos quatro Evangelhos.*, p. 197.

<sup>699</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, v. 1, p. 503.

<sup>700</sup> SCHNACKENBURG, R. *Op. cit.*, p. 197.

<sup>701</sup> *Ibid.*, loc. cit.

só Lucas indica que Jesus “exultou de alegria no Espírito Santo” (10,21)<sup>702</sup> ao louvar o Pai que se revelou aos pequeninos (melhor do que Mt 11,25). É só em Lucas que no momento da angústia, no Getsêmani, ao orar com insistência “o suor se lhe tornou semelhante a espessas gotas de sangue que caíam por terra” (22,44). E, mais uma vez, é só em Lucas que no momento derradeiro Jesus manifesta um sentimento de confiança ao entregar-se totalmente: “Pai em tuas mãos entrego o meu espírito” (23,46).

Por outro lado, o Jesus de Lucas é acolhedor diante dos pecadores, tanto que foi acusado de ser “amigo dos publicanos e pecadores” (7,34), de comer com eles (15,2) e é Jesus mesmo que se oferece para ir comer na casa de Zaqueu, um chefe dos publicanos (19,5). Também só em Lucas Jesus deixou que a mulher pecadora chorasse aos seus pés, enxugando-os com seus cabelos e cobri-los de beijos e ungi-los com perfume (7,38). E, na hora da cruz, só em Lucas, Jesus acolheu com misericórdia o bom malfeitor<sup>703</sup> (23,43). Além disso, em Lucas, Jesus demonstra mais atenção para com as pessoas simples e pobres que sentem nele aquele amor que vem da parte de Deus.

Barbaglio salienta muito bem que “o tema das emoções e dos sentimentos de Jesus se referem ao Cristo transmitido e vivido nas comunidades dos crentes”<sup>704</sup> já que os evangelistas muitas vezes deram mais destaque às reações dos seus ouvintes.

Uma leitura mais atenta ao terceiro Evangelho demonstra sim que Lucas omitiu algumas emoções e sentimentos de Jesus, porém, por sua vez, acrescenta passagens próprias onde Jesus manifestou suas emoções e sentimentos humanos. Além disso, o conjunto da obra lucana foi o que nos transmitiu o Jesus mais misericordioso, bondoso e carinhoso, tão apreciado pelo povo e representado nas telas dos pintores e autores sacros.

<sup>702</sup> O verbo grego é ἀγαλλιᾶω.

<sup>703</sup> Em Lucas os dois homens junto à cruz não são ladrões (ληστές) como em Mc 15,27 e Mt 27,38.44, mas são considerados “malfeitores” (κακοῦργος). Lucas., desta forma, atenua sua condição social (cf. CATENASSI, F. et al., *El malhechor arrepentido como ápice de la pasión*).

<sup>704</sup> BARBAGLIO, G. *Emozione e sentimenti di Gesù*, p. 7-8.

### 10.3

#### Um milagre de ressurreição ou de reanimação?

A exegese contemporânea prefere usar “reanimação” para o de milagre de Lc 7,11-17 e outros semelhantes, uma vez que a pessoa beneficiada retorna à vida com o mesmo corpo. Não se trata da ressurreição propriamente dita, pois é um retorno ao estado vital anterior. Outros, como Cobo, que prefere o termo “revivificação” também sentem a necessidade de distinguir este tipo de milagre da ressurreição quando o grego emprega os verbos ἐγείρω ou ἀνίστημι, que significam “alçar-se ou levantar-se”, ainda que em determinados contextos estes verbos queriam de fato expressar “levantar ou levantar-se definitivamente da morte”, aplicados tanto a Jesus como para os cristãos<sup>705</sup>.

A maioria dos comentários ainda utiliza “ressurreição”, no entanto, o termo reanimação já foi usado em 1977 por Boismard e Lamouile<sup>706</sup>. Outros, como Green que em seu comentário intitula o relato de Naim como “*The Raising of a Widow’s Son*”<sup>707</sup>; Bossuyt e Radermakers que em sua obra lucana tratam o episódio como “*la libération de la mort*”, mas em seu comentário se referem ao mesmo como “*la réanimation du fils de la veuve de Nain*”<sup>708</sup>.

#### 10.3.1 Incorporação?

Embora tenhamos de reconhecer que esta definição é difícil de ser feita a partir dos textos do Novo Testamento, pois os autores utilizam os mesmos verbos (ἐγείρω e ἀνίστημι)<sup>709</sup> tanto para as reanimações como para ressurreições (seja de pessoas ou para o ocorrido com Jesus).

Na Bíblia encontramos já no Antigo Testamento relatos parecidos. O Profeta Elias reanima o filho da viúva que havia morrido (1Rs 17,17-24). O Profeta Eliseu também realiza um prodígio (2Rs 4,18-37) ao reanimar o filho da mulher

<sup>705</sup> AGUIRRE, R. *Os milagres de Jesus.*, p. 181.

<sup>706</sup> BOISMARD, M. É. ; LAMOUILLE, A. *L’Évangile de Jean.*, v. 3, p. 285-290.

<sup>707</sup> GREEN, J. B. *The gospel of Luke.*, p. 289.

<sup>708</sup> BOSSUYT, P.; RADERMAKERS, J. *Jésus, parole de la grâce selon saint Luc.*, p. 207.

<sup>709</sup> Só para citar um exemplo: Lucas usa ἐγείρω em 7,14 para o filho da viúva de Naim e também em 24,6.34 para a ressurreição de Jesus; e, no entanto, Lucas usa ἀνίστημι em At 9,40 para a reanimação de Tabita e em At 2,24.32; 6,9; 13,34, etc. para a ressurreição de Jesus.

sunamita. Nos dois casos, os Profetas oram e invocam a ação de YHWH e são atendidos. Outro prodígio de reanimação ocorre em 2Rs 13,20-21 onde um homem que estava para ser enterrado retorna à vida graças ao contato com os ossos do Profeta Eliseu.

Diferentes são os relatos de reanimação do Novo Testamento que ocorrem todos graças à palavra de Jesus:

- a) Jesus diz à filha de Jairo: “menina, eu te digo: levanta-te!” (Mc 5,41; cf. Lc 8,54);
- b) Em Naim também Jesus diz ao filho da viúva: “jovem, eu te digo: levanta-te!” (Lc 7,14);
- c) Em Betânia, Jesus gritou em alta voz: “Lázaro, vem para fora!” (Jo 11,43).

Encontramos mais dois fatos semelhantes no Livro dos Atos dos Apóstolos:

- a) Pedro em Jope chama a mulher morta: “Tabita, levanta-te!” (At 9,40);
- b) Paulo em Trôade reanima o jovem que caiu da janela e morreu. O mesmo foi reanimado, porém neste episódio não sabemos como ocorreu, se foi através da palavra de Paulo ou, o mais provável, uma invocação de Paulo em nome de Jesus (At 20,7-12).

Em todos os casos, são adolescentes ou jovens que haviam morrido. Manifesta-se o poder de Deus como no Antigo Testamento e o poder da palavra de Jesus nos Evangelhos. Embora literalmente os textos não informem, as reanimações de Atos devem ter ocorrido em nome de Jesus (cf. At 3,7; 4,10-11), como as reanimações dos relatos evangélicos.

Bornkamm classifica o relato de Lc 7,11-17 no grupo considerado como “milagres da natureza”<sup>710</sup>. Este é um grupo de milagres em que muitos deles podem ter sofrido influências lendárias, mesmo assim seria absurdo não atribuir-lhe um caráter histórico. Segundo A. George “a narrativa apresenta todos os elementos do esquema clássico das narrativas de milagres”<sup>711</sup> e demonstra uma manifestação do mistério de Jesus, um sinal de seu poder de salvação.

Os judeus conheciam o conceito de ressurreição. Esperava-se o retorno de Elias ou Moisés. Herodes Antipas chegou a acreditar que Jesus era João Batista

<sup>710</sup> BORNKAMM, G. *Estudios sobre el Nuevo Testamento.*, p. 216-217.

<sup>711</sup> GEORGE, A. *Leitura do Evangelho segundo Lucas.*, p. 28.

que havia ressuscitado dos mortos (Mt 14,1-2). Quando os evangelistas relatam as ressurreições, os fatos são narrados como os demais milagres de Jesus. Deve-se então distinguir a ressurreição de Cristo dos milagres de ressuscitação encontrados no Novo Testamento: a reanimação de Lázaro (Jo 11,42-43), a reanimação do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17), a reanimação da filha de Jairo (Mc 5,21-24.35-43; Mt 9,18-26; Lc 8,40-42.49-56) ou a reanimação de Tabita (At 9,36-41). Em cada uma destas instâncias, a pessoa ressuscitada retorna para um estado anterior de existência terrestre, acontece um prolongamento da vida, enquanto que no caso de Jesus não se trata de uma reanimação e o retorno às funções vitais, mas de uma vida nova e distinta<sup>712</sup>. Além do mais, nenhum escritor do Novo Testamento retrata a ressurreição de Cristo como uma reanimação. O Cristo ressurgido, porém, nunca mais é retratado habitando a terra, nem mesmo por quarenta dias<sup>713</sup>.

Harris sugere que em Paulo, assim como em outros escritores do Novo Testamento, há três níveis de significado para o conceito da ressurreição<sup>714</sup>:

- a) No seu sentido mais elementar, ressurreição denota *ressuscitação* – a recuperação de uma vida física que foi confiscada pela morte (cf., p. ex., Mc 5,41-4; Jo 5,28-29; Hb 11,35; Ap 20,5). Quando Paulo fala da ressurreição dos mortos, este tipo de ressuscitação ou reanimação é certamente implicado.
- b) Ressurreição envolve *transformação*, uma vez que “a carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus” (1Cor 15,50). Portanto, Paulo indica que os crentes ressurgirão imortais (1Cor 15,52), o que sugere que a transformação ou mudança que resulta em imortalidade é coincidente com ressurreição – e, na verdade, é parte da do evento da ressurreição em si.
- c) Um terceiro nível de significado, o de *exaltação* está também envolvido. O ressurgimento dos crentes está ligado à morte (ressuscitação) em uma vida plenamente nova (transformação) dentro da presença de Cristo (exaltação).

<sup>712</sup> DUQUESNE, J. *Jesús*, p. 261.

<sup>713</sup> FITZMYER, J. A. *To advance the gospel*, p. 377.

<sup>714</sup> HARRIS, M. J. *Resurrection and immortality in the Pauline Corpus*, p. 149.



Embora, no Novo Testamento, estes episódios sejam já prefiguração da ressurreição de Jesus, ele será sempre a primícia dos ressuscitados (1Cor 15,20.23; Cl 1,18; Ap 1,5) e na ressurreição outro será o nosso corpo glorioso (1Cor 15,35-53). A nossa ressurreição será corpórea, como a de Jesus, porém não se trata da reanimação do nosso cadáver, isto é, de retornar a vida que tínhamos antes. Será uma criação nova, a passagem para uma vida totalmente diferente<sup>715</sup>.

Jesus apresenta-se em Naim como o autor da vida, portanto, não tem somente o poder de melhorar a vida das pessoas restituindo-lhes a saúde, mas é capaz de arrebatá-la das mãos da morte. É Jesus que age onde a vida não só sofre ameaças, mas onde o sistema de morte já havia triunfado. Com estes prodígios Jesus antecipa a sua e a nossa ressurreição. Ao mesmo tempo dá cumprimento à profecia de Is 26,19.

#### 10.4

#### A visita de Deus ao seu povo

O acontecimento realizado em Naim manifesta um benefício divino aos seres humanos e por isso o novo povo de Deus pode exclamar: “Deus visitou o seu povo!” (7,16). Esta visita, a exemplo daquelas do Antigo Testamento, é carregada de gestos concretos de amor em benefício do seu povo.

Segundo Bovon, no relato da reanimação do filho da viúva de Naim, Lucas prolonga o eco do milagre em três direções:

- a) *Soteriológica*: com a aparição de Jesus como profeta, é Deus que visita (ἐπεσκέψατο) o seu povo, não para juízo, mas sim para a salvação necessária.
- b) *Eclesiológica*: a ação de Jesus afeta o povo de Deus por inteiro; se um membro é curado, é todo o povo que recupera a saúde e esta notícia se torna conhecida.
- c) *Cristológica*: com Deus como sujeito do verbo “visitar”, Lucas marca a relação entre a obra de Jesus e a obra de Deus. O que Jesus realiza não é só a vontade do Pai, é a mesma obra de Deus. Esta identificação,

<sup>715</sup> FAUSTI, L. *Una comunità legge Il vangelo di Luca.*, p. 796.

de um lado eleva Jesus à esfera divina, ao mesmo tempo em que reduz a função de mediador obediente<sup>716</sup>.

O tema da “visita de Deus” constitui uma expressão predileta do evangelista Lucas (Lc 1,68.78; 7,16; 19,44; At 15,14). Cada profeta, cada milagre era acolhido pelo povo de Israel como sinal de particular distinção e predileção<sup>717</sup>. Com a afirmação: “Deus visitou o seu povo” (Lc 7,16; 1,68), Lucas demonstra que a autoridade de Jesus não é somente a de um profeta, mas daquele que se apresenta como Messias de Israel, o Filho de Deus, o Senhor da vida e da morte que sabe, no entanto, compadecer-se da necessidade humana. Diante do descuido daqueles que deveriam ser os “pastores” do povo, mas agem com descaso, como já havia denunciado o Profeta Ezequiel (34,1-10), a visita de Jesus realiza a profecia, ele vem para cuidar, reunir, conduzir, confortar e restaurar o rebanho. Vem para as ovelhas perdidas, chagadas, abatidas e ameaçadas (cf. Ez 34,11-31).

O Antigo Testamento fala dessas “visitas” como se fossem intervenções de Deus para abençoar seu povo (Gn 21,1; Ex 3,16; Jr 29,10). Aqui a visita é obra de sua graça e devolve a vida ao filho da viúva de Naim. Mas podemos ir mais longe e afirmar que toda a vida de Jesus, e não somente esse acontecimento, é a visita definitiva de Deus ao seu povo (Mt 28,20). Jesus se faz presente na história da salvação de Deus<sup>718</sup>.

A visita de Deus na Bíblia se traduz sempre em boa notícia. Na realidade de hoje precisamos descobrir em que condições ela continua acontecendo, sobretudo nas situações do povo pobre e excluído para continuar sendo sinal de boas novas. Da mesma forma a Igreja, na sua ação pastoral, deve ir ao encontro dos mais necessitados proporcionando motivos de esperança, bem como os meios para que os pobres e excluídos possam usufruir de uma vida melhor, realizando assim o sonho de Jesus que “todos tenham vida e vida em abundância” (Jo 10,10).

A presença de Deus no meio do seu povo, através da sua visita cheia de misericórdia e compaixão, se faz realidade na manifestação do poder de Jesus como no episódio em que ele devolve a vida ao filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17).

<sup>716</sup> BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas.*, vol. 2, p. 516.

<sup>717</sup> LÄPPLE, A. *A mensagem dos Evangelhos hoje.*, p. 262-263.

<sup>718</sup> OPORTO, S. G.; GARCÍA, M. S *Comentário ao Novo Testamento.*, p. 205.

Lucas é o único evangelista que emprega essa imagem para falar da intervenção da graça divina em favor do seu povo (Lc 1,68.78; 7,16; 19,44; At 15,14). Com esta forma de relatar, Lucas está em concordância com a ação salvadora de Deus na história em favor dos mais necessitados, e não só, pois trata-se da realização da promessa messiânica. Jesus é o “grande profeta” esperado para os últimos tempos, mas diferentemente de Elias, Jesus é também o Senhor.

As visitas que Deus concedeu ao seu povo continuam na realidade de hoje onde quer que se encontre o testemunho da salvação de Jesus Cristo às pessoas. Isso ocorre sobretudo quando acontece uma mudança de vida para os pobres, pecadores, marginalizados e excluídos que são beneficiados e transformam as situações de morte e sofrimento em situações de vida melhor.

## 10.5

### A eficácia da palavra de Jesus

Em Lucas os milagres realizados por Jesus acontecem através da sua palavra. Foi assim com o homem possuído por espírito de demônio impuro (4,33) que foi libertado, graças à palavra firme de Jesus. A sogra de Simão foi curada porque Jesus “conjurou severamente a febre” (4,39). O “tom ameaçador” da sua palavra calava os demônios (4,41). Foi com sua palavra que ele “purificou o leproso” (5,13) e curou o paralítico ao perdoar-lhe os pecados (5,21). O homem da mão seca foi curado pela palavra de Jesus (6,10). A fé do centurião também esperava pelo poder da palavra de Jesus: “Dize, porém, uma palavra para que o meu criado seja curado” (7,7).

Se a palavra de Jesus tem o poder de realizar milagres, é esta mesma palavra que as multidões querem ouvir, por isso a multidão se congrega ao redor de Jesus para ouvir a Palavra de Deus e, assim, formar a comunidade de Jesus<sup>719</sup>.

Com sua palavra Jesus inaugurou sua missão na sinagoga de Nazaré (4,16-21). Com sua palavra ele “ensinava-os aos sábados” (4,31). Com sua palavra Jesus queria ir anunciar a Boa Nova do Reino em outras cidades (4,43) e pregava pelas sinagogas da Judeia (4,44). As multidões se comprimiam ao seu redor para ouvir a palavra de Deus (5,1). Na noite da pescaria frustrada Simão diz “por tua palavra, lançarei as redes” (5,5). Na refeição, Jesus “toma a palavra” e responde aos escri-

---

<sup>719</sup> ERNST, J. *Il Vangelo secondo Luca*, v. 1, p. 253.

bas e fariseus (5,31.34; 6,3-5). Na planície ele profere o sermão à multidão que queria ouvi-lo (6,17ss) e faz a interpretação da Lei. Tendo acabado de transmitir “todas estas palavras” Jesus entrou em Cafarnaum (7,1), onde realizou dois milagres com a sua palavra (7,1-17).

O que se pode observar é a insistência que Lucas dá à palavra de Jesus, que afirma: “É para isso que fui enviado” (4,43). A missão de anunciar a palavra “o impele para longe. Não são vantagens pessoais, não são as grandes multidões que decidem acerca da sua vida, e sim a palavra (mensagem). Em última análise, Deus”<sup>720</sup>. Com a sua palavra Jesus ensina e com ela também realiza milagres. No entanto, no episódio de Naim, Jesus está diante do jovem que estava morto (e consequentemente não podia mais falar), porém logo ao ser reanimado, o jovem senta-se e começa a falar. Da mesma forma as multidões que até então estavam em silêncio reconhecem em Jesus um Profeta, isto é, aquele que vem e que fala em nome de Deus. E então a multidão, o novo povo de Deus, também adquire voz e espalha este “*logos*” por toda a Judeia e suas redondezas.

É importante salientar ainda que o milagre realizado por Jesus é parecido com os milagres dos profetas do Antigo Testamento. Porém, há uma diferença fundamental. Enquanto os Profetas Elias e Eliseu se debruçaram sobre o morto, rezaram e invocaram o Senhor com insistência, em Naim Jesus realiza o milagre pela força e pelo poder da sua palavra. “Jesus ordena. Novamente se manifesta a ilimitada potência da palavra de Jesus”<sup>721</sup>.

## 10.6

### A possibilidade de interpretação alegórica ou simbólica

Existe a possibilidade de uma interpretação alegórica ou simbólica da perícopes onde os diversos personagens e lugares teriam um papel simbólico em relação à religião judaica<sup>722</sup>. A cidade de Naim representaria Israel, uma sociedade da qual saem os mortos e cuja religião não é mais capaz de produzir sinais de vida. A mãe viúva e que perdeu seu único filho é o povo infiel que perdeu seu esposo, o

<sup>720</sup> STÖGER, A. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 155.

<sup>721</sup> ROSSÉ, G. *Vangelo secondo Luca*, p. 79.

<sup>722</sup> RIUS-CAMPS, J. *O Evangelho de Lucas*, p. 105-110, que analisa não só a perícopes nesta perspectiva, mas todo o Evangelho. Nicolas (*Ressurreição do filho da viúva de Naim*) indica os elementos, discordando desta interpretação.

Deus que havia contraído com ele sua aliança de amor. O filho único representa a esperança de restauração, porém esta já estava morta; poderia também simbolizar a voz profética que estava calada. A cidade murada era como o seio materno, seco, sem vida, do qual só podiam sair pessoas mortas. Sobrariam os ritos de uma religião incapaz de trazer vida e esperança para o povo. Então Jesus surgiria como o Deus do Antigo Testamento que foi ao encontro deste povo, igual à época da escravidão do Egito, para restaurá-lo e concretizar uma nova aliança de amor, segundo as expectativas do profeta Oséias.

Loisy considera que a viúva desolada representa a filha de Sião, Jerusalém, ameaçada de perder Israel, seu filho único, e que o perde efetivamente, para recuperá-lo miraculosamente por obra da potência de Jesus. Schürmann<sup>723</sup> considera “uma ideia bizarra” esta proposta, bem como forçada a proposta de Leaney que confronta o relato com Jo 19,26.

É certo que o livro de Baruc já havia feito algo parecido quando descreveu a mãe aflita, viúva e sem filhos, cujas imagens remetem à Jerusalém. É interessante verificar que no Livro de Baruc a voz de Jerusalém como “viúva abandonada” (Br 4,12) que viu seus filhos e filhas sendo levados ao exílio da Babilônia, esta “nação insolente e de língua estranha que não teve respeito pelo ancião nem piedade para com a criança e arrebataram os filhos queridos da viúva e deixaram-na sozinha privada de suas filhas” (Br 4,15-16).

Na Carta de Jeremias aos exilados, o Profeta critica os ídolos da Babilônia, que não são deuses, pois “não terão compaixão da viúva, nem beneficiarão o órfão” (Br 6,37)<sup>724</sup>.

Embora seja válida e necessária esta interpretação com relação ao judaísmo, não parece ser esta a primeira intenção do evangelista que escreve não aos judeus, mas às comunidades da Ásia, distantes do judaísmo oficial<sup>725</sup>.

<sup>723</sup> SCHÜRMANN, A. *Il vangelo di Luca*, v. 1, p. 641-642.

<sup>724</sup> A Bíblia de Jerusalém traduziu por “compaixão”, porém no texto grego a expressão é ἐλεήσωσιν do verbo ἐλεέω.

<sup>725</sup> Em nossa opinião os comentaristas que analisam o episódio de Naim como uma ação simbólica ou fazem a interpretação alegórica poderiam explorar outra hipótese: a relação entre *Naim* e *naós*. Se a intenção de Lucas fosse esta, a cidade de Naim, de onde estava saindo o jovem morto, poderia simbolizar a parte mais sagrada do Templo de Jerusalém. “O substantivo *ναός* deriva do verbo *ναίειν*: *habitar* e, diferente do verbo, é um termo reservado à esfera cultural para designar a habitação dos deuses” (BIGUZZI, G. *Io distruggerò questo tempio*., p. 110).

**10.7****O novo povo de Deus**

O episódio de Naim conclui-se com um povo que glorifica a Deus. Este povo é formado pelas duas comitivas que no início do relato permaneciam mudas. Agora são “todos” (πάντας) que adquirem voz, que glorificam e espalham pelo mundo afora a boa notícia (ὁ λόγος) do que viram e ouviram.

Jesus silencia para dar voz ao novo povo, não mais somente da raça de Israel, mas uma multidão universal, como bem definiu Rossé: “Jesus está profundamente radicado na humanidade, como todo homem, é filho de Adão. Ele inaugura, portanto, um novo tempo de salvação que deve estender-se a todos os homens”<sup>726</sup>.

**10.8****Jesus suscita esperança aos desesperançados em qualquer lugar e situação**

É verdade que no relato de Naim não encontramos o termo ἐλπίς “esperança”, porém a perícope carrega um forte conteúdo de esperança. O milagre de Jesus ocorre diante da morte de um jovem adolescente, filho único da viúva. Era o fim de uma geração que as pessoas estavam presenciando. Junto com a morte se manifestava um silêncio. A mudez acompanhava as pessoas que saíam da porta da cidade e se encaminhavam em direção ao sepulcro (porta da morte).

O agir de Jesus transformou este quadro trágico. A morte deu lugar à vida. O silêncio cedeu lugar à palavra. E o júbilo e a alegria se manifestaram naquela voz que ecoou e se expandiu por todas as redondezas. A presença de Jesus em Naim, e o que ele realizou, transformou-se na agradável visita de Deus ao seu povo. O efeito disso torna-se semelhante àquela tão esperada boa chuva que chega depois do longo período de seca. Tudo brota e torna a viver. A esperança voltou no meio do povo de Deus que ressurge do seu estado de aridez e agora pode falar, glorificar, anunciar, cantar e sonhar novamente.

---

<sup>726</sup> ROSSÉ, G. *Vangelo secondo Luca.*, p. 44.

## 10.9

### A mensagem da salvação

Embora o termo σωτηρία (salvação) ou o verbo σώσω (salvar) não compareçam no relato, o seu conteúdo é uma clara manifestação da ação salvífica de Deus. Como o pastor que visita as ovelhas e se detém em cuidados, sobretudo pelas mais necessitadas, Jesus surge como aquele que vem visitar, preocupando-se com a mãe que chora, com o jovem morto, com o povo emudecido. Jesus vem salvar seu povo, vem reestabelecer estas situações de não-vida.

## 10.10

### A interpretação batismal pós-pascal

A perícopes pode também ter sido interpretada pelas primeiras comunidades cristãs à luz da Páscoa, como um símbolo que anunciava a ressurreição gloriosa dos fiéis. Ou seja, o sinal de Naim “era um reflexo antecipado da nova vida, que nos será dada à imagem e por eficácia do Cristo ressuscitado, e que será algo totalmente diferente da retomada temporal de uma vida corruptível”<sup>727</sup>. Também Dupont concorda que a perícopes pode receber este tipo de interpretação e que não seria abusivo ver na narrativa “uma imagem de redenção que é concedida desde agora ao homem pecador, fazendo-o passar das trevas para a luz, da morte para a verdadeira vida”<sup>728</sup>.

Além disso a figura do jovem morto, sem voz, destinado ao sepulcro podia evocar a situação da pessoa antes da aceitação da mensagem cristã. Assim, o texto adquiria também um significado em relação ao batismo, como “um despertar espiritual realizado pelo batismo, como testemunha o antigo hino litúrgico de Ef 5,14 (cf. Cl 2,12; 3,1)”<sup>729</sup>.

<sup>727</sup> TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain.*, p. 75.

<sup>728</sup> DUPONT, J. *A Ressurreição do moço de Naim (Lc 7,11-16)*, p. 149.

<sup>729</sup> TERNANT, P. *Op. cit.*, p. 75.

## 11

### Considerações finais

Ao chegar ao final da nossa pesquisa sobre o texto de Lc 7,11-17 e a análise mais específica sobre o emprego do verbo σπλαγχνίζομαι no Evangelho de Lucas, podemos nos colocar no lugar do Teófilo e perguntar se os objetivos propostos inicialmente foram atingidos. Nossa resposta é afirmativa e preferimos elencar estas conclusões nos seguintes grupos:

#### 11.1

##### Da análise da perícope

A inserção da perícope de Lc 7,11-17, que relata o episódio da compaixão de Jesus pela viúva e a reanimação do jovem de Naim, presente somente no Evangelho de Lucas, é uma destas belas pérolas que o Novo Testamento nos brindou. A análise do texto, de apenas seis versículos, demonstra a habilidade de Lucas como escritor que sabe dar forma final e ambientar os textos com o objetivo de tornar acessível a mensagem a ser transmitida e de tal modo que esta seja bem acolhida pelos seus leitores e ouvintes. Lucas utiliza um estilo próprio, modificando as fontes originárias dos relatos que recebeu e adaptando-os ao ambiente dos seus leitores para tornar o texto mais atraente e significativo. Assim, temos em Lucas uma cristologia bem caracterizada que apresenta um Jesus misericordioso e compassivo diante das pessoas mais necessitadas e excluídas.

O episódio de Naim transmite a imagem de Jesus como o “bom médico” de corpos de almas, capaz de expressar seus sentimentos, de ter compaixão e sensibilidade diante das pessoas enlutadas e em estado de sofrimento. Jesus mostra-se como o portador da salvação para todos, o Senhor da vida que vence a morte. O Jesus de Lucas é o pedagogo da inclusão “é irmão do órfão, ele é o advogado da viúva desamparada, a esperança do desvalido, o crítico severo da liderança; ele é, enfim, o embaixador da misericórdia e da justiça”<sup>730</sup>.

---

<sup>730</sup> MAZZAROLO, I. *Lucas.*, p. 14.



Jesus é reconhecido como o “mega” Profeta que surge, literalmente que se levanta, no meio do povo. De fato, é com a sua palavra profética e eficaz que Jesus devolve a palavra ao jovem emudecido pela morte; mas, sobretudo, devolve a palavra profética também ao povo de Deus (inicialmente representado por duas multidões emudecidas) e que, com sua voz, faz ressoar por toda a redondeza o que aconteceu (logos) em Naim.

Mesmo que as multidões lhe atribuem o título de προφήτης μέγας: “grande profeta”, Jesus é mais do que isso. Ele se apresenta como o Messias de Israel, o Filho de Deus e Lucas lhe atribui o título de *Kyrios*, que a LXX utiliza para traduzir o tetragrama do Nome Divino. Com seu gesto Jesus demonstra que é “o Senhor da vida e da morte que sabe, no entanto, compadecer-se das necessidades humanas. Tudo isso pode ser resumido na afirmação: *Deus visitou o seu povo* (7,16; cf. Lc 1,68)”<sup>731</sup>. De fato, o povo reconheceu o prodígio realizado por Jesus como uma visita de Deus ao seu povo. Assim como no Antigo Testamento Deus visitou o seu povo para trazer benefícios – e a visita por excelência sempre a ser recordada é a do Êxodo por ocasião da escravidão do Egito – novamente Deus vem em socorro do seu povo; Deus vem trazer sinais de vida e de esperança.

O prodígio realizado em Naim (Lc 7,11-17) aconteceu por uma iniciativa unilateral da parte de Jesus sem que ninguém o solicitasse, nem tampouco ele exigiu o dado da fé da mãe viúva ou dos amigos que a acompanhavam (como ocorre na maioria dos demais milagres)<sup>732</sup>. A reanimação do jovem aconteceu unicamente por uma atitude de compaixão de Jesus pela mãe que era viúva e que, além de perder o único filho, perdia também a razão de viver.

Esta atitude compassiva era uma das características esperadas do Messias que deveria vir ao mundo. Segundo Gnilkka “compaixão é mais do que um afeto puramente humano. Assim a compaixão no Antigo Testamento é propriedade de Deus”<sup>733</sup>. E no Novo Testamento é uma atitude sentimental muito forte, “uma manifestação consciente da missão messiânica de Jesus: ele veio para revelar ao homem, ao salvar de sua miséria, essa ternura divina do que o Antigo Testamento falava em termos impressionantes (por exemplo: Os 2,25; Jr 31,20; Sl 103,13; Is 54,7)”<sup>734</sup>.

<sup>731</sup> OPORTO, S. G.; GARCIA, M. S. *Comentário ao Novo Testamento.*, p. 205.

<sup>732</sup> FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas.*, v. 2, p. 644.

<sup>733</sup> GNILKA, J. *El evangelio según San Marcos.*, v. 1, p. 302.

<sup>734</sup> TERNANT, P. *La résurrection du fils de la veuve de Nain.*, p. 74.

## 11.2

### Do uso do verbo σπλαγχνίζομαι e do estilo literário lucano

O texto de Lc 7,11-17 tem ainda o mérito de trazer pela primeira vez o emprego do verbo σπλαγχνίζομαι no Evangelho de Lucas, e os critérios como o mesmo é empregado na perícopes tornam-se um paradigma para a utilização do mesmo nos demais casos em que comparece no terceiro Evangelho.

Constata-se que Lucas conhece o verbo σπλαγχνίζομαι e o usa com critérios bem objetivos e estilísticos, formando uma cena-tipo no Evangelho. Não se pode afirmar que Lucas não o conhecia somente pelo simples fato de tê-lo empregado apenas três vezes. É possível afirmar que ele o reservou para utilizá-lo em três episódios centrais em seu Evangelho e o faz a partir de elementos semelhantes. O critério quantitativo não pode ser o único para semelhante aferição, mas deve-se analisar também o uso qualitativo. De fato, Lucas não usa o verbo σπλαγχνίζομαι quando reelabora textos provenientes da fonte marcana (Mc 1,41, cf. Lc 5,12; Mc 6,34, cf. Lc 9,12; Mc 9,22, cf. Lc 9,40) ou nos textos provenientes da fonte que ele tem em comum com Mateus (Mt 9,36, cf. Lc 10,1-2; Mt 20,34, cf. Lc 18,32) onde o mesmo está presente. Porém, se Lucas não o emprega nas perícopes em que o mesmo se encontrava nos materiais provenientes de Marcos, é porque ele entende que aquelas passagens não se enquadram dentro do perfil estilístico que ele tem em mente.

Assim o verbo é empregado nas três passagens lucanas, formando uma cena-tipo em que aparecem alguns elementos comuns, tais como:

- a) Há uma situação de morte constatada ou em que a vida está em perigo de morte: diante do jovem morto de Naim (Lc 7,12); diante do homem espancado e deixado semimorto à beira do caminho (10,30); e diante do filho “pródigo” que retorna do chiqueiro dos porcos morrendo de fome (15,17.24.32);
- b) O verbo σπλαγχνίζομαι sempre é precedido do verbo ὁράω (ver)<sup>735</sup>: Jesus “viu” a mãe viúva (7,13) e foi movido de compaixão; o samaritano “viu” o homem machucado e caído à beira do caminho (10,33) e foi movido de compaixão; o pai “viu” o filho retornando (15,20) e foi movido de compaixão... Interessante notar que o sacerdote e o levita também “viram” o homem caído à

<sup>735</sup> É este verbo também que a LXX utiliza para o “ver” de YHWH em Ex 3,7, quando viu a situação clamorosa do seu povo debaixo da escravidão do Egito.

beira do caminho (10,31-32), mas nada sentiram e, por isso também, nada fizeram em seu benefício;

- c) Não basta ser movido de compaixão. Este sentimento é muito belo e nobre, porém não é suficiente para solucionar o problema. A compaixão exige gestos concretos, aproximar-se de quem está necessitado e agir de modo que sua situação seja transformada. Assim, Jesus aproximou-se e tocou a padiola onde estava o jovem morto e com sua palavra devolveu a vida ao mesmo e o entregou vivo à sua mãe (7,14-15); o samaritano, depois de ser movido de compaixão, aproximou-se do homem caído, curou as suas feridas, colocou-o sobre o seu animal e depois o conduziu até uma hospedaria e ainda se responsabilizou pelo pagamento das despesas que viriam depois (10,34-35); o pai correu ao encontro do filho, o abraçou e o cobriu de beijos, não aceitou o discurso que substituíra sua paternidade por um patrão, revestiu o filho com dignidade e mandou os servos prepararem a festa para celebrar a recuperação do filho que havia perdido (15,21-24);
- d) Outro elemento, embora aparentemente não seja tão fácil de ser verificado, é o conflito com a Lei. Quando Jesus tocou a padiola que continha um morto, acabou por tornar-se impuro também diante da Lei (Lv 21,1-4; 22,4; Nm 6,9; 19,11-16; 31,19), porém Jesus agiu em função da vida, não se preocupando com as impurezas da Lei. Quando o samaritano se aproximou do homem caído à beira do caminho, não se importou com os preceitos da Lei que seguramente foram os motivos pelos quais o sacerdote e o levita não foram capazes de socorrer o homem ferido (Lv 21,1-2; 22,4). A Lei da pureza exigia a santidade dos ministros do culto; ter o contato com o sangue teria causado um impedimento para a continuação do seu ministério no Templo. Por sua vez, na parábola do “filho pródigo” é evidente que a mesma foi contada para os escribas e fariseus que murmuravam porque Jesus acolhia pecadores e publicanos (15,2); também é evidente que eles estão representados no filho mais velho, aquele que jamais transgrediu um só dos mandamentos (15,29);
- e) As pessoas beneficiadas pela compaixão estão entre as categorias mais excluídas e mais merecedoras de atenção: órfão, viúva e estrangeiro;
- f) A função do verbo *σπλαγχνίζομαι*, nos três casos empregados por Lucas é servir de ponto de mudança (*turning point*) dentro dos três relatos, iniciando o processo de solução e desenlace dos episódios narrados. É este verbo que é co-

- locado em posição central e estratégica, como Menken demonstrou estatisticamente<sup>736</sup>, de modo a tornar-se o ponto de mutação de uma situação de morte para uma situação melhor em favor da vida: inicia-se a reanimação do jovem morto; o samaritano começa a socorrer o homem abandonado e semimorto; o pai toma a iniciativa de acolher o filho perdido e reintegrá-lo ao seio familiar;
- g) Através dos recursos da Análise Narrativa foi possível identificar como a atitude de “ser movido de compaixão” (e as práticas que se seguiram) resultou numa mudança de situação para melhor: o jovem de Naim deixa a padiola da morte e senta-se; deixa sua mudez, para poder e começar a falar; a mãe para de chorar e recebe de Jesus o filho vivo (7,15); as multidões que estavam emudecidas formam o novo povo para glorificar a Deus e identificar Jesus como um Profeta e reconhecer a visita benéfica de Deus ao seu povo (7,16). O homem que foi espancado, e abandonado caído à beira do caminho, deixou sua situação de semimorto, teve suas feridas lavadas e cuidadas e depois foi acolhido na hospedaria em local seguro (10,34-35). O pai fez festa para celebrar a recuperação do filho perdido; e, ao mesmo tempo, o filho não encontrou um patrão para que lhe desse trabalho e comida, mas um pai que o abraçou, que o revestiu de roupas e de dignidade e fez festa com o seu retorno; e, o mais importante, restituiu-lhe a condição de filho (15,21-24). Nas três passagens, percebem-se mudanças da situação vital e também mudanças de conhecimento.

### 11.3

#### Do ponto de vista literário

Do ponto de vista dos estudos bíblicos a partir das ciências literárias esta pesquisa confirma que o relato foi estrategicamente inserido dentro do Evangelho e cumpre a função de servir para completar a resposta para os mensageiros enviados por João Batista (Lc 7,18-23) sobre a identidade de Jesus.

O estudo e a compreensão da função do verbo *σπλαγχνίζομαι* na narrativa configuram-se como um contributo para as formas de análise mais atuais na pesquisa bíblica, que abordam o texto como literatura e buscam compreendê-lo a partir das técnicas

<sup>736</sup> MENKEN, M. J. J. *The position of SPLAGCNIZESQAI and SPLAGCNA in The gospel of Luke.*, p. 107-114.

cas literárias do tempo em que foi escrito. Esse caminho de análise fez uso da sincronia sem prescindir do método diacrônico para uma melhor e mais profunda investigação em torno do texto e estudos intertextuais. Percebe-se a necessidade de trabalhar os diversos métodos para uma compreensão melhor dos textos bíblicos.

A pesquisa também teve sua relevância a nível literário. O estudo do verbo *σπλαγχνίζομαι*, e toda a sua abrangência e significados, faz com que seja possível interpretar melhor o conteúdo de toda a perícopes. O texto, quando analisado superficialmente, pode demonstrar somente o lado miraculoso da ação de Jesus<sup>737</sup>. Nossa contri-buição foi no sentido de demonstrar que realçando a ação compassiva de Jesus em rela-ção à mãe viúva descobre-se que a ação de Jesus é ainda mais plena de sentido. Isso nos ajuda a entender porque as multidões glorificaram a Deus, entendendo como uma visita divina, e por isso espalharam o ocorrido por toda a redondeza. E nos revela um rosto de Jesus misericordioso, compassivo, portador dos mais nobres sentimentos.

#### 11.4 Do alcance pastoral

O estudo realizado nos remete também para conclusões que incidem no campo pastoral. Refletir sobre o tema da “viúva” neste episódio e também ver como é mencio-nado em toda a Bíblia nos leva a perceber a atenção que o evangelista Lucas deu a ele é muito importante, não somente para entender o texto bíblico narrado, mas também para uma necessária hermenêutica pastoral<sup>738</sup>.

O tema é pertinente e atual. Quantas mães perdem seus filhos jovens em nosso mundo, sobretudo em circunstâncias cruciais: vítimas da violência<sup>739</sup>, das drogas, dos acidentes, das tragédias, de câncer e outras doenças modernas, etc.? Qual o olhar de compaixão que podemos oferecer a estas mães hoje? Se nós hoje não podemos “ressus-citar” seus filhos, como fez Jesus, então quais as palavras e gestos de esperança que podemos oferecer como Igreja seguidora de Jesus Cristo?

<sup>737</sup> Para perceber isso basta observar alguns dos títulos que a perícopes recebeu ao longo da história, onde o acento recai unicamente sobre o dado miraculoso do que ocorreu em Naim (cf. VOGELS, M. *A semio-tic study of Luke 7:11-17.*, p. 278-279).

<sup>738</sup> O Documento de Aparecida em seu n. 437 afirma: “Ter presente que a Palavra de Deus, tanto no Anti-go quanto no Novo Testamento, nos pede atenção especial para com as viúvas. Procurar a maneira de receberem elas uma pastoral que as ajude a enfrentar tal situação, muitas vezes de desamparo e solidão”.

<sup>739</sup> “Por ocasião do massacre do Realengo, o fotógrafo Sérgio Moraes, da Reuters, esteve lá para registrar a tragédia. O mais chocante, para ele, veio no dia seguinte. No enterro das vítimas, viu o sofrimento da mãe da estudante Luíza, de 15 anos – o mesmo nome e idade de sua filha. A mãe, aos gritos, queria abrir o caixão” (VALENTE, K.; CABRAL, R. *A arte de enxergar a realidade.*).

Por isso, lançar luzes sobre a compaixão em favor das “viúvas” é uma tarefa atual. O Evangelho nos desafia também voltarmos o olhar para as mães que perdem seus filhos prematuramente. É na hora da morte dos filhos que elas mesmas geraram que elas sofrem mais e é quando mais precisam receber o conforto divino de um Deus que se compadece de suas dores e sofrimentos.

A reflexão sobre a compaixão na pessoa de Jesus nos faz acreditar que uma apresentação de Jesus, realçando este traço, torne sua mensagem mais atraente e eficaz para uma sociedade de pessoas fragmentadas, marcadas pelo consumismo e individualismo, e facilite a criação de relações misericordiosas e fraternas, sobretudo em favor das categorias mais excluídas.

A ação de compaixão de Jesus foi seguida da palavra eficaz que, por sua vez, resultou numa prática efetiva a favor da vida, que levou as multidões a glorificarem a Deus e reconhecerem Jesus como um grande Profeta e sua ação como visita de Deus ao seu povo!

Ao refletir sobre a compaixão, G. Ravasi afirma: “O retorno à compaixão é um antídoto à indiferença, é uma vacina à doença do isolamento egoísta, e à redescoberta daquela virtude sem a qual não somos nem Deus nem pessoa humana, isto é, o amor”<sup>740</sup>.

Concluimos com algumas reflexões do Papa Francisco por ocasião do *Angelus*, no dia 9 de junho de 2013, ao comentar o Evangelho daquele domingo (Lc 7,11-17):

A misericórdia de Jesus não é só um sentimento, aliás, é uma força que dá vida, que ressuscita o homem! [...] Este ‘compadecer-se’ é o amor de Deus pelo homem, é a misericórdia, ou seja, a atitude de Deus em contato com a miséria humana, com a nossa indignância, com o nosso sofrimento e angústia: de fato, a mãe tem uma reação muito pessoal face ao sofrimento dos filhos. Assim nos ama Deus, diz a Escritura. [...] E qual é o fruto deste amor, desta misericórdia? É a vida! Jesus disse à viúva de Naim: ‘Não chores!’, e depois chamou o jovem morto e despertou-o como que de um sono (cf. 7,13-15). Pensemos isto, é belo: a misericórdia de Deus dá vida ao homem, ressuscita-o da morte. O Senhor olha sempre para nós com misericórdia; não o esqueçamos, olha sempre para nós com misericórdia, espera-nos com misericórdia. Não tenhamos medo de nos aproximarmos d’Ele! Tem um coração misericordioso! Se lhe mostrarmos as nossas feridas interiores, os nossos pecados, Ele perdoar-nos-á sempre. É misericórdia pura! Vamos ao encontro de Jesus!<sup>741</sup>

<sup>740</sup> RAVASI, G. *A piedade invertida*.

<sup>741</sup> FRANCISCO. *Angelus*.

## 12

### Referências bibliográficas

#### 12.1

##### Instrumentos de Trabalho

ALAND, K.; BLACK, M.; MARTINI, C.; METZGER, B. M.; WIRGREN, A. **The Greek New Testament**. 3. ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1983.

\_\_\_\_\_.; ALAND, B. **The text of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmann, 1995.

ALTER, R. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

BAILLY, A., **Dictionnaire grec français**. Paris: Hachette, 1885.

BARRERA, J. T. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1996.

BARTHES, R. GREIMAS, A. J.; BREMOND, C.; ECO, U.; GRITTI, J.; MORIN, V.; METZ, C.; TODOROV, T.; GENETTE, G. **Análise estrutural da narrativa**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

BAUER, W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament**. Chicago: The University of Chicago, 1979.

BERGER, K. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998. (Bíblica, 23).

BIBLEWORKS, LLC. **Bible Works for Windows**. Versão 9.0.005f.1. Norfolk: BibleWorks, LLC, 2011. 1 CD-ROM.

BÍBLIA. Italiano. **CEI**. Roma: Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, 1972.

BÍBLIA. Português. **Almeida revista e atualizada**. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2010.

BÍBLIA. Português. **Tradução Ecumênica (TEB)**. São Paulo: Loyola, 1994.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. **Grammatica del greco del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1997.

BORN, A. (Org.). **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BUZZETTI, C. **Dizionario base del Nuovo Testamento (com statistica-base) Greco-Italiano**. Roma: Società Biblica Britannica & Forestiera, 1994.

CHATMAN, S. **Story and discourse: narrative structure in fiction and film**. Ithaca: Cornell University, 1978.

CORSANI, B.; BIGUZZI, C. **Nuovo Testamento Greco-Italiano**. Roma: Società Biblica Britannica & Forestiera, 1996. Elaborado a partir do texto grego da 27. ed. do Novum Testamentum Graece "Nestle-Aland".

DANKER, F. W. (Ed.). Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature. Chicago: The University of Chicago, 2000. . In: BIBLEWORKS, LLC. **Bible Works for Windows**. Versão 9.0.005f.1. Norfolk: BibleWorks, LLC, 2011. 1 CD-ROM.

DUPONT-ROC, R.; MERCIER, P. **Los manuscritos de la Biblia y la crítica textual**. Estella: Verbo Divino, 2000. (Cuadernos Bíblicos, 102).

EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1994. (Bíblica Loyola, 12).

EPP, E. J. A continuing interlude in New Testament textual criticism? In: EPP, E. J.; FEE, G. D. **Studies in the theory and method of New Testament textual criticism**. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. p. 109-123.

ESSER, H. H.  $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\nu\alpha$ . In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1300-1301.

FERREIRA, J. C. L. A Bíblia como literatura: lendo as narrativas bíblicas [1]. **Correlatio**, São Paulo, n. 13, o. 4-22, jun. 2008.

\_\_\_\_\_. Estudos literários aplicados à Bíblia: dificuldades e contribuições para a construção de uma relação. **Theós**, Campinas, v. 2, p. 3-16, 2006

FRIBERG, T.; FRIBERG, B. Analytical Greek New Testament. 2<sup>nd</sup> ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1994. In: BIBLEWORKS, LLC. **Bible Works for Windows**. Versão 9.0.005f.1. Norfolk: BibleWorks, LLC, 2011. 1 CD-ROM.

GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. **A Bíblia como literatura**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003. (Bíblica Loyola, 10).

GANCHO, C. V. **Como analisar narrativas**. São Paulo: Ática, 2003.

GREIMAS, A. J. **La semantica strutturale: ricerca di método**. Roma: Meltemi, 2000.



GRIESBACH, J. J. **Novum Testamentum graece**. 2. ed. Halle: Halae Saxonum, 1796. v. 1.

HENRIQUES, C. C. **Estilística do discurso**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

HOFFMAN, M. E. **Negatio contrarii**: a study of latin litotes. Assen: Van Gorcum, 1987.

JOBLING, D. **The sense of biblical narrative**: structural analyses in Hebrew Bible. Sheffield: Sheffield Academic, 1986. 2. v. (Journal for the study of the Old Testament supplement series, 39).

KÖSTER, H. σπλαγγνον. In: KITTEL, G. (Ed.). **Grande lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1963-1988. p. 903-934.

LACHMANN, K. **Novum Testamentum graece**. Berolini: G. Reimer, 1831.

LICHT, J. **La narrazione nella Bibbia**. Roma: Paideia, 1992. (Studi Biblici, 101).

LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica**: teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014. (Col. Exegese).

LOUW, J. P.; NIDA, E. A. Louw-Nida Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains. 2<sup>nd</sup> ed. New York: United Bible Societies, 1998. In: BIBLEWORKS, LLC. **Bible Works for Windows**. Versão 9.0.005f.1. Norfolk: BibleWorks, LLC, 2011. 1 CD-ROM.

MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Para ler as narrativas bíblicas**: iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.

MARGUERAT, D.; WÉNIN, A.; ESCAFFRE, B. **En torno a los relatos bíblicos**. Navarra: Verbo Divino, 2005. (Cuadernos Bíblicos, 127)

MASSAUD, M. **Dicionário de termos literários**. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

MCGUIGAN, B. **Rethorical devices**: a handbook and activities for student writers. Clayton: Prestwick House, 2007.

MERK, A. **Novum Testamentum graece**. 9<sup>th</sup> ed. Roma: Ex Typographia Multigrafica, 1964.

METZGER, B. M. **A textual commentary on the Greek New Testament**. Stuttgart: United Bible Societies, 1971.

NESTLE, E.; NESTLE, E.; ALAND, B.; ALAND, K.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M. **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NEWMAN JR., B. M. A concise Greek-English dictionary of the New Testament. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. In: BIBLEWORKS, LLC. **Bible Works for Windows**. Versão 9.0.005f.1. Norfolk: BibleWorks, LLC, 2011. 1 CD-ROM.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2002. (Documentos da Igreja, 134).

PROENÇA, E. (Org.). **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

RUSCONI, C. **Dicionário do Grego do Novo Testamento** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

SCHNELLE, U. **Introdução à exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2004. (Bíblica Loyola, 43).

SCHOLZ, J. M. A. **Novum Testamentum graece**. Leipzig: Sumptibus Librariae Dieterichianae, 1830.

SILVA, C. M. D. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

SKA, J. L. **“Our fathers have told us”**: introduction to the analysis of Hebrew narratives. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2000.

\_\_\_\_\_. Sincronia: a análise narrativa. In: SIMIAN-YOFRE, H. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 123-147.

SKA, J. L.; SONNET, J. P.; WÉNIN, A. **Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento**. Estella: Verbo Divino, 2001. (Cuadernos Bíblicos, 107).

SPICQ, C. **Lexique théologique du Nouveau Testament**. Paris, Cerf, 1991.

STERNBERG, M. **The poetics of Biblical narrative**: ideological literature and the drama of reading. Bloomington: Indiana University, 1987.

SWETNAM, J. **Gramática do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2002.

THAYER, J. Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Peabody: Hendrickson, 1996. In: BIBLEWORKS, LLC. **Bible Works for Windows**. Versão 9.0.005f.1. Norfolk: BibleWorks, LLC, 2011. 1 CD-ROM.

TISCHENDORF, C. **Novum Testamentum graece**. 8<sup>th</sup> ed. Leipzig: Giesecke & Devrient, 1869. v. 1.

YOUNGBLOOD, R. F. (Ed.). **Dicionário ilustrado da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

VIDAL, S. **El documento Q**. Los primeiros dichos de Jesús. Santander: Sal Terrae, 2011.

VOGELS, H. J. **Novum Testamentum graece et latine**. 4. ed. Friburgi Brisgoviae: Herder, 1949.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

WESTCOTT, B. F.; HORT, F. J. A. **The Greek New Testament with dictionary**. Peabody: Hendrickson, 2007. Versão do original de 1881.

ZERWICK, M. (Org.). **Biblical Greek**. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1994.

ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. **A grammatical analysis of the Greek New Testament**. 5<sup>th</sup> ed. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1996.

ZIMMERMANN, H. **Metodologia del Nuovo Testamento**. Marietti: Torino, 1971.

\_\_\_\_\_. Formas y géneros literarios en el NT. In: SCHREINER, J. **Introducción a los métodos de exégesis bíblica**. Barcelona: Herder, 1974, p. 299-334.

## 12.2

### Livros e comentários

AGUIRRE, R. (Org.). **Os milagres de Jesus**. Perspectivas metodológicas plurais. São Paulo: Loyola, 2009. (Bíblica Loyola, 54)

ALETTI, J. N. **Il Gesù di Luca**. Bologna: EDB, 2012.

\_\_\_\_\_. **L'arte di raccontare Gesù Cristo**. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca. Brescia: Quiriniana, 1991.

ALGISI, L. O Evangelho de Lucas. In: ALGISI, L.; DANESI, G.; MORALDI, L.; ROSSANO, P.; SALDARINI, G. **Os Evangelhos**. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 237-293. (Introdução à Bíblia com Antologia Exegética, 4).

BARBAGLIO, G. **Emozioni e sentimenti di Gesù**. Bologna: EDB, 2009.

BARRO, J. H. **De cidade... .. em cidade**. Elementos para uma teologia bíblica de missão urbana em Lucas – Atos. Londrina: Descoberta, 2002.

BENTO XVI, **Jesus de Nazaré**. A infância de Jesus. São Paulo: Planeta, 2012. v. 3.

BIGUZZI, G. **Io distruggerò questo tempio**. Roma: Pontificia Università Urbana, 1987.

BOCK, P. L. **Luke 1:1–9:50**. Grand Rapids: Baker Academic, 1994. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

BOISMARD, M. É, LAMOUILLE, A., **L'Évangile de Jean**: synopse des quatre Évangiles. Paris: Cerf, 1977. v. 3.

BONNEAU, G. **Profetismo e instituição no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

BORGHI, E. **La gioia del perdono**. Lettura esegetico-ermeneutica del Vangelo secondo Luca. Padova: Messaggero Padova, 2012.

BORNKAMM, G. **Estudios sobre el Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1983.

BOSETTI, E. **Luca**: il cammino dell'evangelizzazione. Bologna: EDB, 1995.

BOSSUYT, P.; RADERMAKERS, J. **Jésus, parole de la grâce selon saint Luc**. Bruxelles: Institut d'Etudes Théologiques, 1981.

BOVON, F. **El Evangelio según San Lucas**. Salamanca: Sígueme, 2005-2010. 4 v. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 85, 86, 87, 132).

\_\_\_\_\_. Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos. In: AUNEAU, J.; BOVON, F.; GOURGUES, M.; CHARPENTIER, E.; RADEMAKERS, J. **Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 201-298.

BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção Bíblia e história. Série Maior).

BULTMANN, R. **The History of the Synoptic Tradition**. New York: Harper & Row, 1963.

CASALEGNO, A. **Lucas**: a caminho com Jesus missionário. São Paulo: Loyola, 2003.

CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI "DON BOSCO". **I quattro vangeli commentati**: strumenti di lavoro per i gruppi biblici e per la preparazione della liturgia. Torino: Elledici, 2002.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Missal Romano**. São Paulo: Paulus, 2010.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANA E DO CARIBE. **Documento de Aparecida**. São Paulo: Paulus. 2007.

CONZELMANN, H. **El centro del tiempo**: estudio de la teología de Lucas. Madrid: Fax, 1974.

CRADDOCK, F. B. **Luca**. Torino: Claudiana, 2002.

DIBELIUS, M. **From tradition to Gospel**. Cambridge: James Clarke & Co., 1971.

DODD, C. H. **Las parábolas del reino**. Madrid: Cristiandad, 1974.

DUQUESNE, J. **Jesús**. Santiago: Andres Bello, 1997.

ERNST, J. **Il Vangelo secondo Luca**. Brescia: Morcelliana, 1997. 2 v.

ESTEVEZ, E. **Qué se sabe de... Las mujeres en los orígenes del cristianismo**. Estella: Verbo Divino, 2012.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000. (Patrística, 15).

FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos (II)**. São Paulo: Loyola, 1992. (Bíblica Loyola, 2).

FAUSTI, S. **Una comunità legge il Vangelo di Luca**. 4. ed. Bologna: EDB, 2011.

FAUSTI, S.; CANELLA, V. **Alla scuola di Luca**. Un vangelo da rileggere, ascoltare, pregare e condividere. Roma: Ancora, 2009.

FITZMYER, J. A. **El Evangelio según Lucas**. Madrid: Cristiandad, 1981-1986. 4 v.

\_\_\_\_\_. **Luca teólogo: aspetti del suo insegnamento**. Brescia: Queriniana, 1991.

\_\_\_\_\_. **To advance the gospel**, New Testament studies. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

GEORGE, A. **Leitura do Evangelho segundo Lucas**. São Paulo: Paulinas, 1982. (Cadernos Bíblicos, 3).

GNILKA, J. **El evangelio según San Marcos: Mc 1,1–8,26**. Salamanca: Sígueme, 2005. v. 1. (Biblioteca de Estudios Biblicos, 55).

GOURGES, M. **As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias**. São Paulo: Loyola, 2005. (Bíblia Loyola, 47).

GOURGES, M.; CHARPENTIER, E. Introdução aos evangelhos. In: AUNEAU, J.; BOVON, F.; GOURGES, M.; CHARPENTIER, E.; RADERMARKERS, J. **Evangelhos sinóticos e Atos dos apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 9-56.

GRASSO, S. **Luca**. Roma: Borla, 1999.

GREEN, J. B. **The gospel of Luke**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. (The New International Commentary on the New Testament).

HARBARTH A. **“Gott hat sein volk Heimgesucht”**: Eine form und redaktionsgeschichtliche untersuchung zu Lk 7,11-17”: “Die erweckung des jünglings von Nain”. 1977. 302 p. Tese (Doutorado) – Universidade de Fribourg, Fribourg, 1977.

HARNACK, A. von, **Sprüche und Reden Jesu**. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1907.

HARNISCH, W. **Las parábolas de Jesús**: una introducción hermenéutica. Salamanca: Sígueme, 1989.

HARRIS, M. J. (Ed.). **Resurrection and immortality in the Pauline Corpus**. In: LONGENECKER, R. N. *Life in the face of death: the resurrection message of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 147-170.

HOBART, W. K. **The medical language of St. Luke**. Dublin: Hodges, Figgins & Co., 1882.

JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **Las parábolas de Jesús**. 3. ed. Estella: Verbo Divino, 1974. (Estudios Biblicos)

\_\_\_\_\_. **Teología del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1974. v. 1. (Biblioteca de Estudios Biblicos, 2).

\_\_\_\_\_. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1997.

JUST JR, A. A. **La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia**. Madrid: Ciudad Nueva, 199. (Nuevo Testamento 3).

KARRIS, R. J. O Evangelho Segundo Lucas. In: BROWN, R.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. São Paulo: Academia Cristã / Paulus, 2011.

KODELL, J. **Lucas**. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. J. **Comentário bíblico**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001. v 3, p. 73-108.

KONINGS, J. **Evangelho segundo João**: amor e fidelidade. Petrópolis, Vozes; São Leopoldo, Sinodal, 2000. (Comentário Bíblico NT).

LÄPPLE, A. **A mensagem dos Evangelhos hoje**: para a leitura e o anúncio das Escrituras. São Paulo: Paulinas, 1971.

L'EPLATTENIER, C. **Leitura do Evangelho de Lucas**. São Paulo: Paulinas, 1993.

LÀCONI, M. Luca: Come sono scritti i Vangeli sinotici. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Vangeli sinotici e Atti degli Apostoli**. Torino: Elledici, 1999. p. 167-176. (LOGOS. Corso di Studi Biblici 5).

\_\_\_\_\_. Luca: Il Signore glorificato e la storia della salvezza. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Vangeli sinotici e Atti degli Apostoli**. Torino: Elledici, 1999. p. 565-572. (LOGOS. Corso di Studi Biblici 5).

LOCKMAN, P. T. O. **O interlucano**: a narrativa da viagem a Jerusalém em Lc 9,51-19,48. 2009. 263 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

LÓPEZ, M. A. **O Evangelho de Lucas**. O relato. O ambiente. Os ensinamentos. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

MARCONCINI, B. **Os evangelhos sinóticos**. São Paulo: Paulinas, 2001.

MARGUERAT, D. O evangelho segundo Lucas. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Novo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2009. p. 107-135.

\_\_\_\_\_. **Parábola**. Estela: Verbo Divino, 1992. (Cuadernos Biblicos, 75).

MARSHALL, I. H. **The gospel of Luke**. Carlisle: The Paternoster, 1978 (The New International Greek Testament Commentary).

MAZZAROLO, I. **Lucas em João**: uma nova leitura dos evangelhos. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2004.

\_\_\_\_\_. **Lucas**: a antropologia da salvação. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Bíblia em suas mãos**. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2012.

MEYNET, R. **Il Vangelo secondo Luca**: analisi retorica. A cura di L. Sembrano. Roma: EDB, 1994. (Retorica Biblica 1).

MONASTÉRIO, R. A.; CARMONA, A. R. **Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Ave-Maria, 2000. (Introdução ao Estudo da Bíblia, 6).

MORRIS, L. **Lucas**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011. (Comentário Bíblico – Novo Testamento).

MOULE, C.F.D. The Problem of the Pastoral Epistles. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Essays in New Testament interpretation**. Cambridge: CUP, 1982. p. 113-132.

MUGHANDA, A. K. **Resurrection du jeune homme de Naïn et / ou consolation d'une veuve mere affligée**. Etude d'exégèses moderne (historico-critique) et patristique orientale (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup>s) de Lc 7,11-17. Roma: Pontificium Institutum Orientale, 2007.

NICKELSBURG, G. W. E. **Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná**: uma introdução histórica e literária. São Paulo: Paulus, 2011. (Academia Bíblica).

NILL, G. **Evangelo secondo Luca**. Citta del Vaticano: Libreria Vaticana, 1983.

NOLLAND, J. **Luke 1–9:20**. Nashville: Thomas Nelson, 2000. (World Biblical Commentary, 35A).

O'CONNOR, H. **Paulo de Tarso: história de um apóstolo**. São Paulo: Loyola, 2007.

ODORÍSSIO, M. **Evangelho de Lucas**. São Paulo: Ave Maria, 1998.

OPORTO, S. G.; GARCIA, M. S. **Comentário ao Novo Testamento**. São Paulo: Ave Maria, 2006.

PAGOLA, J. A. **Lucas**. O caminho aberto por Jesus. Petrópolis: Vozes, 2012.

PERONDI, I. **De Cafarnaum a Naim: Lc 7,11-17**. Caminhando nos passos de Jesus. São Leopoldo: Oikos, 2013.

PERONDI, I.; FERREIRA, E.; MARÇAL, M. E. S. R. **Santo livro: perguntas sobre a Bíblia**. Londrina: Midiograf, 2012.

PLUMMER, A. **A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke**. 5<sup>th</sup> ed. Edinburgh: T & T Clark, 1981. (The International Critical Commentary). Primeira edição publicada em 1896.

PREEJO, P. **The compassionate intervention of Jesus for the widow of Nain: an exegetic theological study on Luke 7:11-17**. Tese defendida em 2013 na Pontifícia Universidade Urbaniana (não publicada).

QUINN, J. The last volume of Luke: The relation of Luke-Acts to the Pastoral Epistles. In: TALBERT, C. H. **Perspectives on Luke-Acts**. Danville: Association of Baptist Professors of Religion, 1978. p. 62-75.

RADERMAKERS, J. Evangelho de Mateus. In: AUNEAU, J.; BOVON, F.; GOURGUES, M.; CHARPENTIER, E.; RADERMAKERS, J. **Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 133-199.

RIGAUX, B. **Témoignage de l'évangile de Lucas**. Paris: Bruges, 1970.

RIUS-CAMPS, J. **O Evangelho de Lucas: o êxodo do homem livre**. São Paulo: Paulus, 1997.

ROSSÉ, G. **Vangelo secondo Luca**. Roma: Città Nuova, 2003.

SABOURIN, L. **Il Vangelo di Luca**. Introduzione e commento. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1989.

SCHMID, J. **El Evangelio según San Lucas**, Barcelona: Herder, 1968. (Biblioteca Herder, 94).



SCHNACKENBURG, R. **Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos**. São Leopoldo: Unisinos, 2001. (Coleção Theologia Publica, 2).

\_\_\_\_\_. **O Evangelho segundo Marcos**. Petrópolis: Vozes, 1974.

SCHNELLE, U. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SCHÜRMANN, H. **Il Vangelo di Luca**. (Lc 1,1-9,50; 9,51-11,54). Brescia: Paideia, 1983-1998. (Commentario Teologico del Nuovo Testamento). 2 v.

SCHWEIZER, E. **Il Vangelo secondo Luca**. Brescia: Paideia, 2000.

SEGALLA, G. **Evangelho e vangeli**. Bologna: EDB, 1993.

SPINETOLI, O. **Luca: il vangelo dei poveri**. Assisi Cittadella, 1982. (Commenti e Studi Biblici).

STORNIOLO, I. **Como ler o Evangelho de Lucas**. São Paulo: Paulus, 1992.

STÖGER, A. **O Evangelho segundo Lucas**. Petrópolis: Vozes, 1984. 3 v.

STUHLMUELLER, C. **Evangelho de Lucas**. São Paulo: Paulinas, 1975.

TANNEHILL, R. C. **Luke**. Nashville: Abington, 1996. (Abington New Testament Commentaries).

VALDIVIESO, P. O. **Introducción a los Evangelios**. 2. ed. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1995.

VAUX, R. **Instituições de Israel**. São Paulo: Paulus, 2003.

WILSON, S. G. **Luke and the Pastorals**. London: The Society for Promoting Christian Knowledge, 1979.

### 12.3

#### Artigos em periódicos impressos e em formato eletrônico

BIGUZZI, G. **Piccolo ritratto di Luca, autore degli Atti**. Disponível em: <<http://www.gliscritti.it/approf/2007/papers/biguzzi261007.htm>>. Acesso em 29 jun. 2013.

BRODIE, T. L. Towards unraveling Luke's use of the Old Testament: Luke 7:11-17 as an *Imitatio* of 1 Kings 17:17-24. **New Testament Studies**, Cambridge, v. 32, n. 2, p. 247-267, 1986.

CATENASSI, F.; PERONDI, I.; ARTUSO, V. El malhechor arrepentido como ápice de la pasión: Lc 23,39-43 a la luz de la teología lucana. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, v. 65, n. 178, p. 565-567, jul./dec. 2014.

DUPONT, J. A Ressurreição do moço de Naim (Lc 7,11-16). **Revista de Cultura Bíblica**, São Paulo, v. 22, fasc. 85-86, p. 145-149, 1998.

EVANS, C. Luke's use of the Elijah/Elisha narratives and the ethic of election. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 106, p. 75-83, 1987

FRANCISCO. **Angelus**. 9. Jun. 2013. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/angelus/2013/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20130609\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130609_po.html)>. Acesso em 29 jun. 2013.

FRIZZO, A. C. Uma tríade social que qualifica o ato de conhecer a Deus. **Pistis & Praxis**, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 15-42, jan/jun. 2011.

JACOB, M. Revivification of the dead by Jesus and Apollonius: a comparative study of Luke 7,11-17 and Philostratus IV,45 with a special reference to their literary genre. **Joskiran**, Karnataka, v. 10, n. 2, p. 245-270, 2013.

LARKIN JR. W. J. Luke's use of the Old Testament as a key to his soteriology. **Journal of the Evangelical Theological Society**, Louisville, v. 20, p. 325-335, 1977.

MAÇANEIRO, M. Compaixão, misericórdia e ternura: a “poética” do evangelho. **Teologia em Questão**. Taubaté, v. 1, p. 33-54, 2006.

MALZONI, C. Da cabeça aos pés: a unção de Jesus em Betânia, em Mc 14,3-9 e nos textos afins na tradição evangélica. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 30, p. 95-106, 1998.

MARKL, D. Hab 3 in intertextueller und kntextueller Sicht. **Biblica**, Roma, v. 85, n. 1, p. 100-108, 2004.

MARTINS, P. Z. R. Deus visita para salvar e trazer vida. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 31, n. 122, p. 206-217, abr./jun. 2014.

MENKEN, M. J. J. The position of ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΕΣΘΑΙ and ΣΠΛΑΓΧΝΑ in the gospel of Luke. **Novum Testamentum**, Leiden, v. 30, n. 2, p. 107-114, 1988.

NICOLAS, I. **Ressurreição do filho da viúva de Naim**. Disponível em: <<http://www.presbiteros.com.br/site/comentario-exegetico-x-domingo-do-tempo-comum-ano-c/>>. Acesso em: 10 fev. 2013.

OBIORAH, M. J. “Do not weep” (Luke 7: 13): in the footstep of the compassionate Jesus. **Open Journal of Philosophy**, Wuham, v. 4, p. 207-215, 2014.

PERONDI, I. Presenças do verbo mover-se de compaixão [σπλαγχνίζομαι] nos evangelhos sinóticos. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 46, p. 163-176, jan./abr. 2014.

PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z. Quando se vive como irmãos há benção e vida para sempre! Uma análise do Salmo 133. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 31, n. 122, p. 175-188, abr./jun. 2014.

PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z.; SILVA, G. S. A centralidade da Palavra em Lucas 5,1-11. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 685-708, abr./jun. 2013.

RAVASI, G. **A piedade invertida**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512311-a-piedade-invertida-artigo-de-gianfranco-ravasi>>. Acesso em: 11 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. **Jesus politicamente incorreto**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/517292-jesus-politicamente-incorreto-artigo-de-gianfranco-ravasi>>. Acesso em: 2 fev. 2013.

SABUGAL, S. ¡Joven, te lo digo, levántate (Lc 7,11-17). Análisis histórico-tradicional. **Estudios Agustinianos**. Valladolid, v. 23, p. 469-482, 1988.

SALVADOR, J. Perspectivas teológicas do Evangelho de São Lucas. **Revista de Cultura Bíblica**, São Paulo, v. 21, n. 83/84, p. 54-70, 1998.

TERNANT, P. La résurrection du fils de la veuve de Nain (Lc 7,11-16). **Assembles du Seigneur**, Paris, v. 69, p. 29-40, 1964.

TERRINONI, U. Cristo, “un grande profeta”, risuscita un giovane di Nain: Lc 7,11-17. **Rivista di Vita Spirituale**, Roma, v. 50, p. 622-640, 1996.

VALENTE, K.; CABRAL, R. A arte de enxergar a realidade. **Jornal da Puc**, Rio de Janeiro, 6 jun. 2011.

VOGELS, M. A semiotic study of Luke 7:11-17. **Eglise et Théologie**, Ottawa, v. 14, p. 273-292, 1983.

## Apêndice A

### Crítica textual: evidência externa

A disposição gráfica dos manuscritos na tabela facilita a visualização do grau de importância na crítica textual de Lucas e a força de cada uma das variantes, uma vez que são identificadas com cores diferentes na tabela.

As tabelas apresentam basicamente três informações utilizadas para a análise: a antiguidade dos manuscritos e a qualidade, que é identificada a partir de duas fontes. A classificação de I a V é apresentada segundo a obra de Aland e Aland<sup>742</sup>. Esta classificação recebeu várias críticas por parte dos estudiosos<sup>743</sup>, portanto, é aqui utilizada somente como indicador. Os critérios para cada categoria são<sup>744</sup>:

- a) *Categoria I*: Manuscritos de uma qualidade muito especial, ou seja, com alta proporção do texto antigo, que sempre devem ser considerados para estabelecer o texto original. Esta categoria reúne todos os manuscritos do começo do quarto século (O texto Alexandrino pertence aqui, tal como os papiros e os unciais até o século III ou IV);
- b) *Categoria II*: Manuscritos de uma qualidade especial, com influências alheias, mas suaves, especialmente do texto Bizantino, mas que ainda são importantes para o estabelecimento do texto original;
- c) *Categoria III*: Manuscritos com pequena, mas não negligenciável, proporção dos textos antigos, que normalmente são importantes para o estabelecimento do texto original. Pertencem aqui manuscritos que não são bizantinos, mas que mostram uma influência bizantina relativamente forte, ou que refletem outras influências alheias de fontes desconhecidas. Esta categoria é bastante aberta e encaixa muitos manuscritos que ainda carecem pesquisa cuidadosa;
- d) *Categoria IV*: Manuscritos do texto “Ocidental” ou do tipo do uncial D;
- e) *Categoria V*: Manuscritos com um texto puro ou principalmente Bizantino.

Também será apontado, sempre à esquerda do manuscrito, o indicativo qualitativo utilizado na obra de Nestle-Aland, que assim qualifica cada um dos códigos:

- \* Manuscrito de primeira categoria, muito importante, sempre considerado na crítica textual;
- (\*) Manuscrito de segunda categoria, ou seja, importante, sempre considerado na crítica textual;

<sup>742</sup> ALAND; K.; ALAND, B. *The text of the New Testament*.

<sup>743</sup> Especialmente pela aparente preferência de Kurt Aland ao texto Alexandrino e pela pouca importância dada ao texto Bizantino, o que fez com que tivesse pouca aceitação entre os estudiosos. Entretanto, a teoria própria de Aland, do método local-genealógico, ainda parece ser o melhor método de análise, o qual desenvolve a premissa de que a melhor leitura é a que explica as outras. Para conhecer mais sobre a abordagem de Aland, cf. Ibid., p. 294. Uma análise crítica de sua proposta é apresentada por EPP, E. J. *A continuing interlude in New Testament textual criticism?*, p. 109-123.

<sup>744</sup> ALAND; K.; ALAND, B. *Op. cit.*, p. 335-336.

Quando há dúvidas significativas sobre a datação do manuscrito, segue à sua direita um sinal de interrogação (“?”). Os textos corrigidos são identificados com um asterisco à direita.

### 8.1.1 Versículo 11a

Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐξῆς ἐπορεύθη εἰς πόλιν

#### Variante

ἐγένετο ἐν τῷ é substituído por:

d) τη em D e;

e) *εγενετο τη em W*;

f) *εγενετο εν τη em x\* C K 565. 892. 1424. pm sy<sup>p,h</sup>*.

#### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século	II					
	III					
	IV	<i>*x*</i>				<i>*W</i>
	V		<i>*C</i>	e?	<i>*D</i>	<i>sy<sup>p</sup>? sy<sup>h</sup></i>
	VI				<i>*D</i>	
	VII-VIII					
	IX-XVI		<i>(*)892</i>	<i>(*)565</i>		<i>(*)K (*)1424</i>
	desc.					

### 8.1.2 Versículo 11b

καλουμένην Ναῖν

#### Variante

Ναῖν é substituído por:

c) *Ναιμ em f<sup>1</sup> (579) lat*

d) *Capharnaum em e l\**

#### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século- lo	II					
	III					
	IV			lat?		

	V			e?		
	VI					
	VII-VIII			l*?		
	IX-XVI		(*)(579)	*f <sup>1</sup>		
	desc.					

### 8.1.3 Versículo 11c

καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολὺς.

#### Variante

Inserção de ἱκανοὶ após μαθηταὶ αὐτοῦ: A C Θ Ψ f<sup>(1),13</sup> 33 ⚭ b c q sy<sup>h</sup>. *txt* ϙ<sup>75</sup> ⚭  
B D L W E 1241 *pc* lat sy<sup>s-p</sup> co

#### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século	II					
	III		Co			
	IV	*⚭ *B		lat?	sy <sup>s</sup>	*W
	V	*D	*C	*A b c q		sy <sup>h</sup> sy <sup>p?</sup>
	VI	*D		*Ξ		
	VII-VIII		*L			
	IX-XVI		*Θ *33	*Ψ f <sup>(1)</sup> *f <sup>13</sup> (*)1241		
	desc.					⚭

### 8.1.4 Versículo 12a

ὥς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως,

#### Variante

ὥς δὲ é substituído por ἐγένετο δὲ ὥς em D it

#### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século	II			it?		
	III			it?		
	IV					
	V				*D	

	VI				*D	
	VII-VIII					
	IX-XVI					
	desc.					

### 8.1.5 Versículo 12b

καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκῶς μονογενὴς υἱὸς

#### Variante

τεθνηκῶς está ausente em A *pc c*

#### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século	II					
	III					
	IV					
	V			*A		
	VI					
	VII-VIII					
	IX-XVI			c?		
	desc.					

#### Variante

A ordem de μονογενὴς υἱὸς aparece invertida em A C D Θ *f*<sup>1,13</sup> 33 ⋈ lat sy<sup>h</sup>. *txt*  
*ϣ*<sup>75</sup> ⋈ B L W Ξ Ψ 579 *pc c*.

#### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século	II					
	III	* <i>ϣ</i> <sup>75</sup>			lat?	
	IV	* <i>⋈</i> *B				* <i>W</i>
	V		*C	*A	*D	sy <sup>h</sup>
	VI			* <i>Ξ</i>		
	VII-VIII	* <i>L</i>				
	IX-XVI		*Θ *33 (* <i>579</i> )	* <i>f</i> <sup>1</sup> * <i>f</i> <sup>13</sup> * <i>Ψ c</i>		
	desc.					⋈

### 8.1.6 Versículo 12c

τῇ μητρὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὴ ἦν χήρα,

#### Variantes

O termo αὐτὴ ἐ substituído por αὕτη em B<sup>2</sup> f<sup>1</sup> 892. 1241 *al. txt L<sup>vid</sup> Θ Ψ f<sup>13</sup> ↗*  
(P<sup>75</sup> ⲥ A B\* C W *sine acc.*)

#### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século	II					
	III	*P <sup>75</sup>				
	IV	*B <sup>2</sup> *ⲥ *A*B*				*W
	V		*C			
	VI					
	VII-VIII		*L <sup>vid</sup>			
	IX-XVI		(*)892 *Θ	*f <sup>1</sup> (*)1241 *Ψ *f <sup>13</sup>		
	desc.					↗

### 8.1.7 Versículo 12cd

τῇ μητρὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ.

#### Variante

A expressão καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ ἐ substituída por χήρα οὔσης καὶ πολὺς ὄχλος τῆς πόλεως συνεληλύθει αὐτό em D (e)



### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século	II					
	III					
	IV					
	V			(e)?	*D	
	VI				*D	
	VII-VIII					
	IX-XVI					
	desc.					

#### 8.1.8 Versículo 13a

καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ

#### Variante

O termo κύριος é substituído por Ἰησοῦς em D W *f*<sup>1</sup> 700, 1241 *pc f* *vg*<sup>mss</sup> *sy*<sup>s,p</sup> *bo*.

### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade (segundo classificação de Aland; Aland e Nestle-Aland)				
		I	II	III	IV	V
Século	II					
	III					
	IV		Bo	? <i>vg</i> <sup>mss</sup>	<i>sy</i> <sup>s</sup>	*W
	V			? <i>vg</i> <sup>mss</sup>	*D	<i>sy</i> <sup>p</sup>
	VI			?f	*D	
	VII-VIII					
	IX-XVI			* <i>f</i> <sup>1</sup> (*)700 (*)1241		
	desc.					

#### Variante

A expressão ἐπ' αὐτῇ é substituída por ἐπ αὐτην em x K Γ Ψ *f*<sup>1,13</sup> 33. 565. 700. 892. 1241. 1424. 2542 *al* e está ausente em Θ *pc ff*<sup>2</sup> 1.

### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século	II					
	III					
	IV	* $\aleph$				
	V			ff <sup>2</sup> ?		
	VI					
	VII-VIII			1?		
	IX-XVI		*33 (*)892 * $\Theta$	* $\Psi$ * $f^1$ * $f^{13}$ (*)565 (*)700 (*)2542		(*)K (*) $\Gamma$ (*)1424
	desc.					

#### 8.1.9 Versículo 14b

καὶ εἶπεν· νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι.

#### Variante

Há a inserção de νεανίσκε em D a ff<sup>2</sup> entre os vocábulos νεανίσκε<sup>T</sup>, σοὶ

### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século	II					
	III					
	IV			a?		
	V			ff <sup>2</sup> ?	*D	
	VI				*D	
	VII-VIII					
	IX-XVI					
	desc.					

#### 8.1.10 Versículo 15a

καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν,

#### Variante

O termo ἀνεκάθισεν é substituído por ἐκάθισεν em B pc e.

### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século	II					
	III					
	IV	*B				
	V			?e		
	VI					
	VII-VIII					
	IX-XVI					
	desc.					

### 8.1.11 Versículo 16a

ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας

#### Variante

O termo πάντας é substituído por ἅπαντας em 8 A C L W Γ Θ Ξ Ψ 33. 579. 892. 1424. 2542 *al. txt* <sup>75</sup> **B** *D* <sup>1,13</sup> *f* ↗

#### Antiguidade e qualidade das testemunhas

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século	II					
	III	<sup>75</sup> <i>Ⓟ</i>				
	IV	*8 *B				*W
	V		*C	*A	*D	
	VI			*Ξ	*D	
	VII-VIII		*L			
	IX-XVI		*Θ *33 (*)579 (*)892	*Ψ (*)2542 *f <sup>1</sup> *f <sup>13</sup>		(*)Γ
	desc.					↗

### 8.1.12 Versículo 16c

καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ.

**Variante**

Ao final do versículo, após αὐτοῦ, X f<sup>13</sup> al it sy<sup>h</sup> inserem εἰς ἀγαθόν.

**Antiguidade e qualidade das testemunhas**

		Qualidade				
		I	II	III	IV	V
Século	II		?it			
	III		?it			
	IV					
	V					sy <sup>h</sup>
	VI					
	VII-VIII					
	IX-XVI			*f <sup>13</sup>		X
	desc.					