

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
CURSO DE TEOLOGIA**

CRISTINA ALEIXO SIMÕES

**JESUS COMO GRANDE PROFETA E A FORÇA DA SUA PALAVRA
EM LUCAS 7,11-23**

**CURITIBA
2016**

CRISTINA ALEIXO SIMÕES

**JESUS COMO GRANDE PROFETA E A FORÇA DA SUA PALAVRA
EM LUCAS 7,11-23**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Vicente Artuso

CURITIBA

2016

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

S593j
2016 Simões, Cristina Aleixo
Jesus como grande profeta e a força da sua palavra em Lucas 7,11-23 /
Cristina Aleixo Simões ; orientador: Vicente Artuso. – 2016.
122 p. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2016
Bibliografia: f. 119-122

1. Bíblia. N.T. Lucas – Crítica, interpretação, etc. 2. Jesus Cristo. I. Artuso,
Vicente. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de
Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 226.406



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Mestrado e Doutorado

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 109
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
CRISTINA ALEIXO SIMÕES

Aos vinte e três dias, do mês de fevereiro de dois mil e dezesseis, às catorze horas reuniu-se na Sala de Defesa – Segundo Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores: Vicente Artuso, Luiz José Dietrich e Marivete Zanoni Kunz, para examinar a Dissertação da candidata **Cristina Aleixo Simões**, ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia - Mestrado, no primeiro semestre de dois mil e catorze. Linha de Pesquisa: Bíblia e Evangelização. A mestranda apresentou a dissertação intitulada: “JESUS COMO GRANDE PROFETA E A FORÇA DA SUA PALAVRA EM LUCAS 7,11-23.” A candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, a candidata foi Aprovada pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 15 h 30 min. Para constar, lavrou-se presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Prof. Dr. Vicente Artuso

Vicente Artuso

Presidente/Orientador.

Prof. Dr. Luiz José Dietrich

Luiz José Dietrich

Convidado Interno

Prof.ª Dr.ª Marivete Zanoni Kunz

Marivete Zanoni Kunz

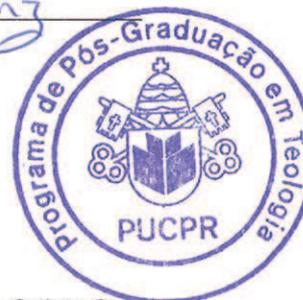
Convidada Externa

Agenor Brighenti

CIENTE

Prof. Dr. Agenor Brighenti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*
PPGT - PUCPR



AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Alvino e Neusa, por toda compreensão, incentivo e amor durante este tempo de pesquisa e em toda minha vida, amor sem explicação.

Cristiane, minha amada irmã, e Welington, meu cunhado amado, pela força e carinho sempre. E obrigada pelo amor que vem chegando: Antônio.

Pe. José Agius por acreditar e apoiar minha caminhada. Um exemplo de amor e dedicação na comunidade da qual faço parte.

Pe. José Bach por incentivar meu desejo pelos estudos e também acreditar nele desde o princípio.

Aos professores: Dr. Vicente Artuso, meu querido orientador, com quem sempre pude contar, um mestre da humildade na teologia e na vida; e Dr. Frei Ildo Perondi, a quem agradeço imensamente porque certo dia me “viu” e me escolhe para pesquisar sobre a “Viúva de Naim”, me acompanhou no Trabalho de Conclusão do Curso no bacharelado e fez com que eu ficasse apaixonada por Lucas, mestre da “compaixão” - Mais que professores, grandes amigos!

Fabrizio Catenasse, um amigo/irmão, com quem aprendo e partilho coisas da vida, pessoa de coração tão bonito. Amizade essencial.

Patrícia Zaganin minha companheira de sonhos e lutas. Estamos juntas.

Adriano Souza Lima, irmão na vida e na fé, que veio para somar.

Aos amigos que estiveram sempre por perto: Adinamara Damião, Anaídes Berbel, Carolina Aureliano da Silveira, Cíntia Maria Zangioli, Fábio Mendes, Henrique Augusto Schürmann, Iraciara Cristina Tremmell, Meire Aureliano, Paula Maria Teté. A presença e amizade de vocês me ajudaram a chegar até aqui. Muito carinho...

Adilson Naruishi, japa querido, Edivaldo Rossi, um irmão, Luiz Fernando Alflen, meu amigo de fotossíntese, estão sempre no coração.

Dr. Luiz Alexandre Rossi por todo apoio e contribuição para meu crescimento na teologia e na vida.

A todos os professores da PUC – Londrina e da Pós-graduação da PUC – Curitiba, mestres queridos.

"Hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa
passagem da Escritura" (Lucas 4, 21)

RESUMO

Lucas, ao organizar o material que tem disponível para compor seu evangelho, utiliza-se também de uma fonte própria. Esta fonte é utilizada pelo autor de forma ordenada e intencional a fim de responder a finalidade teológica de obra. Deste modo, o que propõe este trabalho de pesquisa é confirmar a intencionalidade do autor em ordenar duas perícopes: “A ressurreição do filho da viúva de Naim” e a pergunta de “João Batista”, para que a primeira narrativa possa ser resposta da segunda. Ou seja, na resposta dada por Jesus aos discípulos de João em Lc 7,18-23, que menciona a ressurreição dos mortos, como um dos sinais messiânicos citado no Livro do profeta Isaías, se concretiza na história de Naim, em Lc 7,11-17, onde movido de compaixão por uma mulher viúva, Jesus traz de volta a vida seu filho e é reconhecido como grande profeta. A metodologia utilizada é a da análise e interpretação de textos, privilegiando o método Histórico Crítico e os elementos essenciais, além do uso de outros métodos, baseados na ciência da linguagem. Optou-se na pesquisa por autores clássicos na exegese lucana e uma estruturada disposta em três capítulos: uma introdução geral ao evangelho e a análises das duas perícopes. As considerações finais confirmam a hipótese levantada na pesquisa, baseada nos autores estudados.

Palavras-chave: Lucas. Jesus. Palavra. Ressurreição. Profeta. João Batista.

ABSTRACT

Lucas, to organize his available material to compose his Gospel, he also used his own sources. This source is used by the author in an orderly and purposeful manner intending to answer the theological purpose of the work. Thus, this research work's proposition is to confirm the author's intent to order two pericopes: "The resurrection of the son of the widow of Nain" and the question of "John the Baptist", so the first narrative can be answer to the second. That is, the answer given by Jesus to John's disciples in Luke 7.18 to 23, which mentions the resurrection of the dead, as one of the messianic signs mentioned in Isaiah's book, is concretized in Nain story in Luke 7: 11-17, in which Jesus moved by compassion for a widow, brings back to life her son and is recognized as a great prophet. The methodology used is the analysis and interpretation of texts, emphasizing the Critical History method, the essential elements, and the use of other methods based on the science of language. The research was based on classical authors in the Lukan exegesis, and it's structure, arranged in three chapters: a general introduction to the gospel and the analysis of the two periscopes. The final considerations confirm the hypothesis in the research, based on the studied authors.

Keywords: Lucas. Jesus. Word. Resurrection. Prophet. John Baptist.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	INTRODUÇÃO AO EVANGELHO DE LUCAS	11
2.1	AUTORIA	12
2.2	LOCAL E DATA DE COMPOSIÇÃO	13
2.3	DESTINATÁRIOS	14
2.4	CARACTERÍSTICAS LITERÁRIAS E OBJETIVO	15
2.5	FONTES	18
2.6	ESTRUTURA	19
2.7	TEMAS TEOLÓGICOS	23
2.8	O PROFETISMO EM LUCAS	28
3	JESUS RECONHECIDO COMO GRANDE PROFETA (LUCAS 7,11-17)	33
3.1	HISTORICIDADE DO RELATO DE LUCAS 7,11-17	33
3.1.1	Comparação do relato de Lucas 7,11-17 com textos extra bíblicos	40
3.2	CONTEXTO DE LUCAS 7,11-17	40
3.2.1	Contexto próximo de Lucas 7,11-17	43
3.2.2	A perícopre de Lucas 7,11-17 e o profeta Elias	47
3.3	DELIMITAÇÃO DO TEXTO	48
3.4	ESTRUTURA E UNIDADE	49
3.5	TEXTO E TRADUÇÃO	50
3.6	COMENTÁRIO EXEGÉTICO	52
3.6.1	O encontro de Jesus com a procissão fúnebre em Naim (Lucas 7,11-12)	53
3.6.2	Jesus movido de compaixão pela mulher viúva, cura e traz de volta a vida aquele que estava morto (Lucas 7,13-15)	57
3.6.3	As pessoas presentes fazem uma confissão pública de Jesus como um <i>grande profeta</i> (Lucas 7,16)	66
3.6.4	Informe sobre a Palavra de Jesus pela Judeia e toda Região (Lucas 7,17)	70
3.7	ANÁLISE TEOLÓGICA	72

3.8	HERMENÊUTICA	75
3.8.1	Ação de Jesus Profeta	75
3.8.2	Em favor (da vida) dos pobres	77
3.8.3	Deus visita seu povo	78
4	A PRÁTICA DE JESUS E A CONFIRMAÇÃO DE SUA MISSÃO	
	PROFÉTICA (LUCAS 7,18-23)	81
4.1	CONTEXTO.....	81
4.1.1	A ligação com Lucas 7,11-17	85
4.2	DELIMITAÇÃO DA PERÍCOPE	87
4.3	ESTRUTURA E UNIDADE	89
4.4	FONTES DE LUCAS 7,18-23	90
4.5	TEXTO E TRADUÇÃO	95
4.6	COMENTÁRIO EXEGÉTICO.....	97
4.6.1	Dúvida de João (Lucas 7,18-20)	97
4.6.2	Resposta de Jesus com a manifestação da sua Palavra, precedida por sinais, confirmada na profecia de Isaías e uma exortação sobre a fé (Lucas 7,21-23).....	103
4.7	ANÁLISE TEOLOGICA.....	107
4.7.1	O paralelo teológico com a dúvida de Tomé.....	112
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
	REFERÊNCIAS.....	120

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho de pesquisa tem como objetivo investigar a imagem de Jesus como profeta e a força da sua palavra concebida pelo autor do terceiro evangelho, através da análise de duas perícopes: “A reanimação do filho da viúva de Naim” (Lc 7,11-17) e “Pergunta de João Batista” (Lc 7,18-23). A importante mensagem que percorre toda a obra lucana e faz com que este seja considerado um “evangelho social” está explícita na narrativa de Naim, perícope exclusiva de Lucas, na qual uma mulher viúva é tirada de uma situação de exclusão e, através de um gesto de compaixão de Jesus, é devolvida a ela sua dignidade. A posição dessa perícope antes da pergunta do Batista sobre a identidade de Jesus não é por acaso. Lucas, de forma consciente, organizou o material que possuía de um modo muito próprio. A narrativa do milagre de Naim corresponde exatamente à pergunta de João. É possível perceber a lógica do projeto do autor ao apresentar no texto Jesus como “um grande profeta”.

O problema-hipótese dessa pesquisa é o seguinte: Lucas organiza sua obra de forma intencional, usando de seu material exclusivo (L), com a finalidade de responder a João sobre a identidade de Jesus, e isto à luz do profeta Isaías, onde na lista de sinais enumerados pelo profeta, é mencionada a ressurreição dos mortos.

A pesquisa se estrutura de modo geral da seguinte forma: primeiro, uma contextualização geral da obra de Lucas – informações sobre o autor, data e local de composição da obra, destinatários, estrutura, objetivo e características literárias do evangelho, como também temas teológicos que transcorrem pela narrativa. Segundo, análise da passagem de Lc 7,11-17 – contexto amplo do texto, comentário sobre a historicidade do relato, tradução mais literal, comparação com textos veterotestamentários e influência profética empregada pelo autor, análise exegética e teológica seguida de uma contribuição hermenêutica. Terceiro, análise de Lc 7,18-23 – relação com a passagem de Lc 7,11-17 (ligação e continuidade), fontes e comparação sinótica, tradução literal da perícope, análise teológica e exegética e comparação teológica com a dúvida de Tomé. As considerações finais apresentam resultados diante da hipótese sobre a relação das duas perícopes baseando-se também em comentários de estudiosos que analisaram as duas passagens e a dependência existente entre elas.

Ademais, ao estudar o tema “Jesus como grande profeta e a força da sua palavra em Lc 7,11-23”, a pesquisa atende à linha de pesquisa do Programa de Mestrado (Bíblia e Evangelização), entendendo o importante papel de Lucas como autor e a dinâmica dos materiais que ele utiliza. A investigação ainda oferece contribuição em nível literário a uma visão ampla das perícopes, demonstrando a habilidade lucana na redação do texto e abrangência das narrativas dentro da dimensão de conjunto do evangelho. Conhecer a dimensão profética de Jesus concretizada na força da sua palavra proporciona à esfera pastoral a compreensão do verdadeiro sentido que emerge nos textos, o qual indica um profetismo a partir de dimensões mais antropológicas e não mágicas, como muitas vezes é entendido e ensinado nas comunidades.

Autores como Bock (1994), Bovon (1985), Dupont (1998), Fitzmyer (1986, 1987), George (1982), Marguerat (2009), Meier (1998), Pagola (2013), Schnackenburg (2001), Spinetoli (1986), Tenney (2008) e outros são fundamentos para as análises e averiguação da hipótese desta pesquisa.

Considera-se importante mencionar que o interesse da pesquisadora na obra lucana teve início já em um projeto de iniciação científica, quando como proposta do orientador, professor Ildo Perondi, a investigação teve como objeto a narrativa da “reanimação do filho da viúva de Naim”, com interpelação central na condição da “mulher viúva”, sua situação de “exclusão” e o sentimento que foi despertado em Jesus a partir desta condição humana, o que o levou a transformar aquela condição humana. Então, o tema da compaixão de Jesus diante da miséria humana, narrado e interpretado por Lucas, foi a motivação para o desejo de maiores descobertas dentro da narrativa, continuado no trabalho de conclusão de curso (TCC), onde foram efetuadas as análises exegética e teológica do texto, de forma mais abrangente ampliando assim a abordagem hermenêutica. Diante do projeto de pós-graduação, oferecido pela PUC-PR, a autora viu a oportunidade de maior aprofundamento do texto da viúva de Naim, o sentimento de compaixão que move Jesus e seu reconhecimento como profeta, incluindo a dúvida de João Batista sobre “aquele que deveria vir”.

Em Lucas o caminho para o Senhor se faz de forma peculiar. A salvação que dele emana atinge o ser humano em sua condição mais miserável e seu ministério resgata e promove: os desgraçados, os excluídos, os pecadores, os órfãos, as mulheres... “e aos pobres é anunciado o Evangelho” (Lc 7,22).

2 INTRODUÇÃO AO EVANGELHO DE LUCAS

Lucas é autor de um ambicioso empreendimento literário do cristianismo primitivo, sendo responsável por uma quantidade considerável de material: o Evangelho Segundo Lucas e Atos dos Apóstolos. Os dois livros formam um único bloco e, mesmo separados em duas obras, devem ser lidos em unidade,¹ uma vez que, enquanto o evangelho tem como conteúdo a vida e as obras de Jesus de Nazaré, o livro dos Atos refere-se à organização e desenvolvimento da Igreja cristã primitiva. Schnackenburg (2001, p. 147) afirmou que “com o evangelho de Lucas, entramos num vasto horizonte de retroreflexão sobre Jesus de Nazaré e uma síntese da obra que dele emana: a Igreja de Jesus Cristo”. Essa particularidade na literatura do Novo Testamento confirma: “a obra de Lucas é original” (AUNEAU et al., 1985, p. 203).

A obra de Lucas é uma narração composta por um material muito bem organizado, um relato do que se passou naquele tempo: narra “os feitos e ensinamentos de Jesus de Nazaré e sua atividade entre o povo de Israel, bem como seu destino guiado por Deus” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 147) – centrado num programa objetivo, concentrado na perícopes de Nazaré (Lc 4,16-30): programa da vida e ministério de Jesus. Tal programa envolve, principalmente, uma profunda dimensão da condição humana, uma dimensão libertadora. O evangelista sublinha o tempo da salvação para todos os homens e mulheres, realizado no homem de Nazaré, tempo este que acontece hoje para Lucas (tempo presente). A libertação anunciada na sinagoga abarca todos os seres humanos nas mais variadas formas de exclusão, discriminação e preconceito, miséria e violência: ele veio anunciar “evangelizar os pobres”, libertar “os presos”, libertar “os oprimidos” (Lc 4,18-19). Deste modo, a força da Palavra de um Grande Profeta aparece de forma concreta na obra lucana.

O trabalho de pesquisa aqui apresentado, se apreenderá, sobretudo, ao evangelho e, dentro dele, particularmente a duas perícopes específicas: Lc 7,11-17 e Lc 7,18-23. A primeira apresenta Jesus como Senhor movido de compaixão em

¹ “As duas obras têm caráter narrativo, apresentando a atuação de Jesus e de algumas comunidades da primeira geração cristã como etapas da mesma história. Por isso, a segunda parte começa resumindo o que se disse na primeira para fundamentar a continuação” (MONASTERIO; CARMONA, 2000, p. 272).

favor de uma mulher e o poder de sua palavra que vence a morte, fazendo que ele seja reconhecido como um Grande Profeta; a segunda, por sua vez, relata, a partir dessa Palavra que se espalha, João Batista que se sente provocado a saber se ele é aquele que haveria de vir, aquele tão esperado por Israel e que seria identificado por suas obras, ou se deveria aguardar outro.

Para tal tarefa faz-se necessário compreender alguns pontos a respeito do terceiro evangelho, tais como: informações sobre o autor; sua intenção; o seu contexto; quem é o público a quem é dirigido; e, quando necessário, sua relação com o livro dos Atos.

2.1 AUTORIA

Lucas, o autor do terceiro evangelho, é um homem dotado de um talento singular, que esteve preocupado em organizar seu material, derivando-o de uma “pesquisa pessoal”, conforme expressão usada pela Bíblia de Jerusalém (2004, p. 1700). Ele relata os acontecimentos que se passaram com uma sensibilidade literária notória. Sua narrativa tem a elegância grega e o cuidado dirigido a seus ouvintes: público de origem não judaica.

A respeito de Lucas é possível saber que: é um pagão convertido ao cristianismo, provavelmente originário da Antioquia da Síria – “a terceira maior cidade do Império Romano” (KARRIS, 2011, p. 218). Fitzmyer (1986, p. 71) explica que a respeito do autor do terceiro evangelho, é possível afirmar que dificilmente pode ser considerado como nativo da Palestina. Prova disso é seu escasso conhecimento da geografia e dos costumes locais.

A Antioquia da Síria é uma cidade helenista, formada de uma população bem heterogênea, inclusive judeus. O autor “Lucas” pode ser um discípulo de segunda geração, “cristão de cultura grega” (KONINGS, 2014, p. 58) que escreve para as Igrejas de cultura grega e, “segue as intenções dos historiadores gregos e romanos” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 148), tornando-se, de certa forma, um historiador. Entretanto, este evangelista subordina a história à suas finalidades querigmáticas. Desta forma, “seu evangelho é uma apresentação querigmática da história, que procura compreender a atuação de Jesus na moldura do tempo e nas condições da história mundial” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 148). Assim, sua intenção é sublinhar os feitos e ensinamentos de Jesus e seu significado salvífico. Ele é

chamado de teólogo da história da salvação, porque divide o tempo histórico – *kronos* – em três períodos: 1) o tempo da promessa – experimentado no Antigo Testamento; 2) o tempo do cumprimento da promessa – atuação de Jesus, encarnação, vida, morte e ressurreição, narrados no evangelho; 3) o tempo da Igreja – consequência da vida concreta de Jesus, conduzida pelo Espírito Santo (tempo em que a salvação tem continuidade pela ação do Espírito). Assim indica Lc 16,16: “A Lei e os Profetas até João! Daí em diante, é anunciada a Boa Nova do Reino de Deus [...]”.

Em sua obra, Lucas “recorre a indicações de cronologia mundial (1,5; 2,1; 3,1-2), diálogos, cenas de simpósio, de viagem etc., como se fazia nas obras helenistas” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 148). Não se limitava a rememorar a atividade de Jesus – o que ele fez e ensinou – mas narrando também o caminho percorrido pela comunidade cristã primitiva. Ele reuniu informações seguras sobre os fatos acontecidos. Compôs um texto baseado em materiais já existentes, “retocando” com cuidado as fontes que teve acesso, considerando o público a quem é dirigido. Ora omitiu, ora acrescentou o que lhe pareceu necessário para a execução de seu trabalho, produzindo, assim, um material claro, de escrita consciente e capaz de transmitir a mensagem evangélica de forma coerente.

2.2 LOCAL E DATA DE COMPOSIÇÃO

A segunda geração cristã, à qual pertencia o evangelista - alguns exegetas mencionam até Lucas como sendo da terceira geração apostólica (FITZMYER, 1986, p. 71) - estava marcada pela destruição do Templo no ano 70 d.C. (marca dos grandes conflitos da Guerra Judaica) e a época da morte dos apóstolos que conheceram Jesus histórico. Nesse tempo, conforme encetado pela Bíblia Católica para o Jovem (2012, p. 1231), “a Igreja consolidou suas estruturas e tradições”. É nessa fase que nasceram as tradições apostólicas – relacionadas às escolas dos apóstolos Pedro, Tiago, João e Paulo.

Conforme os Atos dos Apóstolos, o autor do terceiro evangelho teria se unido a Paulo em sua segunda viagem missionária a Trôade (At 16,11). Lucas foi deixado em Filipos, voltando em companhia do apóstolo na sua terceira viagem, vindo a Jerusalém por volta dos anos 57-59 d.C. Assim, toda obra lucana, mesmo quando relacionada ao tronco comum da tradição evangélica, desenvolve-se mais numa

perspectiva da tradição de Paulo, comprometida na missão evangelizadora entre os pagãos.

A maioria dos exegetas considera a redação do texto de Lucas posterior ao evangelho de Marcos e à queda de Jerusalém, da qual Lucas faz clara alusão (Lc 21,20) (MARGUERAT, 2009, p. 125). A obra também é anterior a grande perseguição dos cristãos ocorrida entre os anos de 81-96 d.C., durante o governo do imperador Domiciano. Dessa forma, atualmente a maioria dos exegetas situa a obra de Lucas dentro do primeiro século, entre os anos 80-90. Marguerat (2009, p. 126) sugere uma data entre 80-85 d.C., entendendo que uma datação próxima do ano 90 para o livro dos Atos dos Apóstolos seria muito tardia. Data também defendida por Fitzmyer (1986, p. 107).

Quanto ao local da composição da obra de Lucas, Tenney (2008, p.191) menciona a falta de indicação no evangelho. Porém, trata-se de uma localização, ao que parece, fora da Palestina, ainda que o autor tenha em mente a possibilidade de Cesaréia. Contudo, o estudioso, mesmo ao citar como possibilidades: Roma, Acaia, Ásia Menor e Alexandria, mantêm-se na ideia de que a única conclusão possível é a de que a obra foi escrita em “algum local do mundo helenístico”. Entretanto, pressupondo a ideia sugerida por Karris (2011, p. 218), que considera a origem do autor na Antioquia da Síria, pode-se afirmar, conforme o estudioso, que não existe razão alguma para não situar a composição literária de Lucas-Atos neste mesmo local.

2.3 DESTINATÁRIOS

A obra de Lucas, em seu prólogo, é dedicada a um certo Theófilo – Teófilo: do grego *theo* + *filos* = amigo de Deus – que pode ser identificado como um discípulo ou um seguidor de Jesus. Entretanto, alguns estudiosos veem em Theófilo uma pessoa nobre, um mecenas, que poderia ter financiado a obra de Lucas; outros, no entanto, como é o caso de Mazzarolo (2004a, p. 14), sugerem Theófilo como sendo uma referência à própria comunidade cristã, a *ekklêsia*. Seja como for, o narrador escreve a um grupo formado principalmente por gentios – cristãos de origem gentílica, como assegura Marguerat (2009, p. 125): seu público é “seguramente de cultura grega”.

De fato, Lucas, ao redigir seu texto, tem um cuidado especial com seu público, que parece desacostumado com as tradições judaicas, além de se situarem geograficamente fora da Palestina. Por isso, o autor narra de modo a ser compreendido por seus leitores. Entretanto, vale salientar também que os destinatários da obra lucana são cada homem e cada mulher que querem conhecer e caminhar com Jesus de Nazaré (CARSON et al., 1997, p.131). Ao ler o terceiro evangelho, toda pessoa pode sentir-se convidada e provocada a dar uma resposta a este homem Jesus e à sua prática radical de inclusão.

2.4 CARACTERÍSTICAS LITERÁRIAS E OBJETIVO

Primeiramente, para uma boa compreensão dos textos que serão analisados, é preciso ter em mente que “os escritos do Novo Testamento foram criados mediante um processo comunitário que partiu de tradições orais. As primeiras tradições escritas foram relidas e reinterpretadas pelas comunidades, à luz das novas situações históricas que se viviam” (BÍBLIA CATÓLICA DO JOVEM, 2012, p. 1322). Assim, portanto, foi produzido o Evangelho segundo Lucas.

A obra lucana tem marcas fortes da universalidade da Boa Nova. Diferentemente de Mateus que enfatiza na genealogia de Jesus a pessoa de Abraão (pai dos judeus), Lucas conduz a narração de sua genealogia até Adão (Lc 3, 23-28), primeiro homem e arquétipo dos demais seres humanos (pai de todos). Em consequência desta visão, todo homem e mulher podem ser incluídos na salvação. Todos são filhos de Deus e é nesse meio que o cristianismo encontra, na comunidade lucana, uma adesão mais real e confiante em Jesus. Enquanto o judaísmo, por sua vez, é resistente, incapaz de um novo olhar.

A Nova Bíblia pastoral (2014, p. 1250) traz o comentário de que “essa obra foi pensada a partir de uma convicção básica: a presença e a atuação de Jesus no interior da história a transforma de maneira decisiva”, pois a narrativa de Lucas situa a história da salvação dentro da grande história da humanidade. O autor apresenta “datações” para suas narrativas, de forma que seu evangelho é “predominantemente histórico” (Lc 1,5; 2,1; 3,1-2). Portanto, além de narrador, Lucas é considerado um historiador, porém de uma história a serviço da teologia do evangelista. Sua preocupação não é construir uma biografia de Jesus, mas sim narrar com uma

linguagem direta e objetiva os fatos que ocorreram: encarnação, vida pública (ministério), paixão, morte e ressurreição (ascensão) de Jesus.

O texto, além de comunicar a boa nova de Jesus a todas as pessoas, convida-as a assumir e construir uma nova forma de fazer história. Uma história capaz de transformar a sociedade. Com efeito, o texto sublinha a presença e atuação de Jesus que se realiza concretamente nesse tempo histórico.

A atenção na narrativa lucana está em como a promessa feita ao povo da Aliança acontece de modo novo. As promessas, feitas desde Abraão e atribuídas a todo Israel, se cumprem, agora, em Jesus de Nazaré. “O programa da sua atividade messiânica é apresentado na cena da sinagoga de Nazaré: Ele foi ungido pelo Espírito para agir em favor da libertação dos pobres” (NOVA BÍBLIA PASTORAL, 2014, p. 1250), atingindo não apenas Israel, mas todas as nações da Terra. Graças a sua intervenção o ser humano será capacitado e chamado a viver a radicalidade do evangelho: na comunidade cristã é dada voz e vez a todos aqueles que são privados de sua dignidade e integridade de pessoa humana.

A motivação presente no Evangelho segundo Lucas é a mesma dos outros três evangelhos: fazer do caminho trilhado por Jesus o caminho da comunidade. No entanto, pode-se perceber que essa ligação, entre Jesus e as comunidades, torna-se muito mais evidente no terceiro evangelho. Exemplo disto é que a obra narrativa do Evangelho segundo Lucas vem acompanhada da obra dos Atos dos Apóstolos, onde são relatados os primeiros passos da comunidade cristã desde Jerusalém até Roma.

Para o autor, Jesus estabelece através de seu anúncio do Reino, uma novidade na relação entre os seres humanos: a relação da partilha. Deste modo, “a expressão mais significativa desse anúncio, e da prática inaugurada por Jesus, é a da partilha do pão, vivida por Ele junto aos pobres e pecadores (15,1-2)” (NOVA BÍBLIA PASTORAL, 2014, p. 1250). Na sacralidade da mesa encontra-se a misericórdia de Deus, por exemplo, onde “esse homem recebe os pecadores e come com eles” (15,2b). E é exatamente essa forma de relação que promove tantos conflitos e tensões, mencionados nesta pesquisa (entre Jesus e os que não o aceitaram ou não o reconheceram como verdadeiro enviado de Deus), pois, a prática libertadora de Jesus provoca nas pessoas de seu tempo à consciência de que não é possível ser passivo diante de uma situação de opressão ou exclusão, situações estas enfrentadas no cotidiano daquela gente. O Reino já chegou!

Em sua obra, o autor faz uso do esquema promessa-cumprimento, como também o emprego de vários textos do Antigo Testamento dentro de sua narrativa, em especial de textos dos profetas de Israel ou referências a eles. Um exemplo é o uso de textos do profeta Isaías (Is 61, 1-2), ou do Livro dos Reis (1Rs 17,23), este último ocorrido na perícopes da “Reanimação do filho da viúva de Naim” ao usar um versículo específico de maneira literal. Isso aponta que o autor é bem familiarizado com as tradições do Antigo Testamento – especialmente, como a tradução grega da Bíblia (LXX) (FITZMYER, 1986, p. 71), fato que não o impede de trabalhar com liberdade. Aliás, Lucas se utiliza desta habilidade literária em toda sua obra, inclusive nas palavras que profere Jesus, na Sinagoga de Nazaré: ao citar textos do profeta Isaías, o narrador o faz de forma que correspondam a seu objetivo, a sua interpretação.

Lucas, como escritor, é comparado aos escritores clássicos gregos. Marguerat, (2009. P. 110), o chama de “o autor mais grego do NT”. O vocabulário que utiliza no terceiro evangelho é muito variado, mais rico que os outros dois sinóticos. Ele se aproveita das tradições antigas, utilizando-se de técnicas sugeridas pela retórica helenística, conformadas à historiografia antiga. O narrador descreve de onde parte; indica seu processo de elaboração; faz uma dedicatória; aponta para o objetivo.

A inspiração no modelo das grandes biografias antigas traduz a insistência de Lucas na mediação escolhida por Deus para manifestar o acontecimento decisivo da salvação: um homem, Jesus, cuja vida se desenrolou neste mundo. Mas em sua intenção o evangelista se aproxima dos autores históricos do Antigo Testamento: ele quer mais convencer que informar (MARGUERAT, 2009, p. 110).

Em sua composição linguística, faz uso do grego de estilo popular, o *Koiné*, evitando palavras hebraico-aramaicas. Dessa maneira, o narrador é considerado cuidadoso do ponto de vista linguístico e literário.

O objetivo principal do terceiro evangelho está apresentado em seu prólogo. Nele o autor comunica sua intenção de transmitir os fatos que aconteceram e merecem serem narrados: “[...] Para que verifiqueis a solidez dos ensinamentos que recebeste” (Lc 1,4). Portanto, o destinatário da narrativa é alguém que já recebeu os ensinamentos a respeito do evangelho. Apesar disso, o autor vê a necessidade de escrever seu relato, explicando os acontecimentos ali envolvidos. No início do texto

o autor já apresenta sua obra esclarecendo a finalidade a que se propõe: escrever um relato dos fatos acontecidos na época, conforme a experiência que continham as “testemunhas oculares”: pessoas que viveram concretamente o tempo histórico da encarnação de Jesus Cristo (Lc 1,1-4).

2.5 FONTES

O material de pesquisa que Lucas possui em suas mãos, assim como o conhecimento de outras obras que traziam somente uma relação incompleta ou parcial da vida e obra de Jesus (MARGUERAT, 2009, p. 115), juntamente com o depoimento das testemunhas oculares, que lhe serviram na construção do texto (Lc 1,1-4), são utilizados de um modo singular, onde é conferido a Jesus um rosto bem diferente comparado aos outros evangelhos sinóticos.

Lucas organiza o material que tem em suas mãos, de um jeito que lhe é muito próprio: fonte *Quelle*² e evangelho de Marcos, dentro de um programa objetivo e bem direcionado, no qual, a partir do meio que está inserido (as comunidades primitivas, seus anseios e dúvidas) apresenta de forma clara o caminho percorrido por aquele homem, Jesus, o galileu, e as consequências de sua prática revolucionária de Messias esperado e controvertido.

Portanto, a obra lucana utiliza-se da estrutura de Marcos (FITZMYER, 1986, p. 122), como base de seu evangelho, e uma fonte comum a ele e ao Evangelho segundo Mateus (a fonte Q). Porém, traz mais em seu texto. Sua narrativa tem acréscimos exclusivos de uma fonte conhecida apenas por Lucas, designada fonte “L” (MARGUERAT, 2009, p. 118). Estes acréscimos, únicos do autor, nos fornecem narrativas admiráveis (de grande importância teológica no conjunto da obra): a descrição do nascimento de João Batista e do nascimento e infância de Jesus; a genealogia; a pregação em Nazaré e as ordens especiais a Pedro; seis milagres; dezenove parábolas; a história do encontro com Zaqueu; o escárnio de Jesus por Herodes; e o aparecimento de Jesus no caminho de Emaús, após a ressurreição. Dentro deste material próprio está a ressurreição do filho da viúva de Naim, narrativa que é objeto desta pesquisa. Lucas se mantém fiel às fontes que possui, com uma

² *Quelle*: palavra alemã que significa “fonte”, designada pela letra Q, é uma coleção dos ditos (*logia*) de Jesus.

abertura que lhe permite recortar, inserir e alternar tal material como melhor lhe convém.

2.6 ESTRUTURA

Lucas, ao escrever seu evangelho, desenvolve uma estrutura literária que serve de fio condutor para a compreensão de sua obra. Entender essa estrutura faz com que o leitor veja, em cada perícopo, a ênfase que se dá ao tipo de Jesus (o “rosto” de Jesus) que o autor, e a própria comunidade lucana compreende. O texto, mesmo com seus acréscimos e omissões, está alicerçado no evangelho de Marcos. Em Marcos a obra se inicia com a vida adulta de Jesus, depois do “batismo e tentação”: “a vida pública de Jesus”, sua pregação. Esta forma de estrutura talvez seja inspirada no texto de Atos 10,34-43. No entanto, Mateus e Lucas apresentam, ainda, “a narrativa da infância” de Jesus, que muitos exegetas tendem a considerar, atualmente, no momento de estruturar uma divisão para o texto.

A Bíblia de Jerusalém (2006, p. 1786-1832) oferece uma divisão do evangelho em 7 blocos. Mesmo que inclua o “Evangelho da Infância” e a “Preparação do ministério de Jesus”, essa estrutura deve ser analisada como uma divisão na forma de estrutura geográfica. Desta maneira, toda a vida pública de Jesus (seu ministério) paixão e ressurreição são concentradas pelos títulos dos blocos especificando o movimento da missão de Jesus: que iniciada na Galileia; passa por seus arredores; faz o caminho à Jerusalém; e enfim, chega à cidade Santa.

- I. Nascimento e vida oculta de João Batista e de Jesus (Lc 1,5-2,52);
- II. Preparação do ministério de Jesus (Lc 3,1-4,13);
- III. Ministério na Galileia (Lc 4,14-9,50);
- IV. A subida de Jerusalém (Lc 9,51-19,27);
- V. Ministério de Jesus em Jerusalém (Lc 19,28-21,38);
- VI. A paixão (Lc 22,1-23,56);
- VII. Após a Ressurreição (Lc 24,1-53).

Apesar de o autor seguir bem essa forma geográfica de caminho para Jerusalém, a geografia tem para ele uma função teológica. Ele não entende bem do

lugar em que tudo se passa. Prova disso são imprecisões em relação à geografia e costumes locais, encontrados em seu texto.

A preocupação na escrita da narrativa leva também em consideração a construção do Livro dos Atos dos Apóstolos. Nele, a comunidade cristã acolhe a Palavra, ao contrário de grupos judaicos que recusavam o anúncio. Este é o momento da comunidade lucana, a Igreja de sua época: rompimento com o judaísmo e caminho para os pagãos.

Em Atos dos Apóstolos tem início a história da Igreja em Jerusalém e esta vai até os confins da terra (Roma), como em Lc 24,47: “[...] e que, em seu Nome, fosse proclamado o arrependimento para a remissão dos pecados a todas as nações, a começar por Jerusalém”. Todas as nações devem ser redimidas pelo Salvador, não apenas Israel. Portanto, é assim que Lucas rege sua narrativa, utilizando as informações que tem com um propósito específico.

Ao considerar mais profundamente a lógica da teologia do autor, Fitzmyer oferece uma estrutura segundo a mentalidade de Lucas. Ele ressalta a coerência da razão lucana: trata-se de uma nova maneira de conceber a história. Conforme o estudioso explica, o terceiro evangelho não tem a estrutura pedagógica do Evangelho segundo Mateus ou a estrutura simbólica do Evangelho segundo João, e continua a esclarecer: a questão é que a estrutura do terceiro evangelho manifesta a intenção do autor em oferecer um relato da atividade de Jesus desde uma ótica global, seguindo fundamentalmente a sequência de Marcos. Contudo, as modificações realizadas por Lucas no material que utiliza de Marcos, as inserções que utiliza de Q e de sua própria fonte L, não se devem unicamente a uma razão literária. Fitzmyer (1986, p. 271-273) confirma que a razão é mesmo teológica, ou seja, uma estrutura teológica, e a desenvolve desta maneira:

- a) O início do evangelho com os relatos da infância. Conforme Fitzmyer o conteúdo destas narrações são pré-lucanos, provenientes de diversas fontes. Sua composição é perfeitamente estruturada com base em cenas paralelas e sua função incorpora vários temas teológicos característicos do relato evangélico propriamente dito. Estes relatos expõem os temas principais da obra de Lucas. Ou seja, a bonita narração da infância traz os temas desenvolvidos no evangelho, como por exemplo: João como precursor de Jesus; os títulos cristológicos de Messias, Salvador, Senhor; o destino de Jesus, etc.;

- b) A transposição lucana de certos episódios de Marcos. O esquema de Lucas não é uma simples alteração da ordem narrativa, mas com sua forma de (re) organização as passagens adquirem um significado simbólico e apologético muito peculiar. Um exemplo é a ordem da forma como está disposta, no caso, a passagem de Jesus na sinagoga de Nazaré, que tem caráter programático para o desenvolvimento do ministério de Jesus, ao mesmo tempo simboliza a rejeição de Jesus por parte do seu próprio povo e prepara a aceitação de sua mensagem e de sua pessoa por parte de Pedro e dos outros discípulos;
- c) O capítulo 9 é fundamental no equilíbrio da composição evangélica. Tal estrutura vem determinada pelo que é chamado “omissão maior” de Marcos (correspondente a Mc 6,45-8,26) e pela inserção da grande viagem de Jesus a Jerusalém, que ocupa os capítulos centrais de toda obra. No processo de reelaboração dos materiais provenientes de Marcos, Lucas os converte na pergunta de Herodes: “Quem é este de quem ouço semelhantes coisas?” (Lc 9,9). Este é um eixo fundamental de toda seção. O resto do capítulo responde a esta pergunta de variadas formas;
- d) Quanto à narração da viagem à Jerusalém, Fitzmyer a refere como única, ao considerar sua extensão (Lc 9,51-19,27). A narrativa da viagem é indiscutivelmente, em sua maior parte, lucana (9,51-18,14). Esta constitui um fator importante para compreender a perspectiva geográfica de Lucas e revela o interesse do autor em orientar os passos de Jesus em direção a Jerusalém: lugar de consumação do seu destino. Todavia, não se pode negar o caráter teológico da narrativa;
- e) Outra manifestação da perspectiva teológica que Lucas sublinha é a atividade de Jesus em Jerusalém: atividade onde Jesus ensina precisamente no Templo;
- f) O capítulo 24 tem função perfeitamente equilibrada dentro de toda obra. É um momento culminante na narrativa. A referência ao sofrimento e morte do Messias, acompanhado pelo cumprimento das Escrituras e pelo envio formal das testemunhas, que devem aguardar o cumprimento da promessa do Pai, ou seja, o envio do Espírito Santo, marca a culminação harmônica da estrutura da composição evangélica. E mais ainda, faz ponte com o segundo volume da obra lucana: o Livro dos Atos dos Apóstolos;

g) Por fim, um bom número de elementos colocados ao longo da estrutura da narração evangélica, se desenvolverá na segunda parte da obra lucana: os Atos dos Apóstolos. Entre eles nota-se o paralelismo entre as figuras de Pedro e Paulo, como também diversas correspondências entre o Evangelho segundo Lucas e o Livro dos Atos.

Outra forma de estrutura, apresentada por Marguerat (2009, p. 112-114), é o seguinte:

- 1) Prefácio da Obra lucana (1,1-4);
- 2) A infância de Jesus (1,5 - 2,52);
- 3) Preparação do ministério público (3,1 - 4,13);
- 4) Jesus na Galiléia (4,14 – 9,50);
- 5) A viagem para Jerusalém (9,51 – 19,28);
- 6) Jesus entra em Jerusalém (19,29 – 21,38);
- 7) Paixão e Ressurreição (22 – 24).

O autor esclarece que na obra lucana a preparação do ministério público (3,1 – 4,13) sublinha a importância da atividade profética de João Batista e sua vocação de precursor. Jesus após seu batismo e tentação, pode iniciar seu ministério público. E continua mencionando que a atividade de Jesus na Galileia (4,14 – 9,50) “desenvolve a proclamação do Reino de Deus em palavras e atos” (MARGUERAT, 2009, p. 113), atividade inaugurada pela proclamação da sinagoga de Nazaré. O estudioso ainda, ao comentar a viagem a Jerusalém (9,51 – 19,28), traz uma possível divisão deste bloco em três seções: A primeira (9,51 – 13,21) que aborda os temas: o amor, a oração, a gestão do dinheiro e a vigilância; a segunda (13,22 – 17,10) que com variações, contém principalmente parábolas relacionadas ao convite de entrar no Reino; e a terceira (17,11 – 19,27) “põe em cena Jesus como pregador de conversão e salvação” (MARGUERAT, 2009, p. 114). A entrada de Jerusalém antecede à paixão (19,47 – 21,37) onde nos capítulos 20 e 21, após a purificação do Templo, dramatizam os acontecimentos que a sucedem: polêmicas sobre a autoridade de Jesus, anúncio da destruição do Templo e julgamento de Jerusalém, como também o discurso escatológico. E a paixão e ressurreição de Jesus (22 – 24), que envolve o julgamento de Jesus, suas palavras de compaixão na cruz, as aparições do ressuscitado e sua ascensão, terminando onde começa sua obra: no Templo de Jerusalém, conclui o estudioso.

2.7 TEMAS TEOLÓGICOS

Lucas é considerado por muitos estudiosos o mais teológico entre os evangelhos Sinóticos. Para o evangelista o importante é viver “de acordo com a palavra e o caminho de Jesus” (PIKAZA, 1978, p. 11). Ele, Jesus, é o núcleo e a expressão de toda história da salvação, e esta se dá num determinado tempo histórico.

Mckenzie (1983, p. 57), se refere ao evangelho como “candidamente teológico”. E Dante Alighieri definiu Lucas como “*scriba mansuetudinis Christi*” (escriba da docilidade de Cristo), pois na obra lucana aparece marcadamente o sentimento de compaixão e misericórdia de Jesus, como também dá destaque a misericórdia de Jesus para com os pecadores e renegados, aos quais estende sua misericórdia (KODELL, 2001, p. 73).

Esse homem chamado Jesus não é alguém idealizado religiosamente, mas sim um “participante real na história da raça humana”, uma pessoa localizada num determinado tempo e espaço, dentro de um contexto concreto, conforme palavras de Tenney (2008, p. 192). Lucas se importa tanto em sublinhar a humanidade de Jesus (a *kénosis* de um Deus que participa da história humana) que o faz muito bem no desenvolvimento de sua genealogia, onde o descreve como descendente de Adão. Sobressaindo, portanto, a humanidade e não a realeza do Messias.

O tempo em Lucas é algo muito peculiar: a obra lucana apresenta um tempo que é progressivo, continuado na história, sujeito à intervenção divina. Este tempo parte de Deus, como princípio; depois vem o tempo de preparação do homem (que ocorre de maneira profética – os livros proféticos); tem seu núcleo nos fatos históricos e palavras de Jesus (iniciado na anunciação e terminado na ascensão); então, chega o tempo do Espírito e da Igreja; e, enfim, tudo se conclui no cumprimento da obra do Cristo – a *parusia*.

O narrador sublinha ainda o tempo exato da salvação. Para Lucas esse momento acontece hoje, sendo este o tempo da graça, libertação e misericórdia: “nasceu-vos hoje um Salvador” (2,11); “Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei” (3,22); “hoje se cumpriu” (4,21); “hoje vimos coisas estranhas”, que numa tradução mais literal poderia ser: “hoje vimos coisas prodigiosas” (5,26); “mas hoje, amanhã e depois de amanhã, devo prosseguir o meu caminho” (13,33); “hoje devo ficar em tua casa” (19,5); “hoje a salvação entrou nesta casa” (19,9); “hoje estarás comigo no

paraíso” (23,43). Assim, a interpretação no agora tem sentido profundo fazendo referência, também, a unção (Lc 4), que insinua com clareza uma nova etapa: a era messiânica. O hoje de Lucas se refere ao tempo da decisão: há de se tomar partido frente a liberdade, a luz (vista), a libertação. Hoje se cumpriu o que foi escrito... (Lc 4,18-21) (FITZMYER, 1986, p. 250-251).

No evangelho o escritor faz uso do paralelismo e coloca tudo a serviço de sua cristologia, moldando uma admirável teologia do itinerário de Jesus (de seu ministério). No emprego de suas habilidades literárias, ele busca conectar as tradições às suas fontes, utilizando-se do recurso: promessa e cumprimento. Desta forma, inicia seu evangelho com o nascimento de Jesus como cumprimento da promessa messiânica e conclui de “forma plena” este cumprimento quando Deus ressuscita Jesus dos mortos, o glorificando e exaltando.

Portanto, um ponto muito importante da teologia lucana é tema de promessa e cumprimento. Este é como a base da teologia do terceiro evangelho. Jesus, para Lucas, se encaixa no cumprimento das profecias veterotestamentárias. Prova disso, é o objetivo de seu ministério de salvação relacionado com as escrituras proféticas: Ele anuncia “o ano da graça do Senhor” (Lc 4,19), porque nele a promessa se cumpre. Assim, as vozes proféticas do passado de Israel praticamente conduzem a narrativa lucana, oferecendo-lhe um sentido único.

Jesus é, para Lucas, aquele que salva. O narrador anuncia Jesus como Salvador já no início de sua obra (Lc 2,11) e desenvolve outros dois títulos muito relevantes para Jesus: o de Cristo e o de Senhor. Salvador significa a designação de sua missão e, os dois últimos, estão relacionados ao messias do judaísmo. Porém, o título cristológico mais importante em Lucas é o de Jesus como profeta, um Grande Profeta. Contudo, é considerado superior aos profetas do passado, tão conhecidos e esperados por Israel.

Desta maneira, Lucas descreve Jesus iluminado pelo profeta Isaías, logo no início de seu ministério (no programa revelado na sinagoga de Nazaré: Lc 4,16-22a), o que expõe Sua estreita relação com os grandes profetas. Ao aproximar-se dos enviados de Deus do Antigo Testamento (tempo da antiga aliança), Jesus, em sua práxis misericordiosa, alcança a todos aqueles que estão fora da justiça de Israel, já que a aliança foi quebrada, algo denunciado por João Batista. Ele é o Grande Profeta que não se restringe a denunciar a injustiça contra o excluído, o marginalizado, mas ele mesmo realiza toda justiça, repleto de compaixão por todos

aqueles que são sujeitos das bem-aventuranças: os pobres, os que choram, os que sofrem (Lc 6,20-23). Na perícope dos dois discípulos no caminho para Emaús é confirmada, de forma clara, esta intenção de Lucas ao apresentar Jesus como Grande Profeta. Ao manifestar-se aos discípulos, Jesus explicou a interpretação das Escrituras em relação à Sua própria pessoa, no que diz respeito àquelas profecias dirigidas a Israel, agora concretizadas num determinado momento histórico pelo homem de Nazaré, salvação concreta destinada a todos os povos da Terra: “E, começando por Moisés e percorrendo todos os profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o que a ele dizia respeito” (Lc 24,27). Portanto, a assimilação com as profecias veterotestamentárias aparece de maneira explícita na perícope dos discípulos de Emaús.

Como Grande Profeta, o Messias lucano é aquele que busca e encontra os perdidos; faz justiça aos injustiçados; traz a libertação aos presos; devolve a vista aos cegos; dá dignidade aos miseráveis; se coloca à frente dos sem voz e sem vez, de todo aquele que não é aceito, que não tem espaço na comunidade religiosa de Israel. Esta é sua obra de compaixão. De tal maneira, Jesus é o defensor do pobre e do oprimido (TENNEY, 2008, p. 196), sendo que, inclusive, algumas das parábolas exclusivas de Lucas contrastam pobreza e riqueza, a fim de salientar a questão dos necessitados. O que tem relação exatamente com o pobre material, economicamente falando (Lc 7,41-43; 11,5-8; 12, 13-21; 15,8-10; 16,1-13; 16, 19-31; 18,1-8). Por isso, o Evangelho Segundo Lucas pode ser chamado acertadamente de “Evangelho Social”. E, de modo mais direto, como na tradução da Nova Bíblia Pastoral (2014, p. 1250), que traz na introdução do evangelho o subtítulo como chave de leitura: “Jesus, o messias dos pobres”.

Na obra lucana as classes excluídas tem especial atenção, como por exemplo, é o caso das mulheres. A palavra “mulher” aparece quarenta e três vezes no evangelho. Maria – que tem seu caráter mais desenvolvido em Lucas do que no evangelho de Mateus – Isabel – mãe de João Batista, Ana – a profetiza, o grupo de mulheres que viajavam com os discípulos, as mulheres que choravam a morte de Jesus, as mulheres que estavam presentes no momento da cruz e na ressurreição, a singularidade da viúva de Naim etc., são personagens de destaque no texto, carregadas de sentido dentro da narrativa, num contexto social e histórico hostil à presença feminina como protagonistas no campo e espaço público. Também as

crianças ganham destaque: elas “receberam mais por eminência em Lucas do que é usual nos anais da antigüidade [sic]” (TENNEY, 2008, p. 196).

Outro tema teológico que tem ênfase no texto de Lucas é o Espírito Santo. Sobre os sinóticos pode-se dizer que: o texto de Mateus é o evangelho do Pai; o texto de Marcos o evangelho do Filho; e o de Lucas, o evangelho do Espírito. Jesus é guiado pelo Espírito Santo em toda obra lucana. Quando Lucas menciona a ação de Jesus repleto da “força do Espírito” ou “com a força do Espírito” (Lc 4,14), ele aponta que é deste Espírito que emana força e poder. Fato que pode ser confirmado por sua segunda obra, Atos dos Apóstolos, no contexto da vida da comunidade primitiva, já que entre o tempo de Jesus e o tempo da Igreja há uma perfeita continuidade, afirma Fitzmyer (1987, p. 418). E, se o ungido de Deus age cheio do Espírito Santo, a comunidade apostólica realiza a continuidade da salvação pela força e poder desse mesmo Espírito, em nome de Jesus Cristo. Ainda, no evangelho, o Espírito está com os principais personagens da história da salvação: João Batista, Maria, Isabel, Zacarias, Simeão, dentre outros, e está profundamente ligado à vida de Jesus (Lc 1,35; 3,22; 4,1; 4, 14-18; 10, 21; 24,49).

A questão da graça (*cháris*) é igualmente relevante para Lucas. Jesus é aquele que vem realizar o “ano da graça do Senhor”, ou seja, um ano de perdão de dívidas, uma era de perdão dos pecados. O evangelho ilumina o caminho percorrido por Jesus, no tempo humano (*chronos*), possuído pelo tempo divino (*kairós*). Deste modo, trata-se de um tempo agraciado, que é pleno da graça da salvação do Deus misericordioso. Schnackenburg (2001, p. 157) explica que

Conforme o sentido grego, a ‘graça’, assume diversas matizes, muitas vezes pode significar ‘favor, complacência’; mas a ‘graça de Deus’ é mais: é perdão dos pecados (At 13,43; cf. 13,38s), é mensagem de salvação (‘pregação de sua graça’) (At 13,43; cf. 20,24,32). ‘É pela graça do Senhor Jesus que acreditamos ser salvos’ (At 15,11).

Neste ponto de vista, o evangelho tem forte expressão na parábola do “filho perdido e o filho fiel: o filho pródigo” (15,11-32), título sugerido pela Bíblia de Jerusalém (2004, p. 1817). A narrativa está situada no capítulo 15, centro do evangelho, posicionada junto a mais duas parábolas: “as três parábolas de misericórdia”. Estas narrativas tratam sobre a misericórdia de Deus, o perdão dos pecados e a salvação, juntos: o tempo do ano da graça que se realiza no presente (hoje) do ministério de Jesus (da vida concreta de Jesus na História da humanidade,

através de sua encarnação). Schnackenburg (2001, p. 159) enfatiza que “a graça de Deus que sobrevém às pessoas pela atividade de Jesus engloba, pois, cura corporal e restabelecimento espiritual”, tratando, assim, do restabelecimento integral do ser humano. Traz cada homem e mulher para aquele propósito ao qual foram feitos: participantes da vida divina.

Uma das consequências do ministério de Jesus é a incompreensão e negação por parte dos judeus, daqueles a quem é dirigida primeiramente a libertação. Assim, o Reino pregado por Jesus de Nazaré é transmitido, aos poucos, aos excluídos e arrependidos que constituirão o Novo Israel. De fato, no livro dos Atos dos Apóstolos esse aspecto aparece mais forte, com o conflito entre o judaísmo e os convertidos ao cristianismo. E, estes últimos, perseguidos e rejeitados como cristãos, se voltam para a população gentílica. No evangelho o conflito é entre as classes dominantes do judaísmo – os fariseus e ainda como indica o texto de Lc 24,20: “os nossos sumos sacerdotes e os nossos magistrados” – e o povo simples e desprezado, como também pecadoras e cobradores de impostos. A classe que mais entendia a promessa e a Lei rejeita o programa anunciado por Jesus (Lc 4,18-30) e a pessoa de Jesus. O povo oprimido e miserável, vê nele a visita de Deus que vem salvar o seu povo.

Ademais, parece haver uma experiência muito íntima entre o autor do evangelho e a comunidade a quem é dirigida sua narração. Tanto, que o texto desperta no próprio leitor algo que o leva a uma bonita intimidade com o ressuscitado, a partir de sua história de vida encarnada. Lucas apresenta um Deus de amor incondicional, cheio de misericórdia e perdão, acolhedor de todo ser humano em toda e qualquer situação. Um Deus tão próximo do cotidiano que pode ser tocado, experimentado, partilhado. É aquele que anuncia uma libertação que muitos são incapazes de compreender. No desenvolvimento da obra lucana, Jesus é ilustrado amplamente como: “o Filho do Homem veio buscar e salvar o que estava perdido” (Lc 19,10). Filho do Homem porque viveu entre os homens, os apreciou e fez por eles (TENNEY, 2008, p. 196). Veio salvar os que não tinham mais esperança.

O rosto do Cristo em Lucas, por conseguinte, é o de um Deus apaixonado, concretizado na condição humana de Jesus, de tal maneira, que pode sentir a dor e a miséria da circunstância de vida de cada homem e cada mulher. Assim, o autor se

torna um “artista da palavra” (TENNEY, 2008, p. 195) ao traduzir de maneira profunda as ações e sentimentos do homem de Nazaré.

Enfim, a obra lucana comunica a boa nova de Jesus a todas as pessoas, convidando-as para assumir e construir uma nova forma de fazer a história, uma história capaz de transformar a sociedade e fazê-la promotora de vida, cheia de amor e verdadeiramente humana.

2.8 O PROFETISMO EM LUCAS

Um dos rostos que Lucas confere especialmente a Jesus de Nazaré, com um estilo muito peculiar, é um rosto de profeta. Mais, um Grande Profeta. Trata-se de um profeta aos moldes do profeta Isaías, conforme revelado na leitura e interpretação do livro de Isaías, interpretada por Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc 4,18-21): em Jesus é “Deus que vem libertar seu povo de tanto sofrimento e opressão” (PAGOLA, 2013, p. 109). É o ano da graça do Senhor. Uma nova era histórica é inaugurada na pessoa e ministério de Jesus.

Antes de fazer uma análise mais detalhada da perícope de Lucas, objeto deste trabalho, é necessário compreender o que é ser um profeta e, especificamente, um profeta para Israel. Assim, de forma breve, pretende-se conceituar este movimento profético. McKenzie (1983, p. 677-678) traz a seguinte definição:

O termo português ‘profeta’ deriva do gr. *Profetes*, ‘alguém que fala diante dos outros’; o termo gr. Quase sempre denota alguém que comunica uma revelação divina. Na Bíblia grega, *profetes* é a tradução do hebr. *nabi*, termo habitual para indicar profeta. O significado e a etimologia são incertos; muitos estudiosos os ligam a uma raiz acádica que significa ‘chamar’, ‘falar em voz alta’, e interpretam-no como ‘orador’, ‘anunciador’; outros sugerem uma raiz árabe que significa ‘borbulhar’ e interpretam como o caráter frenético da expressão profética. W. F. Albright, com grande probabilidade, deriva-a da raiz acádica no sentido de ‘chamado’ (por Deus, para falar por ele). Em hebr., do substantivo formou-se um verbo que aparece em dois sentidos, comportar-se como profeta, agir à maneira de profeta (Nm 11, 25.27; 1Sm 10,5-6.10ss; 19,18ss; 1Rs 18, 29; 22,10), e ser profeta, falar como profeta (Am 3,8; 7,15-16, frequentemente em Jr e Ez; apenas Jl e Zc dentre outros livros proféticos) [...] O profeta é chamado também homem de Deus (*elohim*, 1Sm 2,27; 9, 6-10; 1Rs 12,22; 13,1; 17, 18.24; 20,28; 2Rs 1,9-13; 4,38ss.42ss; 6,1ss).

Uma boa definição também é dada por Amsler (1992, p. 15): a palavra profeta vem do grego: Προφητης (*profetes*), a qual define alguém designado para anunciar,

comunicar a mensagem, tornar a mensagem pública. O termo profeta usado no Antigo Testamento traduz aproximadamente o termo hebraico *nabi*, que é uma forma passiva de um verbo, significando chamar, nomear, isto é, chamado ou nomeado porta-voz de Deus. Conforme a Bíblia Hebraica, a função primordial era ser testemunha de Iahweh no meio do povo, um mensageiro. O profeta (*nabi*) era um homem encarregado de transmitir aquilo que Iahweh lhe confiava tanto para Israel como para a (outra) nação, comunicação que em alguns casos tomava formas diferentes (Jr 18,18-19), mas antes de tudo era visto como o homem da palavra. Portanto, profeta é aquele que fala em nome de uma divindade, no caso, em nome de Iahweh. Constitui-se num porta-voz frente uma comunidade, “sobretudo em tempos de crise” (BÍBLIA CATÓLICA DO JOVEM, 2012, p. 965), cuja mensagem é dirigida, geralmente nos textos bíblicos, àqueles que governam e dirigem o povo. Essa definição continua no tempo de Lucas, como por exemplo, representada na pessoa de João Batista, embora este se incline para uma pregação apocalíptica.

No passado de Israel, como em outros povos, cabia ao rei (no período da monarquia) cuidar do povo e fazer a justiça. E quando, ainda, que no tempo dos juízes não havia um rei sobre Israel, Deus mesmo era o seu rei. Era ele que cuidava de Seu povo (desde o Êxodo). Então, juntamente com o início do sistema monárquico se destacam os profetas (o movimento profético), mensageiros de Deus, de uma forma mais expressiva e consistente (o movimento profético vem progredindo dentro de Israel antes disso, influenciado, inclusive, por outros povos, mas toma forma mais concreta e específica neste período). Os monarcas pecam, não cumprem seu papel enquanto responsáveis pela vida do povo. Eles não se comparam ao verdadeiro Rei de Israel. Conforme explica Pagola (2013, p. 117), Deus era:

[...] Rei de Israel de uma maneira muito especial. Ele os tirou da escravidão do Egito e os conduziu através do deserto para a terra prometida. O povo o sentia com seu ‘libertador’, seu ‘pastor’ e seu ‘pai’, porque havia experimentado seu amor protetor e seus cuidados. No começo não o chamavam ‘rei’. Mas, quando foi estabelecida a monarquia e Israel teve, como outros povos, seu próprio rei, sentiu-se a necessidade de recordar que o único rei de Israel era Deus, portanto, o rei que governasse seu povo só podia fazê-lo em seu nome e obedecendo à sua vontade.

Como a monarquia não correspondeu à expectativa e responsabilidade que nela foi depositada, e fazer de Israel um povo diferente dos outros povos – sabendo

que entre o povo escolhido não deveria haver escravos, “não se abusaria dos órfãos nem das viúvas” (PAGOLA, 2013, p. 117) e para os estrangeiros caberiam olhos e atitude de compaixão –, aparecem em seu meio porta-vozes do próprio Deus: os profetas.

Infelizmente a monarquia favoreceu os poderosos e a exploração dos pobres. Neste contexto, então, surge com força o movimento profético em Israel. Os profetas são a voz daquele que é libertador do povo. São eles que gritam contra toda forma de injustiça e escravidão, a qual o povo era vítima. Nessa lógica, a profecia constitui-se mesmo no anunciar a vontade de Deus e denunciar tudo o que vai contra a vontade do Senhor, ferindo a dignidade da pessoa humana. Por isso, quase sempre, a profecia aborda denúncias de cunho social como: sistema religioso; sistema político; sistema econômico; e sistema judicial (BÍBLIA CATÓLICA DO JOVEM, 2012, p. 966).

Ademais, profecia é um movimento que tem sua base na aliança entre Deus e o seu povo. Grande parte da profecia bíblica está redigida e integrada nas obras da escola deuteronomista. Desta forma, toda sua ação (anúncio de denúncia) refere-se ao cumprimento ou quebra da aliança. Diferente, por exemplo, da escola sacerdotal, que se fundamenta na Lei do puro e impuro.

Ao comentar sobre o modelo de Messias que domina o ministério de Jesus na Galileia, Vidal (2009, p. 93) argumenta, ao mencionar em sua obra a função messiânica dentro da tradição evangélica, que a missão de Jesus nesta etapa é a de renovação de Israel, e acontece na forma de profecia. Mas não de uma profecia somente proclamadora do Reino, e sim de uma profecia acompanhada de sinais concretos deste reino de salvação.

Vidal (2009, p. 93) também afirma que nesta etapa, na Galileia, “Jesus se apresentava como profeta messiânico, aquele que proclamava e trazia à cena o acontecimento libertador do Reino de Deus”. Isto ocorre tanto nos textos sinóticos, quanto no joanino. Contudo, ao organizar seu material e redigir sua narrativa, Lucas concatenou seu texto de forma que o caminho percorrido por Jesus fosse um caminho profético, que aconteceu primeiro na Galileia, depois em Jerusalém, na Cidade Santa, até Deus (consumação de sua missão). O arquétipo messiânico adotado por Lucas é um modelo messiânico profético, mas não apenas no ministério da Galileia, mas em todo o evangelho lucano, como será sublinhado no capítulo sete. A maneira profética de Jesus é diferente dos grandes profetas do passado e

também diferente da de João Batista. Enquanto o último profeta de Israel é “protótipo do tempo da promessa”, Jesus de Nazaré é “profeta solidário e provado, início do tempo da realização” (MONASTÉRIO; CARMONA, 2000, p. 285).

João Batista é um personagem importante da história do povo de Israel. Ele quer a salvação para seu povo, vê o sofrimento de Israel: “a brutalidade dos romanos, a opressão que sufoca os camponeses, a crise religiosa de seu povo, a adulteração da Aliança” (PAGOLA, 2013, p. 88). O Batista concentra seu olhar profético, ou seja, sua pregação, no pecado e na rebeldia de Israel: “O machado já está posto à raiz das árvores; e toda árvore que não produzir bom fruto será cortada e lançada ao fogo” (Lc 3,9).

Ele é um homem diferente, que chama a atenção das pessoas de sua época. Este homem tinha linhagem sacerdotal (filho de Zacarias), mas, por algum motivo, abdica de sua função e vai pregar um batismo de conversão, no deserto. O arrependimento e o retorno a Deus ecoam em sua pregação de forma radical e severa. Sua marca é tão forte que não é esquecido por nenhum dos evangelistas. Em sua prática, João é o primeiro a atribuir-se a autoridade de batizar outras pessoas. No tempo de João o batismo era uma prática comum, um rito de purificação muito difundido no oriente através de banhos sagrados e purificações com água. A água que, na ocasião, carregava um significado simbólico, tinha um caráter sagrado, pois é ela que lava, refresca, purifica, dá a vida. E, ao que tudo indica, esse rito era feito pela própria pessoa, disposta ou crente a seu significado. João, ao realizar o ato de batizar o outro, envolve-se estreitamente com ele e com sua fé. Aderir a este batismo é incorporar-se à renovação de Israel e aceitar um compromisso de conversão radical, sendo um retorno à Aliança com Deus, nas palavras de Pagola (2013, p. 95). Portanto, João chama a conversão pelo fato de a Aliança ter sido rompida, anulada pelo pecado. O texto de Isaías 40,3 é citado por todos os evangelistas a fim de apresentar bem a figura do Batista: sua tarefa é preparar o caminho para aquele que está vindo ou chegando; ele é o mensageiro que “guia Israel pelo deserto e volta a introduzi-lo na terra prometida” (PAGOLA, 2013, p. 92).

Assim como Jesus, João é um profeta da margem, o que não diminui o impacto da sua pregação e testemunho. Aliás, aumenta ainda mais. Está em conformidade com os antigos profetas. O momento, para ele, também é de buscar a renovação do povo da Aliança que mais tarde será o novo Israel constituído,

consequência da resistência ao Messias por parte do povo eleito. Esta nova perspectiva de adesão é bem estruturada por Lucas, inclusive, a teologia sobre o novo Israel é mais bem desenvolvida no livro dos Atos, com a aproximação e conversão do povo pagão ao movimento cristão. Assim, no desenrolar desta obra narrativa, que traz à luz os grandes profetas do passado, enquanto continuidade, é ressaltada a figura de João, sua pregação e sua função na história da salvação.

Jesus, por sua vez, no evangelho de Lucas, é mais que proclamador da salvação escatológica. Sua intervenção na história é decisiva e radicalmente nova. E embora, Jesus não receba o título de arauto da proclamação concreta de salvação, na obra lucana, certamente o evangelista o apresenta como o mensageiro de Deus, profeta e porta-voz da salvação (FITZMYER, 1986, p. 249). Jesus foi um profeta que se interessou, sobretudo, pelas mediações através das quais, todo ser humano, pode se encontrar com o verdadeiro Deus. É mais que um saber quem ou como é Deus, trata-se de onde e como é possível relacionar-se com Ele. Ademais, “no movimento de Jesus há notáveis semelhanças como os movimentos populares proféticos” (VELASCO, 1996, p. 27).

Em sua vida pública Jesus se detém onde se encontram os mais excluídos: nas aldeias e arredores da cidade, onde também encontra com as pessoas que estão de passagem, vagabundos errantes, pessoas pobres, deserdadas e sem direitos, junto ao “Israel mais enfermo e maltratado pelos poderosos” (PAGOLA, 2013, p. 113). Pagola (2013, p. 115) argumenta que, a respeito do homem de Nazaré, não é possível ver nele “um mestre dedicado a explicar as tradições religiosas de Israel”, mas sim um profeta “apaixonado”:

Apaixonado por uma vida mais digna para todos, que procura com todas suas forças fazer que Deus seja acolhido e que seu reino de justiça e misericórdia vá se ampliando com alegria. Seu objetivo não é aperfeiçoar a religião judaica, mas contribuir para que se implante o quanto antes o tão suspirado reino de Deus e, com ele, a vida, a justiça e a paz (PAGOLA, 2013, p. 115).

3 JESUS RECONHECIDO COMO GRANDE PROFETA (LUCAS 7,11-17)

No evangelho de Lucas, um dos fios condutores de sua obra é Jesus como profeta, porém de uma forma diferente da conhecida até então por Israel. Na perícope de Lc 7,11-17 um milagre de ressurreição realizado por Jesus e a maneira com que este milagre acontece (o sentimento que provoca em Jesus a cena dramática da morte do filho único de uma mulher viúva) revela mais pontualmente o ministério do Senhor e a abrangência da salvação que ele traz para todos aqueles que o acolhem. Reconhecer Jesus como Grande Profeta na passagem de Naim, apontando quem são aqueles que pronunciam essa revelação, tem fundamental importância na compreensão da obra lucana. Neste capítulo serão apresentadas análises críticas da narrativa a fim de contribuir no entendimento dessa revelação.

3.1 HISTORICIDADE DO RELATO DE LUCAS 7,11-17

O fato de a “Ressurreição do filho da viúva de Naim” ser um texto exclusivo de Lucas, e a cidade de Naim não constar em nenhum outro texto bíblico, dá margem para algumas especulações quanto a veracidade da narrativa. Alguns autores defendem que a passagem é uma criação de Lucas para responder a seu programa teológico. Outros acreditam que a fonte de onde o evangelista tem acesso à narrativa (uma tradição pré-lucana) tem caráter de história verdadeira (por motivos óbvios dentro do texto onde não poderia ter sido mera invenção) mesmo que retocada por seu narrador. Há quem explique a “Ressurreição do filho da viúva de Naim” como um simples conto, comparado a tantos outros contos encontrados no evangelho de João (DIBELIUS, 1971, p. 72).

Para Dibelius (1971, p. 72), a passagem de Naim é originada como um conto, assim como “longas histórias de milagre do Quarto Evangelho” (DIBELIUS, 1971, p. 75), ainda que tenha sido um pouco editada por Lucas. Para ele, o texto trata de uma história individual e completa em si mesma. Quanto ao processo de organização da passagem, pondera ser atribuído ao evangelista Lucas o v. 13, já que é considerado como característica do narrador a retratação de sentimentos de Jesus e a predileção na menção de mulheres, algo que se verifica em toda obra lucana. Igualmente o v. 15b pode ser considerado como próprio de Lucas.

Dibelius relaciona a passagem de Lc 7,11-17 com a sentença de Lc 9,42, onde se fundamenta a redação de Lucas na falta de paralelos sinóticos. Ademais, a ordem de não chorar para a viúva tem conexão com 8,52, onde o autor pode ter amenizado as palavras de Marcos em Mc 5,39. O pesquisador desconfia até mesmo da presença da mãe na cena e talvez até de sua importância dentro do conto. Ele observa que o toque no caixão seria mais imediatamente efetivo, naquela situação, caso Jesus nem mesmo tivesse pronunciado alguma palavra para a mãe viúva. E assim, para Dibelius, a história de Naim tem forma genuína de conto sobre um morto que retorna à vida – o homem morto começa a falar.

Um evento tão único, explica o estudioso, como o da ressurreição do filho da viúva de Naim, não foi preservado na tradição de forma a servir como ilustração para um sermão. A narrativa é muito triste para isso, e por sua natureza atrai a atenção dos ouvintes por si mesma. A conclusão com a aclamação da multidão é carregada de um significado especial, uma vez que faz parte dela também a multidão que acompanha o cortejo funeral. O versículo 15b, que Dibelius reconhece como retirado da Septuaginta (do texto de 1Reis) tem um significado diferente. Para ele, um grito dessa natureza revela um interesse no uso do propósito da propaganda do incidente narrado, e ele dispensa o versículo, justificando que assim obtém uma melhor conexão para aproximar-se do gênero de conto. O exegeta aponta que este tipo de conclusão raramente aparece em um texto do Novo Testamento. Porque a tradição neotestamentária é ainda tímida para este tipo de propaganda (que é realmente de uma natureza literária). Deste modo, a ênfase na aclamação final do texto, a aclamação da multidão que testemunha o fato, tem um significado especial quando vinda das testemunhas que acompanhavam a procissão funeral: o louvor atribuído à multidão que reconhece Jesus como um grande profeta é comum à categoria de paradigma, como também do conto. A aclamação do povo, portanto, constitui uma conclusão significativa para o verso seguinte: “E essa notícia difundiu-se pela Judeia inteira e por toda redondeza” (v.17). Este versículo descreve um desenho pragmático conhecido pelos leitores através de Marcos: uma ação que ajudou a aprofundar o conhecimento sobre a pessoa de Jesus por todo país.

Mas, seria a história de Naim simplesmente um conto e não um sinal efetivo da *força* que tem a Palavra desse Grande Profeta Jesus, o Galileu? Meier (1998) fornece em sua pesquisa várias informações importantes sobre esse fato. Ele analisa de forma bem detalhada as influências que Lucas pode ter sofrido ao redigir

seu evangelho, especificamente na perícopa aqui analisada. Meier (1998, p. 332-333) considera que a passagem de Naim ajusta-se ao propósito literário e teológico de Lucas. Seria o autor do terceiro evangelho criador desta história de onde buscou recursos em textos veterotestamentários ou extra bíblicos? Sobre a perícopa ele esclarece que não é preciso supor que Lucas tivesse de criar a história sem contar com blocos de construção, pois, ao compor a narrativa de Naim ele poderia facilmente ter-se inspirado em outras histórias sobre a ressurreição de mortos tanto na tradição judaica como na cristã (MEIER, 1998, p. 332).

De forma imediata, é possível argumentar que praticamente todos os elementos da passagem de Naim podem ter explicação com base em outras narrativas sobre ressurreição de mortos. Como é o caso da história de Elias e Eliseu no Antigo Testamento e da filha de Jairo, no evangelho, e ainda na ressurreição de Tabita, por intermédio de Pedro, nos Atos dos Apóstolos.

Quanto aos textos do Antigo Testamento, Meier (1998, p. 332) diz que “os ciclos de Elias-Eliseu nos Livros dos Reis proporcionam o quadro básico de um profeta itinerante do norte de Israel atuando na Galiléia, famoso por realizar milagres, entre os quais a ressurreição de mortos”. Para ele o maior paralelo está na história de Elias (1Rs 17,7-24). O profeta Elias encontra uma mulher viúva, em situação uma situação angustiante, na porta da cidade chamada Sarepta. O mesmo acontece com Jesus. Ele encontra-se com uma mulher viúva, em uma triste circunstância, na porta da cidade de Naim. A primeira parece ter um único filho, assim como a segunda, e Elias o revive e o entrega a sua mãe. Da mesma forma faz Jesus e Lc 7,15b. Na conclusão do milagre de Sarepta, Elias é aclamado como “Homem de Deus”, ou seja, um verdadeiro profeta. Em Naim Jesus é reconhecido como *grande profeta*. Logo, muitas são as coincidências entre os textos.

Uma história parecida, mas não tão próxima para constituir-se paralelo, acontece com Eliseu (2Rs 4,8-37): o profeta ressuscita um filho único nascido de uma mulher antes estéril. Neste caso, Meier (1998, p. 333) vê como única contribuição na obra lucana a localização onde se dá o fato: Sunam, situada não muito distante de Naim. E talvez, para alguns especuladores, esta história pode ter sugerido a Lucas a localidade de Naim.

Em relação à história da ressurreição da filha de Jairo, citada em Lc 8,40-42.49-56, Lucas a conhecia da fonte de Marcos. Meier (1998, p.333) explica que Lucas “está mais próximo da história de Jairo do que Mateus”, sendo assim, as

mudanças de redação que o autor faz “são tanto mais interessantes”. Uma delas é explicitar que se trata de uma filha única (Lc 8,42), como é igualmente o jovem de Naim. Ainda, nas duas passagens, aquelas pessoas que choram (na perícopes de Lucas é a mulher viúva que chora), Jesus fala para pararem de chorar. Também, as duas ressurreições são realizadas na presença dos genitores e de outras pessoas. Diferentemente dos casos do Antigo Testamento, onde os profetas estão sozinhos com os mortos. No caso da narrativa de Tabita (At 9,36-43), Meier menciona semelhanças com as histórias de Elias e Eliseu (que o estudioso considera como fonte principal da passagem), como também com as narrativas da filha de Jairo e Naim. Neste caso, a ordem de levantar é mencionada nos dois textos e, em ambos os textos, quem está morto se senta.

Portanto, diante de tantas histórias de ressurreição a disposição de Lucas, seria possível que ele compusesse a narrativa de Naim com estes materiais, retocando o que lhe fosse interessante de acordo com sua visão a respeito de Jesus. Seria este o caso? Meier (1998, p.334) questiona e já pondera uma possível resposta: o autor construiria sua história composta de várias fontes, deixando para trás o núcleo das narrativas? Embora haja semelhanças, as diferenças são muitas. E esclarece: com Elias e Eliseu há um contato anterior com as mulheres e sua história, que antecede o milagre, o que não acontece em Naim. Jesus e a mãe viúva tem seu primeiro contato na cena funeral (não há antecedentes). Lucas não diz o que pode ter acontecido com o rapaz provocando a morte, não se sabe nada daquela mulher, a não ser que é viúva e perdera seu único filho. A viúva de Naim não sabe quem é Jesus (o texto não dá margem para acreditar que ela saiba, e parece nem perceber sua presença: ela sequer olha para ele), não pede sua ajuda. A mulher não tem iniciativa nenhuma na perícopes, não faz súplica alguma. Ademais, o milagre se realiza de forma muito diferente dos textos veterotestamentários: neles não há espectadores, os profetas oram a Deus e precisam de gestos, ações para que a ressurreição aconteça. Para Jesus realizar a ressurreição, basta a força da sua Palavra. Lucas escreve que Jesus não está sozinho, mas acompanhado de seus discípulos e uma multidão. Ele realiza o milagre em público, não toca no morto (toca apenas na padiola onde o morto é carregado, ação que tem um significado profundo naquele contexto), não faz “oração ou manipulação física”, conforme afirma Meier (1998, p. 335). E a história se conclui com a notícia de que “palavra a respeito

dele” se espalha, se difunde em toda região, nota que não aparece nos ciclos de Elias e Eliseu.

Meier (1998, p. 335) ainda afirma que na passagem sobre a filha de Jairo já existe por parte do pai da menina uma ação de súplica: “caindo aos pés de Jesus” (Lc 8,41b). É importante notar que este versículo demonstra uma fé implícita no poder de Jesus. Em Naim “todo movimento da narrativa brota de seu ponto de partida: Jesus se compadece ao ver a viúva chorando seu filho único no esquife, sendo levado para o túmulo” (MEIER, 1998, p. 336). Na história de Jairo o público que presencia a ressurreição é restrito, e ainda, os que estavam na casa de Jairo zombam de Jesus. Muito diferente do que acontece em Lc 7,11-17, onde as pessoas tem um sentimento de temor e aclamam Aquele que realiza o milagre como um Grande Profeta.

Na perícope de Lc 8,40ss, o narrador menciona até mesmo o nome do pai da menina ressuscitada, enquanto da mulher viúva não é possível saber o nome. A narrativa dos Atos dos Apóstolos distingue-se ainda mais da do evangelho desta maneira: a comunidade de Jope pede, mesmo que implicitamente, para Pedro fazer algo em favor de Tabita (trazê-la de volta à vida); no momento do milagre, Pedro encontra-se sozinho com a morta e ora a Deus (“pôs-se de joelhos”, At 9,40); e de forma única nas narrativas de ressurreição, a passagem expressa a “insistência nas boas obras de Tabita”, conforme alusão de Meier (1998, p. 336).

Fato interessante, para a comparação, é que o texto de Atos menciona o termo “viúva” ou “mulheres viúvas” e descreve a primeira ação de Tabita como a mesma do jovem de Naim: “sentar-se” (onde o texto refere-se a morta com um pronome pessoal: ela), fato que a aproximaria da história de Naim. Na conclusão da perícope de At 9,36-43, diz também que a notícia se espalhou por toda cidade de Jope. Meier (1998, p. 336) faz aqui uma importante observação a respeito de Lucas: no livro dos Atos dos Apóstolos, o escritor conta a história do início da comunidade cristã e quer certamente demonstrar continuidade entre o ministério de Jesus e Seus seguidores (apóstolos e discípulos). Há uma continuidade entre a missão de Jesus e daquelas testemunhas, crentes. Tanto que, para este fim, o autor faz uso de paralelos entres suas duas obras. Meier (1998, p. 336) cita como exemplo, deste recurso de Lucas, o julgamento e execução de Estevão comparado à paixão de Jesus.

Assim, seria mais lógico que Lucas tenha se baseado, antes, na vida e ensinamento de Jesus para os acontecimentos e personagens do Livro dos Atos dos Apóstolos e não o contrário. A este respeito afirma o exegeta, em relação ao prodígio realizado por intermédio de Pedro: “sua aproximação à tradição de Jesus, que Lucas conhecia e usou, é mais plausível do que o inverso” (MEIER, 1998, p. 336).

Depois de todo levantamento referente a perícopes de Lc 7,11-17, Meier (1998, p. 337) acredita que a história de Naim só pode vir de uma fonte pré-lucana (L), uma tradição conhecida pelo autor. O estudioso considera ser difícil acreditar que Lucas usaria todos os textos de ressurreição disponíveis no Antigo Testamento e na obra de Marcos, dispensando os elementos principais de cada um, para construir uma outra história. E aponta: “há uma série de elementos na história de Naim que depõem a favor de alguma fonte especial pré-Lucas da tradição de Jesus (L)” (MEIER, 1998, p. 337). Tais elementos seriam:

- a) A especificidade da localização de Naim – alegar que tem relação com Elizeu em Sunan esta fora de questão. Sunan ficava no sul da Galileia e Naim ao norte. Além disso, Lucas poderia ter escolhido uma cidade muito mais conhecida, inclusive a própria Sunan. Porque o autor do terceiro evangelho, que parece não conhecer bem a geografia da Palestina, saberia “da existência da obscura localidade de Naim no sul da Galiléia?” (MEIER, 1998, p. 337);
- b) O estilo narrativo de Lucas – há autores que atribuem a passagem a uma construção baseada em uma fonte semita quando analisam o uso do estilo paratático da passagem, como por exemplo: “o uso constante de sentenças simples unidas por ‘e’ (*kai*)”, esclarece Meier (1988, p. 338). Esta forma pode ser explicada pelo estilo grego helenístico popular ou uma imitação consciente do grego da Septuaginta (LXX), da parte do narrador;
- c) Apresentar Jesus como um Grande Profeta – o que na história de Naim não seria adequado, a um evangelista que tem em sua cristologia Jesus acima de tudo como Senhor, Messias e Filho de Deus (1,32-35.43; 2,11). Mesmo que Lucas considere este título legítimo e o faça dentro de sua obra: nela Jesus é o profeta escatológico espelhado em Elias e Eliseu, contudo, superando-os. O narrador, além do mais, poderia dizer “o” grande profeta e não “um” grande profeta. Um prodígio tão marcante quanto à

ressurreição de um morto definindo o Senhor como um grande profeta parece fazer parte de uma tradição pré-lucana;

- d) Lucas, ao compor seu evangelho, utilizando-se de várias fontes, evita narrações duplicadas – ao avaliar que mais a frente em seu evangelho, Lucas narra uma passagem de ressurreição, retirada do texto de Marcos (a ressurreição da filha de Jairo), é improvável que o autor se dê ao trabalho de criar uma duplicação de um mesmo tipo de milagre. Além disso, o terceiro evangelho é o único, entre os canônicos, “a incluir” dois casos que narram a ressurreição de mortos por Jesus (MEIER, 1998, p. 340).

Apesar de Meier (1998, p. 340) referir argumentos que ele próprio define como “probabilidade”, conclui que as considerações feitas por ele “depõem a favor da redação de Lucas para uma tradição especial de L” (MEIER, 1998, p. 340). Deste modo, desacredita uma criação lucana de forma independente e não pode conceber que tal tradição possa vir de uma única fonte (de um único documento), da mesma forma que Q, e deixa aberta a questão ao campo da especulação.

Ainda que as questões sobre a veracidade do texto e natureza literária da perícopes de Naim, não sejam consensuais entre os estudiosos, por que Lucas citaria um fato em uma localidade jamais mencionada nos textos bíblicos? E esta parece ser a argumentação mais forte a favor da passagem. Mesmo que ao organizar dentro de sua obra, propositalmente, Lucas tenha colocado a história de Naim exatamente neste ponto do evangelho com a finalidade de responder a pergunta de João, de onde lhe viriam tantos detalhes para contar. Como por exemplo: o encontro das multidões ou a mulher (compenetrada em sua dor) que nem nota a presença do Senhor e nem se quer clama pelo milagre (como na perícopes anterior: Lc 7,1-10). Mesmo com a possibilidade de que a narrativa seja uma construção do autor, e de fato esta possibilidade existe, Lucas dá a seu texto um colorido com elementos próprios da Septuaginta e até mesmo traços do Êxodo. Isso parece ser feito com o mais profundo sentimento de apresentar aquele homem que em sua vida e ministério promoveu algo surpreendente, fato que proporcionou uma experiência intensa nas pessoas daquela época e na comunidade lucana – que poderiam ser guardiões desta tradição do sentimento de compaixão e ação de Jesus.

Concluindo, se os autores não chegam a uma concordância sobre a historicidade da história da “Ressurreição do filho da viúva de Naim”, não arriscaríamos fazê-la nesta pesquisa. No entanto, as informações relativas à

historicidade apresentam inúmeras particularidades de quão excelente é o autor do terceiro evangelho.

3.1.1 Comparação do relato de Lucas 7,11-17 com textos extra bíblicos

Muitos dos exegetas ao comentarem a passagem da ressurreição de Naim, tentam fazer um paralelo com outras narrativas parecidas referentes à ressurreição dos mortos encontradas na literatura antiga, como por exemplo, a de Apolônio; este caso é também mencionado por Fitzmyer (1986, p. 643-644). Trata-se da “história de Filostrato sobre Apolônio, um filósofo helenista, curador e exorcista, do primeiro século d.C., o qual posteriormente se tornou objeto de adoração cáltica” (VOGELS; 1983, p. 279). Entretanto, os relatos desta obra extra bíblica deixam dúvidas a respeito da morte dos personagens que são ressuscitados. Não é possível saber ao certo se estavam realmente mortos. Na visão dos exegetas bíblicos, estas comparações feitas com o texto de Naim não são verdadeiramente convincentes. Mesmo porque, em Lucas, não há espaço para dúvidas deste tipo: na narração lucana se dá a atuação concreta de Jesus sobre um homem realmente morto. Nem no texto de Naim, nem em qualquer outra perícopé neotestamentária que mencione ressurreição, se faz a menor referência a uma morte apenas aparente. Portanto, a comparação mais apropriada a se fazer com Lc 7,11-17, é mesmo a comparação com a história do milagre realizado pelo profeta Elias (1 Rs 17,8-24).

3.2 CONTEXTO DE LUCAS 7,11-17

O terceiro evangelho surge no período da Igreja nascente, entre conflitos e descobertas, sendo que “controvérsias internas e externas contribuem para a hostilidade do ambiente” (KARRIS, 2011, p. 217). Há dúvidas sobre a identidade do Messias e parece também haver conflitos entre os discípulos de Jesus e os discípulos de João Batista. É preciso reorganizar essa história, interpretar as fontes disponíveis, direcionar a comunidade. Frente a essa necessidade, Lucas desenvolve uma narrativa dos fatos que marcaram sua comunidade, sem perder de vista a interpretação teológica que quer transmitir a seus leitores.

Lucas inicia seu texto num lugar específico onde tudo começou: a Galileia. Dentro da obra lucana a Galileia, e não somente Jerusalém, enquanto cidade “do

cumprimento da promessa por Deus” (KARRIS, 2011, p. 244), possui uma significação teológica. Ela é o território onde Lucas começa sua descrição sobre o significado do Reino de Deus e ainda é na Galileia que são reunidas as testemunhas do ministério de Jesus: At 1,11; 10,37-38.

Em seu ministério na Galileia, a pregação de Jesus na sinagoga de Nazaré (o discurso inaugural) é um acontecimento de importância central e programática para o terceiro evangelho. O discurso realizado na sinagoga abrange o cumprimento das promessas de Deus ao povo eleito. Na Galileia Jesus realiza grandes prodígios e seus discípulos ficam maravilhados, aliás, todos os que o escutam e o veem ficam admirados. Porém, é também neste local, apesar dos milagres operados por Jesus, que seus compatriotas não o compreendem e o rejeitam. Àqueles a quem foi dirigido o hoje da salvação, a quem Jesus foi consagrado “para evangelizar os pobres”, enviado para libertar os presos, para proclamar o ano da graça do Senhor; aquele que vem cumprir “essa passagem da Escritura” (Lc 4,21b) não é aceito em seu próprio lugar de origem, pois “nenhum profeta é bem recebido em sua pátria” (Lc 4,24b). O texto lucano, assim, já traz neste início da missão messiânica a questão sobre quem seria este homem que anuncia a graça de Deus. Na sequência da narrativa o próprio Jesus se coloca como profeta rejeitado (Lc 4,24b).

Deste modo, o bloco que aborda o ministério de Jesus na Galileia faz parte do contexto mais amplo da passagem de Naim e seu programa inicial é como que um espelho (um refletor) do desenrolar de todo o texto. O que faz também, anteriormente, o Evangelho da Infância, construído por Lucas, a fim de que a cristologia e os personagens envolvidos no relato levem o leitor e compreender a teologia de toda obra.

O “ministério de Jesus na Galileia” se encontra no terceiro bloco do Evangelho segundo Lucas, conforme a estrutura de divisão da Bíblia de Jerusalém (2004, p. 1794). É nesta etapa que se encontra a perícopé analisada neste capítulo: “Ressurreição do filho da viúva de Naim”. O bloco tem início, portanto, como já mencionado, com a inauguração da pregação de Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc 4,14-15), logo após a tentação que este sofre no deserto (Lc 4,1-13) e termina com alguns ensinamentos de Jesus, antes de iniciar sua viagem à Jerusalém. Em resumo, essa terceira parte do evangelho, numa visão geral, apresenta Jesus ensinando como o mestre que ensina ao povo sobre Deus e seu plano de salvação; o cumprimento das promessas de Deus; a realização de curas e exorcismo, sendo

que o Reino de Deus se faz presente reestabelecendo a integralidade da vida a homens e mulheres; a resposta positiva ao chamado dos primeiros discípulos; o perdão dos pecados; a escolha dos doze, representando o Israel reconstituído; o impacto que o ministério de Jesus causava nas pessoas (multidão que o ouve, que o segue); dois anúncios da paixão; a transfiguração; o poder do nome de Jesus.

O que Lucas pretende ao iniciar o programa ministerial de Jesus, lido na sinagoga (Lc 4,16-22a), é enfatizar a autoridade de Jesus e revelar ao povo a vontade de Deus: “seu plano de salvação” (KARRIS, 2011, p. 244). A interpretação que se dá deste evento (a exemplo de Lc 4,16-30 e At 13,13-52) ressalta a continuidade do terceiro evangelho com a antiga aliança, ou seja, com o judaísmo.

Enquanto na leitura do livro de Isaías na sinagoga, é inaugurado, de forma programática, o ministério de Jesus, o narrador desenvolve, logo em seguida, uma comparação com dois episódios do Antigo Testamento. Um deles relacionado ao profeta Elias e o outro ao profeta Eliseu: “Havia muitas viúvas em Israel”, “havia igualmente, muitos leprosos em Israel” (Lc 4,25.27). Ele conduz esta linha teológica até o capítulo 24 de sua obra, onde com as palavras do próprio Jesus é dada a interpretação dos fatos acontecidos (naqueles dias) aos dois discípulos que viajavam “nesse mesmo dia para um povoado chamado Emaús” (Lc 24,13). E conversando sobre tudo o que tinha acontecido, que neste momento trata-se, inclusive, da incompreensão sobre o significado do túmulo vazio, o que reflete mais uma vez a falta de entendimento da missão salvadora de Jesus, de Seu ministério.

Ponto a se destacar é que o próprio Senhor é quem esclarece a verdade dos acontecimentos através de sua Palavra. O autor do evangelho caracteriza muito bem o desânimo daqueles homens que acompanhavam Jesus: “Eles pararam, com o rosto sombrio” (Lc 24,17c). Onde estava a esperança? O céu estaria se fechado novamente? Ao que a narrativa continua na palavra dos discípulos: “O que aconteceu a Jesus, o Nazareno, que foi profeta poderoso em obras e palavras, diante de Deus e diante do povo [...] nós esperávamos que fosse ele quem redimiria Israel...” (Lc 24,19-21). Destaque deve ser dado ao reconhecimento, mesmo que frustrado no momento, de Jesus como um profeta poderoso, em obras e *Palavras*. “E, começando por Moisés e percorrendo todos os profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o que a ele dizia respeito” (Lc 24,27). Ou seja, Lucas é fiel a sua ideia de promessa-cumprimento, do começo ao fim de seu texto. Jesus é aquele Salvador anunciado nas profecias.

Assim, o evangelista tem delineado seu objetivo: Jesus é aquele que vem redimir Israel e instaurar o ano da graça do Senhor. Desta maneira, é inegável, ao ler a narrativa e analisá-la, ainda que de forma simples, que é o projeto do Reino de Deus que Jesus vem instaurar e a forma profética com a qual ele acontece é central no ministério do Senhor no terceiro evangelho.

3.2.1 Contexto próximo de Lucas 7,11-17

Após o sermão da planície – versão lucana para o sermão de Q – o ministério de Jesus narrado pelo autor na Galileia demonstra, através de uma série de fatos (Lc 4, 31-41; 5,12-26;6, 6-11), a “ação misericordiosa e salvadora de Deus em atividade nas ações de Jesus” (MEIER, 1998, p. 330). Os prodígios mencionados por Lucas no decorrer deste caminho de Jesus serão retomados, então, por seu narrador, de forma especial no capítulo sete do evangelho lucano, o qual constitui o contexto próximo da passagem de Naim. Este capítulo traz uma série de relatos onde diferentes personagens ou grupo de pessoas têm uma postura de acolhimento frente à figura de Jesus e seu ministério. Trata-se de um momento de transição na obra lucana, havendo, neste capítulo, uma progressão narrativa com relação ao ministério e a pessoa de Jesus.

Logo em seu início Jesus cura, à distância, um servo de um centurião romano, e louva a fé humilde daquele pagão em comparação com a fé de Israel: “eu vos digo que nem mesmo em Israel encontrei tamanha fé” (Lc 7,9b). O autor descreve Jesus admirado frente aquela atitude confiante. Este texto, que precede a narrativa do milagre de Naim, “é um prenúncio do movimento cristão pleno em direção aos gentios” (BROWN et al., 2011, p. 258). Cafarnaum, onde ocorre o milagre, é uma cidade importante ao norte do lago da Galileia, encontro de grandes rotas romanas. Local de segurança militar, onde se fixava a corporação das tropas romanas. O autor do terceiro evangelho sublinha a abertura daquelas pessoas que não fazem parte do Israel escolhido – muitos judeus, fechados em regras, não reconhecem a manifestação de Deus em Jesus de Nazaré – e todos aqueles que acolhem o reino de Deus podem fazer parte agora da grande família de Deus. O que de fato demonstra essa passagem.

Kodell (1999, p. 84) afirma que “histórias como essa foram decisivas durante o debate da Igreja primitiva sobre a missão aos pagãos”. O centurião não é membro

do judaísmo. Poderia ser membro da força de paz de Herodes e não fazer parte do exército imperial que não ocupava a Galileia nesta época. De qualquer forma, em Lucas este texto é prefigurativo das diversas afirmações no livro de Atos de que Deus não é parcial, antes, acolhe a todos: “[...] Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer nação, quem o teme e pratica a justiça, lhe é agradável” (At 10,34-35), e também At 15,9: “não fez distinção alguma entre nós e eles, purificando seus corações pela fé”. “Eles”, neste texto, se refere aos gentios: “e passaram a ouvir Barnabé e Paulo narrando quantos sinais e prodígios Deus operava entre os gentios por meio deles” (At 15,12b). O argumento principal dos textos é a aceitação dos gentios entre os judeus. Após a cura do servo do centurião, Jesus, movido por um sentimento de compaixão, devolve a vida a um rapaz concretamente morto e o entrega a sua mãe viúva. Na passagem consta algo que na cristologia lucana é determinante: Jesus é o Senhor.

A perícopre de Naim, segundo Fitzmyer (1987, p. 640), marca uma nova etapa nas descrições das atitudes de Jesus frente a seu mistério na Galileia: a inserção deste material específico, neste momento do texto lucano, demonstra uma progressão narrativa. Enquanto o episódio anterior já aponta para atuação poderosa de Jesus frente a uma grave enfermidade (a cura do servo de um centurião), agora a manifestação do poder de Jesus recai sobre um morto, que já está para ser enterrado: a passagem é uma nova revelação de âmbito insuspeito, que alcança o poder e autoridade de Jesus, precisamente nesta parte do Evangelho segundo Lucas (FITZMYER, 1987, p. 641). Sobre o relato de Naim, George (1982, p. 45) comenta, enfatizando o aspecto revelador de Jesus como Senhor que vem acentuar a história:

[...] 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, a salvação universal, total e definitiva. Algumas narrativas de milagres acentuam particularmente o aspecto da revelação de Jesus.

A multidão, diante do fato acontecido, se expressa admirada glorificando ao Senhor com temor: surgiu um Grande Profeta entre eles, e Deus visitou o seu povo (Lc 7,17). A ideia de Deus que visita seu povo (está visitando Israel) “para salvá-lo através do ministério de Jesus é exclusiva do evangelho de Lucas, em todo N.T.”, explica Meier (1998, p. 330). Contudo, esta visitação misericordiosa, intriga a João

Batista: este homem que realiza tantas curas, inclusive ressurreição, é “aquele que há de vir”? – que está vindo (Lc 7,19). Jesus não se parece com o juiz inclemente proclamado por João. E o Batista trata de enviar dois embaixadores para perguntar. A resposta de Jesus é interpretada por Meier (1998, p. 330), nestes termos:

Jesus responde, declarando que seus milagres e sua proclamação da boa nova aos pobres (cf. 6,20-23) representam o cumprimento da promessa de salvação feita por Deus a Israel, em especial conforme enunciada pelo profeta Isaías (7,22). É significativo que a lista de milagres em 7,22 culmine com a afirmação “os mortos ressuscitam”, remetendo à história imediatamente precedente, passada em Naim.

Para Meier (1998, p. 330), o Jesus lucano começa a sublinhar um embate: o povo simples, do qual fazem parte os desprezados da sociedade, os excluídos, os pecadores, aceitam, tanto a pessoa de Jesus como a de João Batista; enquanto os fechados legalistas e os fariseus “escarneceram do misericordioso plano da salvação de Deus (7,29-30)” e excluíram-se deste plano. E isto aparece claramente neste capítulo.

A habilidade do escritor continua na passagem que conclui o capítulo: uma mulher pecadora lava os pés de Jesus, com suas lágrimas, arrependida, enquanto um fariseu arrogante se escandaliza de que Jesus seja um profeta e se deixe tocar por aquela mulher (7,36-39). O conflito entre a reação do povo simples, marginalizado, mas com anseio de confessar seus pecados e a soberba farisaica, foram bem representados por Lucas nesta passagem. No final da perícopes, Jesus perdoa os pecados daquela mulher que demonstrou muito amor! E a questão sobre a identidade de Jesus novamente aparece: “Quem é este que perdoa até pecados?” (7,49b). “Dessa maneira, milagres de cura e milagres de perdão são colocados lado a lado como manifestações concretas da visita de Deus a seu povo, através de Jesus”, afirma Meier (1998, p. 331).

Em resumo, o que Lucas faz no capítulo sete é desenvolver temas teológicos importantes que ecoam por todo seu evangelho: Deus visita seu povo para trazer-lhe salvação através do ministério de Jesus e pela força da sua Palavra. Esta é uma visita misericordiosa, cheia de compaixão. A salvação trazida por Jesus acontece por meio de curas físicas, ressurreição da morte e perdão dos pecados (o que é bem caracterizado por Lucas nesta etapa), é o “ano da graça do Senhor”. Perdoar é o equivale espiritualmente à libertação que devolve a dignidade ao ser humano.

Portanto, a salvação oferecida por Deus através desse *Grande Profeta* que é Jesus, é dirigida especialmente “aos pobres, aos marginalizados e os desprezados da sociedade” (MEIER, 1998, p. 331), como por exemplo: a viúva sem filhos, a mulher pecadora, rejeitada pelo fariseu e o escravo do centurião romano. Embora a salvação seja destinada a todo Israel, e não há dúvidas disso, são os legalistas e fariseus que não se veem neste modelo de reino, deixando assim de fazer parte dele.

Desta maneira, diante da falta de fé dos líderes do judaísmo, a visita de Deus não se restringe apenas aos judeus. A nova era inaugurada por Jesus – a nova aliança – alcança agora o mundo gentílico. A cura do escravo do centurião gentio e sua fé admirável apontam para isso. A fronteira que separa judeus de pagãos é derrubada, o que Lucas descreverá mais claramente no livro dos Atos dos Apóstolos. Essa teologia já se apresenta no evangelho, como demonstra a profecia de Isaías descrita no início do ministério de João Batista: “E toda carne verá a salvação de Deus” (Isaías 40,5, citado em Lc 3,6). E talvez, segundo Meier (1998, p. 331), seja este também o sentido do versículo que é conclusão da passagem de Naim: “E essa notícia sobre ele difundiu-se por toda a terra dos judeus e por toda a redondeza” (Lc 7,17).

Meier (1998, p. 332) assegura que “esta é a visão da história da salvação sugerida em Lc 7. Este capítulo deixa claro que a cristologia de Lucas não se apresenta como um tema por si só, mas sim, é uma função dessa visão histórica de salvação”. O estudioso explica que o ministério empreendido por Jesus, através de curas, pelas quais se faz cumprimento da promessa de salvação de Deus ao povo de Israel, é semelhante ao ministério dos grandes profetas do passado, como também outros autores de milagres que outrora atuaram na Galileia, como exemplo: Elias e Eliseu. Porém, Jesus ultrapassa essa semelhança, ele é superior aos grandes profetas de Israel. Jesus, em seu ministério de salvação, transcende estes “modelos proféticos, assim como transcende até João Batista” (MEIER, 1998, p. 332). Por isso, Lucas pode falar de João Batista como aquele que é “mais que um profeta” (7,26). E recorre a Malaquias para defini-lo como um mensageiro escatológico. Mais, “Dentre os nascidos de mulher não há maior que João” (7,28).

Não obstante, o autor do terceiro evangelho não tem problema algum em exaltar João, porque o Grande Profeta que atua neste capítulo sete é o “Senhor”. Jesus é Senhor da vida e da morte – ele pode trazer de volta à vida uma pessoa

morta pela força da sua Palavra. A superioridade de Jesus ecoa não somente em sua missão de cura, mas também na abrangência que alcança seu poder e sua misericórdia: ele pode perdoar os pecados e declarar salvos os pecadores. Jesus é o portador da boa notícia que alcança não somente Israel, mas também o mundo gentílico.

O evangelista posicionou a história de Naim, cuidadosamente, de acordo com sua ampla composição teológica. Além da contribuição que a narrativa tem dentro da obra lucana como um todo, a passagem “recebe profundidade teológica” dos textos que a cercam – seu contexto próximo (o capítulo sete).

Para Fitzmyer (1987, p. 628), a série de relatos narrados no capítulo sete, que tem início com a “Cura do servo do centurião romano” (Lc 7,1-10), e na Bíblia de Jerusalém termina com a passagem “A pecadora perdoada e que ama” (Lc 7,36-50), conclui-se, conforme o estudioso, na seguinte perícopes: “A companhia feminina de Jesus”, passagem típica de Lucas, na qual é apresentado um grupo de mulheres que acompanham Jesus (Lc 8,1-3).

3.2.2 A perícopes de Lucas 7,11-17 e o profeta Elias

Na passagem sobre a reanimação do filho da viúva de Naim, Jesus, pela *força da* sua Palavra, traz de volta à vida um jovem que estava morto, filho único de uma mãe viúva. O texto fala, acima de tudo, da gratuidade de Jesus. Demonstra o poder que tem a sua palavra e a identificação da sua obra com a dos maiores profetas de Israel. Mais ainda, Jesus é o Grande Profeta. Ele é maior que Elias, já que o acontecimento, além de sublinhar a atitude de compaixão de Jesus, supera o feito de Elias no livro dos Reis. O episódio que se encontra na Antiga Aliança, ao que tudo indica, serviu também de base para a composição lucana: fato ratificado por um versículo idêntico ao da versão grega (LXX) da Escritura veterotestamentária – referente ao texto de 1Rs 17,17-24. Alguns traços da narrativa são próprios de Lucas, como o título de “Senhor” – dado pela primeira vez no contexto das narrativas da missão; a insistência no reconhecimento da ação do próprio Deus, no final da perícopes; e a “semelhança literária desta narrativa com a da ressurreição do filho da viúva de Sarepta, realizada por Elias (1Rs 17,10.17-24, sobretudo no texto grego), especialmente nos vv. 11-12 de Lucas” (GEORGE, 1982, p. 28).

Para Kodell (1999, p. 85) a comparação de Jesus com os profetas veterotestamentários é fundamental para a narrativa. Lucas, em sua primeira obra, assim como no livro dos Atos dos Apóstolos, vê e interpreta Jesus com um rosto profético. Mais ainda, como a própria profecia: Jesus é a própria Palavra em ação, Palavra que anuncia o Reino com sua ação.

O acontecimento de Naim não é único, no que se refere ao tema da ressurreição na produção literária lucana (Lc e At). O poder de Jesus como Senhor, que tem domínio sobre a morte, aparece também em Lc 8,40-42. 44-56 e, em Atos dos Apóstolos 9,36-46 e 20,7-12, realizados mediante os apóstolos Pedro e Paulo, respectivamente, demonstrando que a autoridade apostólica é paralela ao poder de Jesus porque está alicerçada nele (BOCK, 1994, p. 646). Outros dois milagres narrados no evangelho de Lucas trazem também semelhança com os textos do Antigo Testamento, conforme alusão feita por George (1982, p. 29): os textos de Lc 8,42 e 9,38 mencionam, igualmente, a condição de filhos únicos; e, mais uma identificação com a passagem do profeta veterotestamentário é encontrada na perícopie sobre a “Ressurreição da filha de Jairo”, a saber: “O espírito dela voltou” (Lc 8,55) e em 1Rs 17: “Iahweh atendeu à súplica de Elias e a alma do menino voltou a ele” (1Rs 17,22). Ademais, o reconhecimento de Jesus como Grande Profeta, embora não estando na mesma fórmula que a perícopie de 1 Rs, tem o mesmo sentido: “Agora sei que és um homem de Deus e que Iahweh fala verdadeiramente por tua boca!” (1Rs 17,24), porque o profeta é aquele que “fala” em nome de Deus.

3.3 DELIMITAÇÃO DO TEXTO

A passagem que inicia o capítulo sete, “Cura do servo do centurião” (texto precedente à “Ressurreição do filho da viúva de Naim”), é concluída no versículo 10: “E, ao voltarem para casa, os enviados encontraram o servo em perfeita saúde” (Lc 7,10). Então, há uma mudança de cenário no versículo seguinte: “Ele foi em seguida a uma cidade chamada Naim” (Lc 7,11). A narrativa sugere um novo episódio desligado do anterior: Jesus não está mais em Cafarnaum, seguiu para outro lugar. Deste modo, a narrativa continua de forma organizada a apresentar uma nova situação. A circunstância agora é a seguinte: o encontro de duas multidões; sentimento e da atitude de Jesus; manifestação de um milagre; e a reação que

causou nas pessoas que presenciaram o fato. A perícopé se desenrola e tem sua finalização no versículo 17, a partir da conclusão que chegam as pessoas que participaram como testemunhas do acontecimento e que são levadas a difundir a notícia do milagre “pela Judeia e por toda a redondeza” (Lc 17,17).

No versículo 18 há outra mudança de cenário: “E os discípulos dele contaram a João todas essas coisas. E tendo chamado dois dos discípulos dele...” O assunto tem relação direta com a passagem de Naim, referindo-se a ela. Todavia, não acontece no mesmo lugar e insere novos personagens: João Batista e seus discípulos. Mesmo que os versículos 17 e 18 tenham ligação (conectam uma perícopé a outra), o que garante a continuidade geral do texto, é possível perceber que cada versículo está de acordo, também, com sua função: concluir um relato e iniciar uma outra passagem.

3.4 ESTRUTURA E UNIDADE

A perícopé de Naim pode ser dividida por cenas. O que pode contribuir para identificação do que é central na passagem, quem são os personagens, ou ainda, especificar o que o texto diz sobre o que acontece numa primeira leitura. Segue uma forma de divisão baseada na análise de Bovon (2005, p. 504):

- a) Introdução: chegada de Jesus na cidade – motivo da chegada, que segundo o texto, tem iniciativa do próprio Jesus – (v.11-12a);
- b) Exposição: a situação encontrada – um cortejo funeral, levando um jovem morto; e sua mãe, acompanhada de uma “grande multidão da cidade” (v.12b);
- c) Fato central da perícopé: o milagre realizado através do sentimento de compaixão de Jesus: a) iniciativa de Jesus que pronuncia duas frases, uma dirigida à mãe viúva e outra ao seu filho morto, e entre elas, um gesto de Jesus: tocar o esquife; b) reação do jovem que é reanimado, por meio de gestos: sentar e falar, atestando estar vivo! (v. 13-15);
- d) Conclusão: reação das multidões – uma que caminhava com Jesus e uma que acompanhava a mãe viúva.

A perícopé pode ainda ser dividida em forma de esquema, conforme sugestão de Bock (1994, p. 648). Esse esquema fundamenta-se nas ações e reações dos presentes:

- a) Cenário: uma procissão fúnebre em Naim (7,11-12);
- b) Cura de Jesus com compaixão (7,13-15);
- c) Confissão pública de um grande profeta (7,16);
- d) Informe na Judéia e na Região (7,17).

3.5 TEXTO E TRADUÇÃO

Cada texto, cada passagem de um dos evangelhos revela a intenção de seu autor, sua interpretação dos fatos ocorridos, a realidade da comunidade onde ele está inserido, a forma com a qual essa comunidade resolve seus conflitos e determina – guiada pelo Espírito – o caminho a seguir. Analisar mais detalhadamente a passagem é aproximar-se daquilo que o autor quis dizer primeiro. A análise exegética, por exemplo, traz informações históricas, filológicas (significados de termos e palavras no contexto da época em que foram escritos), geográficas, culturais, de costumes e outras. Ela possibilita uma boa compreensão da perícopa e aproxima o leitor da narrativa. Para este empreendimento propõe-se uma tradução mais literal do texto original, na língua grega e a tradução para o português, ambos de forma segmentada, como segue no quadro abaixo:

Quadro 1 – Texto grego e tradução de Lc 7,11-17

Texto Grego	Vers.	Tradução
Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἔξῃς ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Ναϊν	11a	E aconteceu em seguida foi para uma cidade chamada Naim
καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολὺς.	11b	e caminhavam com ele os discípulos dele e multidão grande.
ὡς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως,	12a	E quando, pois, aproximou-se da porta da Cidade
καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκῶς μονογενῆς υἱὸς τῆ μητρὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὴ ἦν χήρα,	12b	e eis que estava sendo levado um morto único filho da mãe dele e ela era viúva.

καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ.	12c	e uma multidão suficiente da cidade estava com ela.
καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος	13a	E vendo-a o Senhor
ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ	13b	foi movido de compaixão por ela.
καὶ εἶπεν αὐτῇ· μὴ κλαῖε.	13c	E disse a ela: não chores!
καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ,	14a	E aproximando-se tocou o esquife
οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν,	14b	e os carregadores pararam.
καὶ εἶπεν· νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι.	14c	E disse: Jovem, eu te digo, levanta-te!
καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς	15a	E o morto sentou-se
καὶ ἤρξατο λαλεῖν,	15b	e começou a falar.
καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.	15c	E o entregou à mãe dele.
ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας	16a	Um temor se apossou de todos.
καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν	16b	E glorificavam a Deus dizendo: um grande profeta surgiu entre nós
καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ.	16c	e Deus visitou o seu povo.
καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλη τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάση τῇ περιχώρῳ.	17	E esta palavra a respeito dele se espalhou na Judeia inteira e toda a redondeza.

Fonte: a autora, 2015.

A proposta de segmentar o texto colabora para o descobrimento de elementos importantes na perícopé. A passagem trata sobre seu contexto, sua dramaticidade e do que pode ser revelado. É necessário, no entanto, ver o texto isolado, sem deixar de compreendê-lo dentro de toda obra lucana. Entre tantas possibilidades ainda apresenta-se mais uma forma de divisão dos versículos da passagem, com o intuito de destacar seus personagens e suas ações dentro da narrativa. Trata-se de uma segmentação a partir dos actantes da perícopé (baseada em nossa tradução).

3.6 COMENTÁRIO EXEGÉTICO

Uma contribuição consequente da análise exegética de um texto é clarear ao leitor questões importantes para a compreensão mais profunda do próprio texto e do contexto onde ele se desenrola. Trata-se de questões históricas, concernentes à geografia, à cultura e aos costumes daquele tempo; como respostas a outras tantas indagações que podem surgir diante do texto. O comentário exegético – assim como outros tipos de análises – tem a função de responder esse tipo de questão, sem, é claro, esgotar o texto, ao considerar que cada nova leitura poderá trazer novas perspectivas.

A análise dos versículos a seguir é baseada também na segmentação apresentada na estrutura de Bock (1994, p. 648), desenvolvida a seguir, na finalidade de ressaltar as ações e reações dos personagens.

3.6.1 O encontro de Jesus com a procissão fúnebre em Naim (Lucas 7,11-12)

Os personagens desta cena são: Jesus, Seus discípulos e uma grande multidão que o seguia. Mais que seguir, caminhavam com ele, refere o texto. Estes, então, encontram-se com uma situação dramática: um cortejo funeral, um homem jovem, morto e uma mulher, mãe, viúva, além de um número suficiente de pessoas que estavam junto à mulher em seu momento de dor.

11a - E aconteceu em seguida foi para uma cidade chamada Naim

11b - e caminhavam com ele os discípulos dele e multidão grande.

O autor do texto conecta a perícopa da “Ressurreição do filho da viúva de Naim” ao evento anterior: a narrativa da “Cura do servo de um centurião”, porém, apenas em termos bem gerais: “E aconteceu em seguida”. A frase se inicia com uma conjunção (καί = e), o que é uma referência temporal. No versículo 11a Jesus é sujeito do verbo ir. A ação de ir até Naim é dele, e o faz livremente. A perícopa começa simplesmente com esta informação. O texto não traz qualquer outra notícia a respeito dessa decisão, é apenas objetivo na descrição do que acontece. O versículo 11 ainda faz a delimitação do texto, ou seja, define o início da perícopa, separando-a claramente do texto antecedente.

Esta é a única vez em que a localidade de Naim é lembrada em todo texto bíblico. Nain (Vulgata: Naim) não é a cidade judaica à qual Flávio Josefo se refere na *Guerra Judaica* 4.9.4-5 §§509-20. O que não reflete, neste texto da obra lucana, uma má compreensão da geografia palestinese. A pequena aldeia parece estar localizada hoje ao lado da moderna Nein, como explica Bovon (2005, p. 510): trata-se hoje, de uma aldeia árabe de cerca de um 200 habitantes, Chamada Nein. Localizada na Galiléia, há três milhas a leste de Endor, vinte milhas a sudoeste de Cafarnaum e seis milhas no sudeste de Nazaré (BOCK, 1994, p. 649). Assim sendo, Naim estaria a uns 40 quilômetros de Cafarnaum, última cidade mencionada no relato de Lc 7,1.

Os sujeitos do versículo 11 são: os discípulos e numerosa multidão, que caminham com Jesus. Mas de onde vem esta multidão? No capítulo 6 do evangelho, Lucas narra a escolha dos doze: Jesus “foi à montanha para orar e passou a noite inteira em oração a Deus” (Lc 6,12). Quando desceram da montanha, e o texto segundo a Bíblia de Jerusalém (2004, p. 1798), parece referir-se aqui apenas aos doze, “havia um numeroso grupo de discípulos e imensa multidão de pessoas” (Lc 6,17). Essas pessoas já esperavam Jesus a fim de ouvi-lo e serem curadas. Lucas 6 ainda esclarece: “pessoas de toda Judeia, de Jerusalém, e do litoral de Tiro e Sidônia”. É neste contexto, e junto a essas pessoas, que está inserido o discurso inaugural, como as bem-aventuranças e outros ensinamentos de Jesus.

Assim que Jesus conclui o discurso, ele entra em Cafarnaum. Lucas, na passagem do servo do centurião, refere-se de novo a uma multidão que segue Jesus e, ao que tudo indica, é a mesma multidão que o ouvia. Portanto, as pessoas que estão com Jesus, ao seguirem e caminharem com Ele, são aquelas que já estavam presentes antes do discurso, e agora o acompanham até a cidade de Naim.

É próprio do texto lucano, ao mencionar conversões e adesão das pessoas que passam a seguir Jesus, citá-las sempre como um número abundante: uma multidão grande. No livro dos Atos dos Apóstolos, conforme a história sobre as primeiras comunidades cristãs se desenvolve, Lucas narra, após discursos ou curas realizadas pelos apóstolos, o quanto é grande o número de pessoas que aderem ao movimento cristão. A respeito dessa multidão que “caminhava” com Jesus, Spinetoli (1986, p. 267) explica que em Lucas a comunidade cristã é itinerante.

12a - E quando, pois, aproximou-se da porta da cidade

12b - e eis que estava sendo levado um morto único filho da mãe dele e ela era viúva

12c - e uma multidão suficiente da cidade estava com ela.

Jesus se aproxima da porta da cidade. De acordo com Fitzmyer (1987, p. 464) a expressão corresponde exatamente com a da frase de 1Rs 17,10. Jesus novamente é sujeito da ação, juntamente com seus discípulos e a numerosa multidão. A narração indica que, coincidentemente, estes se encontram com um cortejo fúnebre. O morto (sujeito passivo) é levado para ser enterrado por seus carregadores (os carregadores da padiola) e uma multidão suficiente está com ela (a multidão também é sujeito).

Normalmente, a porta das cidades servia como uma fortificação defensiva e, ainda que se trate de uma cidade tão pequena, a entrada poderia ter uma função decorativa, embora Bock (1994, p. 649) informe que a arqueologia não encontrou resquícios de um portão ou muro da cidade. Descobertas arqueológicas sobre cavernas fora da cidade de Naim confirmam que o povo carregava os mortos para fora do vilarejo (VOGELS, 1983, p. 273).

Na época em que o texto foi escrito era esse o costume, as pessoas falecidas eram enterradas fora da cidade, por isso eram levadas para fora do portão ou dos limites da localidade, local onde se localizavam os cemitérios familiares. Os funerais aconteciam, normalmente, no dia da morte, ao final do dia.

A situação funeral, na narrativa de Naim, tem dois agravantes ligados a um contexto social precário: o morto era o filho único de uma mulher viúva. No relato de Naim, portanto, sobressaem dois membros de uma situação social protegida por Deus desde os textos do Antigo Testamento.

Lucas tem predileção pelo termo “filho único”: *μονογενής* (*monogenēs*) = nascido único. Tal circunstância em comparação sinótica (mais dois episódios o evangelista destaca esta condição), Lucas se diferencia de Marcos e Mateus: 1) Jairo, o chefe da sinagoga, vem pedir socorro a Jesus em favor da sua “filha única” (8,42); 2) o homem que no meio da multidão intercede pedindo que Jesus dirija Seu olhar para seu filho: “porque é meu filho único” (9,38). Dessa forma, a obra lucana acrescenta um dado significativo às narrativas de Marcos (5,23; 9,17) e Mateus (9,18; 17,15). Ademais, o filho único da história de Naim é órfão, ou seja, o filho único era o único meio de subsistência de sua mãe viúva, ele tornava possível a vida de sua mãe viúva através de um amparo legal. E, tratando-se de um órfão, era também participante da tríade social defendida por Deus nos textos bíblicos. Os órfãos eram aqueles (filhos ou filhas) que perderam a presença paterna, o que lhes garantia proteção e amparo. Conforme Frizzo (2011, p. 30), a situação de orfandade não é relacionada à ausência da mãe, mas está definida pela falta do pai.

Assim, figuram na passagem, órfão e viúva, duas categorias sociais quase sempre associadas. Os órfãos eram merecedores de normas jurídicas veterotestamentárias, subgrupo ao qual se deve fazer vigorar seus direitos assegurados no livro do Deuteronômio (10,18; 24,17; 27,19). Eram, inclusive, merecedores da partilha do dízimo.

Ainda o fato de a mulher ter um filho único está acompanhado de mais um agravante: sua condição de viúva. Viúva do hebraico *אַלְמָנָה* = *Almānâh*, traduzido pela versão LXX por *χήρα* = *chēra*, diz respeito a uma mulher que passou a viver sem a proteção do marido, depois de sua morte “tenha filhos ou não” (FRIZZO, 2011, p. 30), dentro de condições, aqui específicas, já que a mulher está inserida em uma sociedade patriarcal. A mulher no judaísmo estava sujeita a autoridade do homem – pai, marido ou irmão. Conforme sugerido por Frizzo (2011, p. 30): “A viuvez impunha, sobre a mulher, no Antigo Israel, um período de falta de proteção e segurança, quer em seu aspecto físico, quer diante da possibilidade da perda de suas posses patrimoniais”. Essas mulheres trajavam-se de um modo especial, correspondente à sua condição social (Gn 38,14) e deviam voltar para a casa dos pais “quando não tinha filhos e não havia para ela um matrimônio de levirato [...] Um segundo matrimônio muitas vezes era necessário por motivo econômicos [...]” (BORN, 2004, p. 1567). Se a mulher tivesse algum filho, este deveria sustentar a mãe viúva. De qualquer forma, a situação da mulher viúva era difícil, praticamente

sem segurança. Por isso, junto aos órfãos e aos estrangeiros, elas faziam parte da categoria de pessoas que sempre necessitavam de cuidado e proteção, inclusive por parte dos profetas, como por exemplo em Is 1,17; Jr 7,6; Mq 2,9, e estavam incluídas na defesa da Lei (Ex 22,21; Dt 16,11.14; 24,19.21; 26,12). Deus era o último refúgio das viúvas: Dt 10,18; Sl 68,6; 146, 9; Mt 3,5; 1 Tm 5,5.

Atos dos Apóstolos apresenta a problemática do cuidado para com as viúvas, acentuando sua condição de necessidade e, já que citadas pelo mesmo autor (Lucas), parece indicar que, embora a maioria dos textos referidos são veterotestamentários, eles falam de uma realidade presente na comunidade lucana. “Nas primitivas comunidades cristãs, as viúvas eram sustentadas (At 6,1-7); visitar as viúvas na sua necessidade é louvado em Tg 1,27 (cf. At 9,36-42) como um ato de verdadeira religiosidade” (BORN, 2004, p. 1567). A realidade da “Lei” continuava exercendo sua função no tempo de Jesus, colocando as viúvas, já incluídas na tríade social protegida no Antigo Testamento, no grupo dos pobres e oprimidos, protegidos por Jesus. O evangelho de Lucas dá ênfase aos necessitados e excluídos de seu tempo. Desta maneira, a condição de viúva não é referida, por Lucas, ao acaso. Por trás da sua situação está, também, a mensagem e a interpretação do narrador a respeito daquele que é o enviado de Deus, que protege também as viúvas.

A multidão que faz parte do cortejo fúnebre, ao contrário da que presenciou as ações milagrosas de Jesus e Suas palavras de sabedoria, estava junto à mulher em sua angústia. Assim, essa “multidão suficiente” carregava uma realidade da morte;

3.6.2 Jesus movido de compaixão pela mulher viúva, cura e traz de volta à vida aquele que estava morto (Lucas 7,13-15)

Este é o momento central do relato. O Senhor se move diante da dura realidade encontrada. Todo movimento apresentado nesses três versículos é de Jesus. A mulher viúva é completamente passiva em relação a ele. A única informação de ação dela que menciona a passagem é a de que ela se encontrava chorando. E sobre os que carregavam o esquife é citado que eles param com o toque de Jesus. As ações, tanto da mulher como dos carregadores, são detalhes

pequenos, apenas indicam o que seria natural àquela situação. O morto que senta e fala, manifesta a vida devolvida, o prodígio realizado.

13a - E vendo-a o Senhor

13b - foi movido de compaixão por ela.

13c - E disse a ela: não chores!

Esta é a primeira vez na narração evangélica de Lucas que aparece o título *ho Kyrios*, em sentido absoluto, atribuído a Jesus. *Ho Kyrios*: “Senhor” ou “O Senhor” é o título mais atribuído a Jesus no terceiro evangelho, como também no Livro dos Atos dos Apóstolos. Lucas aplica com frequência o título de “Senhor” a Jesus durante seu ministério público, especialmente quando o próprio evangelista entra no texto: Lc 7,13.19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42^a; 13,15; 17,5.6; 18,6; 19,8^a.31.34; 22,61; 24,3.34. O que o autor faz, é empregar o título que em sua época era uma expressão corrente em relação a Jesus. O texto da “Cura do servo do centurião” é um exemplo de que muitos personagens se dirigem abertamente ao protagonista com o vocativo explícito: *kyrios* (Lc 5,8.12; 6,46; 7,6; 9,54.59.61; 10,17.40; 11,1; 12,41; 13,23.25; 17,37; 18,41; 22,33.38.49), o que em Marcos ainda é difícil distinguir entre uma simples expressão de cortesia ou um autêntico apelo religioso. Entretanto, quando Lucas escreve já se passou tempo suficiente (em relação a Marcos) para que o título esteja carregado de significação religiosa. Se em Lucas, este título é empregado a Jesus várias vezes nas seções narrativas de seu relato, nos outros sinóticos, Mateus e Marcos, chamam a Jesus de Senhor apenas uma vez: Mt 21,3 e Mc 11,13.

Para Fitzmyer, *kyrios* trata-se unicamente de um título (não considerado um nome próprio), e na obra lucana tal título é atribuído tanto a Deus como a Jesus. O estudioso explica que na obra de Lucas a transposição a Jesus de um apelativo como *Kyrios* teve que supor uma equiparação de Jesus com o próprio Deus, porém sem estabelecer uma identificação entre ambos, pois a Jesus nunca se chama de “Abba” (FITZMYER, 1986, p. 340). Ainda segundo ele, o título de “Senhor” não se refere a um “Messias” (Cristo). Assim sendo, não é com esta finalidade que o título é apropriado por Lucas (seja de sua fonte própria, L, ou mesmo de uma fonte pré-lucana). Exemplo disso é o texto de At 2,36: “Deus o constituiu Senhor e Cristo, este Jesus a quem vós crucificaste”. Este texto é uma manifestação clara do uso que faz

o Novo Testamento de um título tão significativo para designar Cristo Ressuscitado (FITZMYER, 1986, p. 340). O título é expressão da transcendência, do caráter ultramundano de sua personalidade. Atribuir a Jesus o título de *kyrios* é um esplêndido testemunho da poderosa influência que exerceu na comunidade (lucana) o ministério de Cristo Ressuscitado, o qual incide também, sobre seu ministério público de homem encarnado (Jesus histórico). Ao chamar a Deus e a Jesus de Senhor, o autor atualiza e dá continuidade do significado que este título tinha na comunidade cristã primitiva, e que, em certo sentido, considera Jesus como igual a Deus (como a própria visita de Deus a seu povo).

Bock (1994, p. 650) afirma que, se é a primeira vez, desde o início do evangelho de Lucas, que aparece a palavra Senhor (*Kyrios*) relacionada a Jesus de forma absoluta, esta descrição apresenta Jesus com um título que irá retratar sua posição exaltada e cheia de autoridade depois de Sua ressurreição (At 2:33-36). Ainda, Lucas é o único entre os sinóticos a usar *Kyrios* antes da ressurreição em sua narrativa, e o faz com frequência: 1,19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42a; 13,15.6; 18,6; 19,8a; 22,61(por duas vezes).

Bock (1994, p. 650-651) ainda menciona que a questão sobre se o título é propriamente lucano ou reflete suas fontes, de acordo com os comentários exegéticos estudados por ele. Ao que tudo indica, a função do título exatamente na narrativa de Naim é revelar a autoridade de Jesus no evento.

Spinetoli (1986, p. 267) explica que, apesar de o evangelista apresentar Jesus como Senhor, não esquece sua misericórdia e piedade com os desafortunados. Este título geralmente revelaria a potência do indivíduo, mas no caso de Jesus, acima de tudo, demonstra sua bondade. A comunidade frente ao Senhor Jesus precisa ser convencida mais do que seus poderes de cura, de seu poder de amor. Jesus, então, é um Senhor que pode abordar o ser humano de perto, como igual (se fez homem). E ele o faz, principalmente, quando um homem ou mulher necessitam de sua ajuda: a viúva não teria mais alguém por ela, perdeu seu filho único. Segundo Vogels (1983, p. 275), na LXX, o título é a tradução grega para o nome divino: Yahweh.

Neste único versículo três verbos são atribuídos a Jesus: ver, ser movido (de compaixão) e dizer. Jesus é sujeito ativo de toda ação em relação à mulher. Jesus vê a mulher viúva (ele é capaz de ver toda a vida da mulher): a mãe enviuvada, de acordo com o costume usual, deveria provavelmente estar caminhando na frente do esquife no qual seu filho morto (τεθνηκώς) era carregado. Também, conforme suas

vestes, era perceptível sua condição de viuvez. Seria natural, portanto, que Jesus se direcionasse primeiro a ela e a confortasse, antes de tocar o esquite, fazendo com que os carregadores parassem.

A ação de Jesus que “vê” (a mulher) é acompanhada, imediatamente (o sentimento de Jesus é imediato ao ver a mulher) de um sentimento: a compaixão (SPINETOLI, 1986, p. 267). A frase, traduzida de forma literal, permite observar a profundidade com que Lucas cita este sentimento, que nasce do interior da pessoa de Jesus: ele foi movido de compaixão por ela; o Senhor se comove com as circunstâncias que envolvem a mãe viúva. A palavra na língua grega é ἐσπλαγγνίσθη (*splanchniste*), derivada do radical “*splanchna*”: entranhas. Trata-se mesmo da parte interna do corpo humano. O termo poderia referir-se também aos órgãos sexuais masculinos e ao útero, órgãos com poder de concepção e nascimento. Nesta concepção da palavra, as crianças, às vezes, eram chamadas de *splanchna* e *eksplanchnōn* que significam: da carne e do sangue da própria pessoa. Na concepção da época, um sentimento a partir das entranhas, considerada a sede das emoções, era a mesma como dizer que era um sentimento do coração nos dias de hoje.

Lucas é um narrador que não hesita em evidenciar os sentimentos de Jesus, que neste caso é o sentimento de compaixão. Tal sentimento (*splanchnizomai*) denota uma atitude de absoluta disposição frente ao momento crucial presenciado. O verbo grego empregado na passagem tem motivo filológico para o autor. Seu interesse em citá-lo não é doutrinal, conforme explica Bovon (2005, p. 512), e sim, demonstra a própria abrangência da palavra a cerca de um sentimento manifestado na pessoa de Jesus.

Ademais, tanto na parábola do “Bom samaritano”, quanto na parábola do “Filho pródigo” – textos relevantes e centrais no evangelho – encontra-se também este verbo que deve ter sua origem (de uso) nas fontes próprias lucanas. Conservar esta particularidade aponta as possíveis razões teológicas do autor: uma característica importante referente a Deus no terceiro evangelho é sua compaixão (amor compassivo) diante da miséria e sofrimento humano. Também o Messias é profundamente emocional: característica que enfatiza sua humanidade.

A iniciativa de Jesus em concretizar Sua Palavra de salvação/libertação é que torna o milagre pouco usual e, é por isso, a “cura vem no começo do relato”, conclui Bock (1994, p. 646), a respeito do sentimento que faz com que o milagre aconteça.

L'Eplattenier (1993, p. 79) completa o sentido que vem a ter esta comoção de Jesus:

Essa viúva enlutada inspira a Jesus sentimentos de compaixão, expressos com o mesmo realismo que no cântico de Zacarias (1,78) ou, mais adiante, nos casos do samaritano (10,33) e do pai do filho pródigo (15,20): literalmente, 'ele foi tomado nas entranhas' (*splanchnizomai*). Esse profundo estremecimento de piedade estava ligado, no *Benedictus*, à visita de Deus aos que estavam nas trevas e na sombra da morte (1,79). Eis chegado o momento qual Jesus enfrenta essa forma última do poder do inimigo. Compreende-se que Lucas tenha querido marcar tão fortemente sua emoção.

“Não chores!” μή κλαίε – A frase de Jesus antecipa o desfecho da narrativa. O verbo aparece no imperativo do indicativo, o que indica que o choro deve parar porque não existirá mais motivo de dor. Como explica Fitzmyer (1987, p. 647), a frase poderia ser traduzida também como: “basta de chorar” ou “pare de chorar”. Não se trata de uma proibição e nem de um simples consolo. A Palavra de Jesus prepara sua ação imediata. Trata-se mesmo de um “Não chores” agora e nem depois! Não chorar é cessar de sofrer.

Ainda, o conforto de Jesus clamando que um pranto cesse tem também outro paralelo, agora na do Evangelho segundo João: (Jo 11,33) (BOCK, 1994, p. 650).

14a - E aproximando-se tocou o esquife

14c - e os carregadores pararam.

14d - E disse: Jovem eu te digo, levanta-te!

Na tradução da língua grega a conjunção “e” (*kai*) que liga imediatamente as ações de ver, sentir e falar de Jesus para com a mulher, faz ligação também com Sua ação de aproximar e falar com o jovem morto. Desta maneira, tudo na cena de Naim parece acontecer de forma imediata.

A palavra grega σοροῦ (*sorou*) significa, propriamente, a urna em que se guarda uma pessoa morta. Frequentemente era de pedra e servia para conservar as cinzas ou os restos (ossos) dos mortos. Esta palavra também é usada em sentido de féretro (esquife) ou caixão, como no caso do texto de Naim. Embora a palavra grega que melhor define o objeto nesta passagem seria *klinē*. Fitzmyer (1987, p. 647) explica que em textos helênicos tardios *soros* é usado no sentido de féretro, e este

possa ser o caso da história de Naim, que o texto de Lucas seja um dos primeiros testemunhos desde sentido da palavra grega.

O que acontecia, na verdade, na região da Palestina era a seguinte: o corpo de um morto, ao ser levado para o enterro ficava deitado numa padiola, sem um caixão. Portanto, em Israel o corpo do morto era envolvido em um pano e colocado em uma prancha fúnebre, não em um caixão como remete o texto. A informação dada na narrativa se explica porque Lucas está narrando de fora da Palestina, ou seja, ele narra para leitores que vivem numa outra realidade histórica e cultural. Então, utiliza imagens de seu meio para que público ao qual é dirigida a obra (as pessoas a quem é dirigido o evangelho) possa compreender bem a narrativa. Este fato demonstra a habilidade de Lucas que não desmerece a fidelidade da narrativa. Nela ele faz mais! O autor adapta sua obra de acordo com os ouvintes/leitores de sua época e localidade.

Bock (1994, p. 651) também define como a cena acontecia dentro dos costumes judaicos: primeiro, a pessoa não era preparada para o funeral até que a morte fosse atestada com certeza; depois a família rasgava suas vestes como sinal de lamentação e fechava os olhos do cadáver para mostrar que a morte havia chegado; então, para prevenir a deterioração do corpo, o defunto era ungido e enterrado rapidamente. Geralmente não era mantido durante uma noite inteira na casa. Ainda sobre os costumes funerários da época: geralmente, deviam caminhar junto à mãe viúva, os lamentadores, que estariam presentes para o sepultamento e o corpo deveria ser coberto, porém visível. O serviço funeral terminava com o *Shema*³ e a família deveria lamentar por 30 dias.

Duas vezes aparece o verbo “aproximar” na perícope de Naim. E, nas duas vezes o verbo está relacionado a Jesus (mais uma vez ele é sujeito da ação). Ele foi quem se aproximou da cidade e agora, aproxima-se do esquife (padiola). É significativo observar que em outras perícopes, quando Jesus se aproxima de alguém. Ou seja, a narrativa traz o termo grego: προσερχομαί (*proserchomái*) =

³ *Shemá*: (“Ouvi, ó Israel: lahweh nosso Deus é único lahweh”, Dt 6,4) é uma oração de grande importância na religião judaica, apresentada no livro do Deuteronômio 6,4-9, cuja v. 4 é a base fundamental da perícope, como é também a expressão máxima da fé de Israel. Ou pode-se melhor dizer que é a base da fé judaica que reconhece lahweh como único, como um! A fé no Deus único pronunciada no *Shemá*, originalmente, não se trata de uma afirmação monoteísta, “mas de exclusiva devoção a lahweh” (BLENKINSOPP, 2013, p. 232).

aproximar, verbo que é usado precedendo uma ação de autoridade de Jesus, como em Marcos 1,31: “aproximando-se, ele a tomou pela mão e a fez levantar-se. A febre a deixou e ela se pôs a servi-los.”; Lc 9,42: “estava ainda se aproximando, quando o demônio o jogou por terra e agitou-o com violência. Jesus, porém, conjurou severamente o espírito impuro, curou a criança e devolveu ao pai”; e Mateus 28,18: “Jesus, aproximando-se deles falou: “Todo poder foi me dado no céu e sobre a terra”.

Por um momento, Jesus se move para longe da viúva e se aproxima da prancha aberta. Tocar (novamente ação de Jesus) o esquife (a padiola) tornava Jesus impuro, de acordo com a Lei judaica (Nm 19,11.16). Portanto, a ação de tocá-la – o que não deveria ser natural em consequência da própria Lei – foi o suficiente para que os carregadores parassem. Então, em consequência da ação de Jesus os que carregavam o morto são agentes de outra ação: parar. O texto não diz que Jesus fez um sinal, mas o simples fato de aproximar-se e tocar faz com que os que carregavam a padiola parassem. Jesus é livre para se aproximar e livre para tocar. Não são os condicionamentos humanos da Lei que o impossibilitam de agir em favor do outro. A multidão que acompanhava Jesus e a multidão suficiente que acompanhava o cortejo fúnebre devia estar familiarizada com o ritual e as prescrições da Lei em relação à situação de morte. A limpeza/higiene é próxima da piedade, exceto onde a compaixão é requerida. E este é um forte sinal que marca todas aquelas pessoas!

Frente a todos que participavam da cena, Jesus dirige Sua palavra para o morto, fala com ele, para que este se levante (Jesus é sujeito do verbo dizer e o morto é sujeito do verbo levantar).

Lucas, na narrativa, emprega o imperativo do aoristo passivo: ἐγέρθητι (*egerthēti*). A voz passiva de *egeirein* é usada também para se referir aos mortos que ressuscitam (cf. 7,22; 9,7.22; 20,37; 24, 6.34; cf. Dn 12,2 na versão de Teodoción; Eclo 48,5, na versão da LXX). Baseado nestes exemplos do emprego do verbo, torna-se difícil escapar da tradução da frase imperativa: Ressuscita!. Porém, isto é, sem sombra de dúvidas, adição cristã de uma conotação teológica ao verbo *egeirein* como também acontece com outros verbos, por exemplo, *sōzein* = “salvar” (FITZMYER, 1987, p. 647), que se encaixa perfeitamente com a fase III da tradição evangélica, porém, não se pode atribuir à fase I essa mesma tradição.

O simples chamado de Jesus para o jovem morto se levantar contrasta com os exemplos de ressurreição do Antigo Testamento. Elias se esticou três vezes sobre o menino, filho da viúva de Sarepta, a quem o profeta reviveu (1Rs 17,21), e Eliseu tocou a criança com seu bastão, então, depois ainda, deitou-se sobre ela (2Rs 4,31.34-35). Na passagem de Naim, a ressurreição acontece facilmente para Jesus – que é agente de Deus.

Interessante Jesus se dirigir com sua palavra a um morto. Tal ação demonstra a autoridade de Jesus sobre a morte: “Jovem eu te digo, levanta-te!” É ele próprio que diz (na primeira pessoa do singular: eu). Lucas constrói muito bem sua narrativa onde Jesus já é “o Senhor”, é “Senhor” igualmente sobre a morte.

15a - E o morto sentou-se

15b e começou a falar.

15c E o entregou à mãe dele.

Desta vez, o morto é agente de duas ações: sentar e falar. Aquele que era passivo nos versículos anteriores (carregado), agora se manifesta por meio do seu corpo (o corpo expressa a vida do ser).

O milagre acontece instantaneamente, a partir das palavras de Jesus. Ele é um homem de Deus! Neste versículo, Lucas faz questão de narrar: “E o morto sentou-se” e não o jovem rapaz ou o filho da mulher viúva. Trata-se de alguém que era morto e já não é mais. A narração poderia ter explicado: aquele que estava morto, mas o texto pode ser bem entendido da mesma forma. O narrador continua sublinhando o poder e ação de Jesus. Aquele que estava morto senta e fala por ordem do Senhor. Falar é sinônimo de vida, da existência humana. A relação que foi quebrada com a morte é reestabelecida. Uma vez que a ressurreição da morte está envolvida, o relato expande a extensão do poder e autoridade de Jesus (BOCK, 1994, p. 646).

Nos outros evangelhos encontram-se milagres de ressurreição que, semelhantes à perícopos de Naim, manifestam a autoridade da *palavra* de Jesus e Seu poder sobre a morte: “Menina eu te digo, levanta-te” (Mc 5,41); “Lázaro, vem para fora!” (Jo 11,43).

Conforme Spinetoli (1986, p.267), no “Discurso da Planície” Jesus proclama bem-aventurados os pobres (Lc 6,20b) e os que choram (Lc 6, 21b). Agora a obra

lucana sintoniza a ação de Jesus com seu discurso: a mulher viúva, em sua condição de miséria, que chorava a perda de seu único filho, agora cessa seu pranto. A multidão que já estava presente no momento em que Jesus ensinava vê neste momento a coerência de sua ação: a força da sua Palavra que ensina e realiza, salva e liberta!

Duas simples declarações marcam a cura do jovem de Naim, segundo Bock (1994, p. 651):

- a) O homem morto levanta. Dois termos-chaves neste versículo: ao referir-se ao jovem como morto (ὁ νεκρὸς = *ho nekros*), Lucas adiciona uma nota de contraste para acentuar a cura, uma vez que pessoas mortas não se movem! E ao referir-se ao verbo ἀνεκάθισεν (*anekáthisen*) = levantar, Lucas faz uso de um termo que só aparece novamente em outro lugar nos textos do Novo Testamento, no livro dos Atos dos Apóstolos 9,40, onde se alude à ressurreição de Tabita, pelo apóstolo Pedro. Bock (1994, p. 651) especifica: na verdade, este termo médico é frequentemente usado fora da Bíblia para descrever alguém que se senta após haver estado incapacitado por doença;
- b) Quando o morto senta, ele começa a falar, o que indica retorno à vida. Nos textos paralelos veterotestamentários, os casos de Elias (1Rs 17,22) e Eliseu (2Rs 4,35), no primeiro nenhuma resposta é discutida e no segundo o menino espirra sete vezes. Algum detalhe similar aparece apenas em Filóstrato – *vida de Apolônio 4,45* – explica Bock (1994, p. 651), relacionado à fala. Jesus, então, entrega o que estava morto a sua mãe (Jesus é o actante ao entregar). A ação de entregar traz o eco do consolo que Ele proclamara anteriormente a ação: “E disse a ela: Não chores!” O texto grego concorda textualmente, de modo literal, com o texto de 1Rs 17,23, indicando que o ato de Jesus está em paralelo ao grande profeta Elias. A descrição de Lucas sobre o evento tem nas bases veterotestamentárias a avaliação popular sobre Jesus como Grande profeta (Lc 7,16). O autor utiliza-se exatamente da fonte da tradução da LXX, citando a frase de forma literal. Tanto o profeta Elias, como o profeta Eliseu (2Rs 4,31.34-35) realizaram milagres de ressurreição de mortos. Contudo, percebem-se as diferenças entre as ações deles e a ação de

Jesus: Elias se estica/deita três vezes sobre o menino, filho da viúva de Sarepta – mais uma coincidência com o texto da nossa perícopre: uma mulher viúva – e Eliseu toca a criança com um bastão e depois se deita sobre ela. Apesar de a ressurreição acontecer facilmente para esses dois agentes de Deus, é identificável que não são eles que as realizam, mas sim, dirigem-se a Deus clamando sua intervenção! No caso de Naim, Jesus é quem realiza, diretamente, o milagre. Ele é um profeta maior que os dois personagens tão importantes citados nos textos do Antigo Testamento (Elias e Eliseu);

3.6.3 As pessoas presentes fazem uma confissão pública de Jesus como um *grande profeta* (Lucas 7,16)

As duas multidões depois de presenciarem o milagre realizado por Jesus, unem-se na confissão de fé à pessoa de Jesus. A ação expressa um reconhecimento do enviado de Deus, por isso o glorificam (a Deus). As pessoas manifestam, de acordo com a cena da qual fizeram parte, que aquele homem tem perfil de profeta, um *grande profeta* que é ao mesmo tempo (os sinais expressam isto) visita de Iahweh a seu povo.

16a - Um temor se apossou de todos

16b - e glorificavam a Deus dizendo: um grande profeta surgiu entre nós

16d - e Deus visitou o seu povo.

Todos sentiram temor: a multidão que acompanhava Jesus e a multidão suficiente que estava com a mulher viúva. Depois de tantas ações relacionadas a Jesus: ir, aproximar, (duas vezes), ver, ser movido de compaixão, dizer (duas vezes) e entregar – Spinetoli (1986, p. 267) explica que a cura que Jesus realiza é feita de palavras de consolo, gestos e comandos – as pessoas que presenciaram a cena são os sujeitos que expressam o que sentem em relação ao milagre realizado. O sentimento de temor acompanha os que distinguem a obra de Deus. A multidão que caminhava com Jesus e a que estava junto da mulher viúva é unida por um sentimento. Portanto, o autor narra o impacto que o milagre causa naqueles que testemunharam o acontecimento e a interpretação que tem, conseqüentemente, a

ação de Jesus. A indicação se refere aos dois grupos que aparecem nos versículos 11 e 12.

Lucas utiliza-se do termo φόβος (*phóbos*) = “temor, medo”, com frequência para expressar a reação das pessoas frente a uma intervenção divina ou uma manifestação do poder de Jesus (cf. Lc 1,65; 5,26; 8,25.37; At 2,43, 5,5.11; 19,17). Contudo, uma tradução da reação das pessoas como o medo (como ocorre em algumas traduções, inclusive na tradução da Bíblia de Jerusalém), diante do milagre de ressurreição, seria exagerada. Por este motivo é melhor usar a palavra temor. E ainda, a reação de temor unida a ação de louvor, tem muitos pontos em comum com a tragédia grega, explica Fitzmyer (1987, p. 648) – e não se deve esquecer a influência da cultura grega sobre Lucas e sua obra.

Glorificar e dizer são ações da multidão unida. Os temas da glorificação de Deus e de sua visita fazem parte da reelaboração do autor, são perceptíveis em todo o conjunto da obra lucana. Bovon (2005, p. 515) acentua que este coro final de glória e reconhecimento da visita responde muito bem e espera do leitor.

O temor de Deus e a confissão de fé (“um grande profeta surgiu”), fazem parte, sem dúvida, da tradição a qual Lucas recorre (BOVON, 2005, p. 515). A reação de medo/temor tem relação com o sucesso do milagre e, esta reação não é simplesmente psíquica, mas religiosa. Por isso se expressa por meio de um canto de louvor. Ademais, a exaltação de louvor é uma confissão de fé: aquele homem que realizou o milagre é um enviado de Deus. Confissão, inclusive do próprio narrador, considerada nas palavras: “entre nós”. É uma afirmação auto-implicativa (MEIER, 2005, p. 515).

Em Lucas o reconhecimento da visita de Deus traz tons de louvor. Inclusive, “essa ideia de Deus visitando seu povo de Israel para salvá-lo através do ministério de Jesus é exclusiva do evangelho de Lucas, em todo N.T.” (BOVON, 1988, p. 330). Ponto importante ao considerar a visão lucana.

A palavra surgiu (ἠγέρθη) denota um acontecimento repentino: de repente surgiu um profeta (Deus levantou um profeta, repentinamente). Deste modo, há algo inesperado que provoca a fé daquelas pessoas. A expressão “grande profeta”, que vem em seguida ao acontecimento do milagre recorda o acontecimento de 1Rs 17 e, evidentemente, é reconhecido um paralelo entre a ação de Jesus com a ação de Elias e também Eliseu. Porém, “grande profeta” está sem nenhum artigo: o povo vê

certamente a mão de Deus atuando em um enviado humano, mas não o identificam expressamente com Elias revivido (BOVON, 2005, p. 515).

Aos olhos da multidão que presencia o milagre, e conhece muito bem a tradição bíblica, a narrativa lucana, no capítulo sete, não recorda apenas Elias e a viúva de Sarepta (1Rs 17,17-24). Mais ainda, segundo Spinetoli (1986, p. 268), a cura do escravo do centurião romano lembra o prodígio que acontece através do profeta Eliseu a Naamã, “chefe do exército do rei Aram” (2Rs 5,1-14). Quando Naamã vai até Eliseu, este não chega a vê-lo, mas envia um mensageiro dizer-lhe o que deve fazer para alcançar a cura. Se o autor do evangelho pensou realmente nesta perícopes para desenvolver a passagem da “cura do servo do centurião, e a teria feito de modo a demonstrar a superioridade de Jesus em relação ao profeta do passado, isso confirmaria ainda mais a conclusão de que Lucas não deseja afastar o Senhor da linha dos profetas: Jesus é um grande profeta e tem o poder de Deus em sua Palavra!

Para Bovon (2005, p. 515) a confissão da multidão descreve o grande profeta que está por vir. O exegeta argumenta distinguindo o significado de Lucas (Elias Revivido) do significado da multidão (um grande profeta). Nota-se a ausência do artigo definido que torna improvável uma referência alusiva ao grande profeta Elias. Na verdade, o capítulo 9, versículo 19 do evangelho de Lucas torna claro que a compreensão da multidão beirava à especulação sobre onde Jesus exatamente se encaixava. Então, uma referência exclusiva ao Grande Profeta que estaria por vir não é a questão em 7,16. E, para o estudioso, tampouco há algo de messiânico nesta confissão. Ao chamar Jesus de Grande Profeta, as duas multidões, agora reunidas, reconhecem um paralelo entre a ação de Jesus e a ação de Elias e de Eliseu. Isso demonstra que, no mínimo, Jesus está entre o alto escalão dos profetas (BOCK, 1994, p. 651).

Ao continuar a análise percebe-se como Lucas é cuidadoso indicando como a população avaliou Jesus. Para a multidão que presenciou a ação miraculosa de Jesus: Deus levantou um Grande Profeta. O verbo no passivo: ἡγέρθη (*egérthe*) = é levantado, indica mais como Deus trazendo Jesus para a cena histórica (ver At 13,22; Jo 7,52; Dn 8,18; Jz 2,16.18; 3,9). A multidão, portanto, responde ao evento testemunhado, que remete as ações dos grandes profetas do passado. Para Bock (1994, p. 651), não há nada mais específico que isto.

Fitzmyer (1987, p. 649) confirma que o verbo surgiu (levantou) é um aoristo de voz passiva, igual ao caso de Lc 11,31 e, possivelmente, de Lc 3,8. Cf. Dn 8,18; Jz 2,16.18; 3,9; Is 45,13 (LXX). Fitzmyer (1987, p. 649) também menciona que a expressão *um grande profeta* faz referência a um profeta como Elias, sobretudo pela indicação do v.15. No entanto, não se poderia excluir também que a expressão sugere um profeta escatológico, assim como Moisés.

No evangelho de Lucas 24,19, Jesus voltará a ser reconhecido como profeta, algo que já havia ocorrido em Lc 4,24.27, onde já se faz perceber uma comparação entre a personalidade de Jesus com a dos profetas Elias e Eliseu. Na obra lucana há, implicitamente, uma referência profética à pessoa de Jesus e seu ministério. Contudo, como muitos estudiosos identificaram, o título de profeta não parece conceder a Jesus um caráter messiânico (especificamente neste texto). Seria uma tomada de consciência de quem é Jesus?

Através de suas adições redacionais, Lucas expande o eco do milagre em três direções: *para a soteriologia* - em Jesus, Deus visita seu povo para a salvação; *para a eclesiologia* - a ação de Jesus atinge o todo do povo de Deus, se um membro é curado, todo povo readquire saúde; *para a cristologia* - o autor sublinha a ação de Jesus como visita de Deus, dessa forma, Lucas atesta a relação entre a obra de Jesus e a obra de Deus. Jesus é aquele que realiza a obra de Deus. Aqui, Jesus tanto é elevado à esfera divina, como é rebaixado na função de mediador de Deus.

O verbo empregado na perícopé que se refere a visita de Deus a seu povo é *επισκέπτομαι (episképtomai)* = visitar. A “ideia de uma visita” (DUPONT, 1998, p. 145-146) do próprio Deus, aparece com frequência nos textos bíblicos. No Antigo Testamento a visita de Deus indica intervenção divina na história humana, com a finalidade de trazer salvação ou punição.

Lucas é o único, entre os evangelistas, a usar a imagem da visita de Deus (VOGELS, 1983, p. 275). Depois de oito verbos de ação, que tem Jesus como atuante, desta vez, a visita, tem o próprio Deus como sujeito. No entanto, é Deus que visita seu povo através da pessoa de Jesus. Deste modo, Lucas associa nove ações a Jesus até este versículo. Significativa é a interpretação do autor à história de Naim: Jesus é realmente quem toma toda iniciativa na passagem, e ainda Jesus é “o Senhor”: o próprio Deus presente! O Deus que parecia inacessível e invisível, se faz presente através de seu porta-voz (um grande profeta) e supera todas as

expectativas, porque seu encontro (sua visita) com o povo é particularmente surpreendente, sendo visita de salvação (SPINETOLI, 1986, p. 268).

Na história de Israel (povo eleito) há um protótipo dessa visita do Senhor: é aquela intervenção divina que tirou o povo da escravidão que vivia no Egito. Deus visita seu povo ao ser seu redentor: “Deus vos visitará e vos fará subir desta terra para a terra que jurou dar a Abraão, a Isaac e a Jacó” (Gn 50,24); “Eu vos visitei e me inteirei dos tratamentos que vos infligem os egípcios. E resolvi fazer-vos sair do Egito” (Ex 3,16-17).

Assim, essa primeira visita a Israel (de Gênesis e Êxodo), permanecerá como fundamento de esperança às novas visitas. Inclusive quando o anseio pela libertação no final dos tempos torna-se concretizado, como a visita de que fala Zacarias no *Benedictus*: “Bendito seja o Senhor Deus de Israel, porque visitou e redimiu seu povo, e suscitou-nos uma força de salvação na casa de Davi, seu servo” (Lc 1,68-69).

Esta reação de reconhecer a visita de Deus tem ecos, na obra de Lucas, desde a narrativa da infância. A presença de Deus no meio do povo, sua visita, se faz realidade tangível na manifestação do poder de Jesus. Fitzmyer (1987, p. 649) ainda vê na justaposição morte e visita, dentro da perícopie de Naim, a possibilidade de uma repercussão relacionada ao texto de Gn 50,24-25, onde o patriarca José relaciona sua própria morte com uma visita do Senhor: “[...] eu vou morrer, mas Deus vos visitará e vos fará subir deste país para a terra que ele prometeu [...]. Quando Deus vos visitar, levareis meus ossos daqui”. Isto, no sentido em que a visita é um ocupar-se, um cuidar. Sem dúvida, Deus que visita seu povo é um Deus que ocupa-se dele. Assim, ocupar-se/cuidar e visitar podem ser vistos como sinônimos de uma mesma realidade. Entretanto, o texto de Naim, não parece relacionar morte e visita no sentido que explica o autor do comentário.

3.6.4 Informe sobre a Palavra de Jesus pela Judeia e toda Região (Lucas 7,17)

Este versículo não se refere, diretamente, à personagens, mas a Palavra que se difunde. A Palavra é sujeito da ação enquanto obra realizada por Jesus, pois é ao mesmo tempo anúncio de salvação e obra efetiva, encarnação do amor de Deus que não pode ser contida!

17a - E esta palavra a respeito dele se espalhou na Judeia inteira e toda redondeza.

O sentido exato de ὁ λόγος οὗτος = esta palavra, para BOVON é de difícil compreensão. A expressão pode referir-se ao que o povo acabou de confessar no v. 16b. Alguns ainda, segundo o estudioso, podem relacionar esta *palavra* com a visita de Deus, assim estaria ligada diretamente a Jesus, o que parece pouco provável, ao considerar a continuação da frase περὶ αὐτοῦ (a respeito dele) a propósito de Jesus. Este deve ser o sujeito, estreitamente relacionado a “esta palavra”.

Entretanto, como os paralelos Lc 5,15 e Atos 11,22 remetem aos relatos completos dos sucessos que precedem “esta palavra” depois de uma confissão, designa, neste texto, à ressurreição do Jovem e sua atribuição a Jesus. Afinal, diante de tamanho poder, os que testemunharam só poderiam difundir algo tão grandioso que estava acontecendo no meio de Israel. Então, esta palavra, diria respeito àquela ação (palavra expressa: “não chores!”, “jovem, eu te digo: levanta-te!”, e palavra concretizada: “e o morto sentou-se e começou a falar.”) de Jesus como Senhor. Deste modo, “esta *palavra* a respeito dele”, designa a Palavra a respeito de que Jesus é capaz, de que Ele realiza.

Em referência a quanto se difundiu esta palavra, Fitzmyer (1987, p. 477) explica: a “Judeia inteira” (toda a Judeia) deve ser interpretada como todo país Judeu, num sentido geral, como em outras passagens onde Lucas se utiliza dessa expressão (Lc 1,5; 4,44; 6,17; 7,17; 23,5; At 10,37). Ainda que, se comparada com Lc 5,17;6,17; 7,17, possa dar a impressão de que se trata de um marco geográfico que excede os confins da Galileia, os textos põem em relevo a procedência das pessoas que ouvem Jesus – de onde/qual localidade vem essas pessoas. Porém, a função teológica que tem a geografia lucana se confirma, igualmente, neste texto: Obviamente, Lucas segue pensando, em termos gerais, no ministério desenvolvido por Jesus na Galileia; porém adverte que sua influência é sentida em todo país judeu (FITZMYER, 1987, p. 477). Lucas não vê nenhum problema se a atividade do seu protagonista na Galileia possa ser entendida em um sentido bem mais amplo. Ademais, o início da grande viagem de Jesus à Jerusalém, advertida num detalhe específico (Lc 9,51), muda sua perspectiva geográfica. De tal modo, o que o autor pretende afirmar é a expansão da fama de Jesus. A área geográfica não se restringe a região onde atua Jesus pessoalmente, mas abarca todo o espaço onde se difunde sua reputação.

Bock (1994, p. 651) confirma e amplia a ideia de Fitzmyer: Judeia se refere a toda Judeia e Galileia. O termo não é específico, mas provavelmente inclui a referência à região da Pereia e especificamente a cidade de Maqueronte, onde João Batista era prisioneiro – informação que Bock adquiriu através das *Antiguidades* de Flávio Josefo. Maqueronte é mais para o sul da Galileia, no outro lado do rio Jordão, no meio do caminho descendo para o lado leste do Mar Morto, indica o exegeta. De qualquer forma, as novidades sobre a pessoa de Jesus estavam varrendo a região, alcançando, inclusive, áreas longínquas do sul da Galileia e, é essa a proporção de expansão que o v. 17 quer demonstrar.

Para Vogels (1983, p. 276), a conclusão da perícopé não faz parte da história original. O versículo é considerado redacional. Ela faz parte do “estilo” de Lucas em valorizar o quanto as notícias sobre Jesus se espalhavam (BOCK, 1994, p. 651). Desta mesma forma constata Bovon (2005, p. 514): o vocabulário, o ritmo das frases e o seu conteúdo são característicos de Lucas. Que ainda se soma a perspectiva de SPINETOLI (1986, p 268): a ação de Jesus como visita de Deus a seu povo não é destinada apenas aos galileus, mas a todo povo de Israel e, em seguida, a toda humanidade. Por esta razão, afirma o estudioso, o eco da sua *Palavra* e de suas ações se expande por toda região (como em Lc 4,14.31 e 5,17).

3.7 ANÁLISE TEOLÓGICA

Esta análise revela a intenção teológica do autor através do conteúdo da passagem. Ela proporciona a compreensão dos termos e verbos que, organizados de forma intencional, mais que contar um fato esclarecem seu significado mais profundo: a teologia do texto.

Nesta lógica de análise o milagre de Naim é uma manifestação do mistério do Senhor, sinal de seu poder e salvação. Através do milagre da ressurreição de um morto, o texto lucano fornece a identidade daquele homem, *profeta* em obras e *palavras*: ele é o Messias, o Salvador de Israel. A salvação proporcionada por Jesus alcança, nesta fase histórica da encarnação, todas as nações. A salvação de Jesus tem abrangência universal. E através deste homem Jesus, um Grande Profeta, que tem força em sua Palavra, Deus visitou o seu povo.

Como atesta George (1982, p. 28) a narrativa de Naim entra na mesma situação de outras tantas narrativas de milagre que “acentuam particularmente o

aspecto da revelação de Jesus”. Suas obras despertam a atenção tanto dos poderosos como do povo simples. Há algo de muito especial naquelas ações e ensinamentos que só poderiam vir de Deus.

Fitzmyer (1987, p. 641) acentua que a passagem traz uma nova revelação em relação ao poder e autoridade de Jesus, exatamente nesta parte do Evangelho Segundo Lucas. Se na perícope anterior Jesus pode curar a enfermidade do servo do centurião romano sem nem mesmo vê-lo, sobre tudo a partir da fé daquele homem que era pagão, agora, independente de qualquer reação ou manifestação de fé, ele tem poder sobre a morte. Traz de volta à vida um jovem morto, já para ser enterrado! Cabe ao milagre de Naim uma revelação importante sobre o poder e autoridade de Jesus. Este relato de milagre de Ressurreição, narrado por Lucas, “anuncia que o Deus que Jesus prega liberta as pessoas que estão aprisionadas pela morte” (KARRIS, 2011, p. 258), rompendo o último limite humano, ao qual só aquele que é verdadeiramente visita de Deus tem poder para realizar.

Desde seu discurso na sinagoga de Nazaré, Jesus é alvo de críticas e admiração, que inclusive tem como consequência seu seguimento. Ele é acompanhado de seus discípulos e numerosa multidão. Na função que tem Jesus como mestre dos discípulos que o acompanham e de tantas outras pessoas, o que reflete a cena é a situação da Igreja do tempo de Lucas: o Mestre elevado em sua glória atrai um grande número de gentios simpatizantes graças à sua Igreja (o que se desenvolve mais amplamente no livro dos Atos). Desta forma, a cristologia e a eclesiologia servem de “pano de fundo” para este episódio, explica Bovon (2005, p. 511).

Lucas sublinha uma característica importante de Jesus: ele é um homem de Deus capaz de “ver” as pessoas. O cenário apresentado era dramático: um cortejo fúnebre que levava a enterrar um jovem, filho único de uma mulher já viúva. É explícita a difícil condição social que transborda o momento, e é esta condição de infortúnio humana que toca profundamente aquele profeta itinerante. Quando o autor já adianta que ele é o Senhor daquela história de dor. Assim, ver a condição daquela mulher é algo muito mais que exterior, é um sentimento profundo, de entranhas, como seria sua fiel tradução. Ele sente compaixão. Quem sente compaixão sente junto, sofre junto. Jesus sente-se unido a angústia daquela mulher e sua participação na dor dela é imediata.

Portanto, quando o texto menciona um olhar de Jesus sobre a viúva, esse olhar é capaz de ver o ser humano na sua totalidade. Deste modo, se faz referência aquele Deus não indiferente à condição do povo escravizado no Egito em Ex 3,7-12: Deus que vê o sofrimento de seu povo, que ouve e que desce, a fim de libertá-lo da escravidão, da opressão. Um Deus que se faz presente na luta cotidiana de seu povo, e de um povo que ainda não o escolheu!

A mulher não viu Jesus. Não o escolhe, ao menos de início. Não diz o texto que ela tenha notado sua aproximação ou percebido sua presença. Devia estar fechada em sua angústia. É o Senhor que a vê primeiro e apodera-se dele o sentimento: a compaixão.

A relação de Jesus com a viúva é singular. Ele é comovido por ela, por sua condição. Pode-se dizer que esta mulher viúva representa no terceiro evangelho, mesmo porque é uma perícopos exclusiva de Lucas, a base da teologia da obra no tocante em que se trata de um “evangelho social”. A prioridade do evangelho é o pobre, mencionado tanto no discurso da Sinagoga de Nazaré (Lc 4,18); no discurso da planície (Lc 6,20b); como na citação da resposta de Jesus a João (Lc 7, 22). A missão de Jesus é devolver dignidade àqueles que a perderam ou nunca tiveram. O sentimento perante esta realidade, de desigualdade e abandono, é que toca o mais profundo ser de Jesus. Provoca o mais íntimo do ser do próprio Senhor. Sua compaixão é com os sofridos.

Stoger (1984, p. 211) explica que a “morte prematura era tida como castigo de pecado” na sociedade da época. Ou seja, esse entendimento da morte de um jovem carregava sentimentos de exclusão e preconceitos. Tudo isto pesava sobre aquela mulher naquele momento. Dessa forma, quando o Senhor se dirige a ela dizendo para que cesse o choro, algo muito especial está nesse consolo, mesmo que com jeito de ordem. Não se pode deixar de mencionar a provável morte prematura do marido, a qual o texto não dá informações, a não ser que já estava morto. Haja vista que somada à condição de viúva, esta condição de orfandade, tem grande relevância na perícopos, mesmo, a questão social. Duas categorias dependentes são citadas, ainda que uma de forma um pouco velada, uma delas é a do órfão.

Outro aspecto importante é quando Jesus diz “e disse a ela”. O dizer de Jesus, ao considerar a ideia de promessa-cumprimento e a ligação/continuação com toda história de Israel a que Lucas recorre, remete ao livro do Gênesis onde Deus diz: “Deus disse: haja luz, e houve luz” (Gn 1,3). Na passagem de Naim, Jesus diz e

sua palavra traz à luz, à vida, finda o choro e o sofrimento. Onde havia escuridão, caos, morte, ele fez surgir a luz.

Na sequência, entre as ações de Jesus, ele chama pelo morto como se ele estivesse vivo. Seu chamamento dá vida: “Deus dá vida aos mortos e chama à existência o que não existe” (Rm 4,17). Por sua poderosa palavra é Jesus “o Autor da Vida” (At, 3,15) (STOGER, 1984, p. 211). Na perícopé Jesus também fala, diz ao morto: “E disse: Jovem eu te digo, levanta-se”. Deste modo, Stoger confirma esta ideia da relação entre Jesus que fala e como a força da sua Palavra se concretiza com grande poder, assim como Deus faz na criação.

A particularidade de Lucas em chamar Jesus de Senhor, exatamente pela primeira vez no texto de Lc 7,1-17, traduz o pensamento do evangelista, que visa sublinhar o poder extraordinário de Jesus e reconhecê-Lo como visita: sinal que “marca a ação divina de Jesus” (GEORGE, 1982, p. 29). George (1982, p. 28) afirma que “algumas narrativas de milagre acentuam particularmente o aspecto da revelação de Jesus”, o que é o caso da narrativa de Naim. A própria evocação do profeta Elias no texto demonstra que Lucas vê “Jesus como um profeta poderoso em obras e palavras” (GEORGE, 1982, p. 29). Elias, então, seria aquele que prefigura Jesus, porque o profetismo de Jesus é singular: aquele que vem para salvar é o único que cumpre definitivamente a palavra de Deus – sua obra de salvação.

Sobre a ação de tocar o esquife, é a compaixão de Jesus por aquela mulher que o atrai à cena. Da mesma maneira que como na história anterior, há uma possibilidade de impureza ritual, na história de Naim ao tocar o cadáver, Jesus se tornaria impuro (Nm 19,11). Visitar uma pessoa quando trata-se da visitação de Deus, é não se importar com a condição na qual ela está inserida. E entre os tantos verbos que Jesus é sujeito na passagem: ver, aproximar, tocar, mover-se de compaixão, dizer e entregar, a cristologia de Lucas se põe em destaque. Para o autor do terceiro evangelho Jesus é Salvador, Senhor e um Grande Profeta.

3.8 HERMENÊUTICA

3.8.1 Ação de Jesus Profeta

Na obra de Lucas o tema de Jesus como profeta, tanto no evangelho como no livro dos Atos é amplo, e pode ser observado em diferentes momentos, em três tipos de passagens, afirma Karris (2011, p. 258) que

No primeiro Jesus atua como profeta, embora o texto não o chame realmente de profeta (9,22; 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; 24,19-20; At3,22-23; 7,37-53). No segundo, Jesus atribui o título de “profeta” a si mesmo (4,24; 13,33). No terceiro, o título de profeta é empregado para descrever o poder de Jesus (7,16.39; 9,8-9.19).

A análise de Karris aponta a importância que tem a profecia em Lucas ao descrever o ministério de Jesus, seu poder (o que é narrado no capítulo sete, na perícopa de Naim) e a interpretação do próprio Jesus como profeta nos capítulos 4 e 13.

Bock (1994, p. 646), por sua vez, explica que ao que se refere ao milagre de Naim, mais do que a superação da morte, a novidade está na tomada de iniciativa de Jesus diante do incidente. Por isso a cura vem no começo do relato e o efeito que causa na multidão que testemunha a cura é a resposta, diante de um poder que para eles provém de Deus, incluindo assim “a declaração do serviço profético de Jesus e o louvor a Deus por visitar o seu povo” (BOCK, 1994, p. 646). A ação de Jesus cheia de compaixão é forte sinal de uma ação profética no meio do povo.

Lucas, ao narrar a história de Naim, muda da fé como base para a cura a um exame da cura como base para uma confissão de fé, e esta confissão é a de reconhecer a Jesus como Grande Profeta. Mais, Jesus é a própria profecia, pois ele cumpre de forma singular a promessa de salvação.

Para o povo a comparação de Jesus com um Grande Profeta tem ligação estreita, se não direta, com os profetas Elias e Eliseu, os quais também realizaram milagres de ressurreição de mortos providos do poder de Deus, como acontece nas passagens veterotestamentárias. Elias e Eliseu são profetas que falam em nome de Iahweh, Deus de Israel, narrados no Livro de Reis: 1Rs 1,17:17-24; 2Rs 4: 8-37. A “ressurreição da morte atesta o acesso do milagreiro ao poder de Deus” (BOCK, 1994, p. 646), e é o que demonstra estas duas histórias. O acesso ao poder de Deus, que tem Jesus, movido de compaixão pela mulher, é instantâneo, vem dele mesmo, porque sua ligação com o Pai é maior que a de qualquer profeta.

Na irrupção salvadora trazida por Jesus vem a restauração de Israel: “a Aliança será renovada e as pessoas poderão desfrutar de uma vida mais digna” (PAGOLA, 2013, p. 101). A esperança de um novo tempo (tempo de salvação), inicialmente anunciado por João, ainda que na esfera apocalíptica, se faz concreta na pessoa de Jesus, sobretudo entre os mais desgraçados, conforme Pagola (2013, p.101). E o ano da graça do Senhor é realidade na presença do Senhor Jesus encarnado e ressuscitado.

O consolo dado à mulher, “não chores”, tem sua fonte no próprio Deus. Jesus estende à mulher uma Palavra de consolo: um consolo que, em seguida, é a vida do filho (antes morto) entregue a sua mãe. Assim, a Palavra proferida por Jesus, na forma de imperativo, contém mais do que qualquer outro pode dar a ela: sua compaixão!

Sobre a ordem dada por Jesus, “levanta-te”, esta diz respeito a um termo técnico utilizado no Novo Testamento para falar de ressurreição. Ou seja, levantar, no caso de Naim, se refere ao levantar-se à vida. Quando Jesus diz ao jovem morto “eu te digo”, que a Bíblia de Jerusalém traz: “eu te ordeno”, trata-se de uma autoridade pessoal de Jesus. A Palavra proferida por ele indica claramente: “Eu” (Jesus a diz na primeira pessoa). Não é em nome de outra pessoa que a ressurreição do morto acontece, mas o Senhor da vida é quem diz. Ele ordena e convoca o morto a levantar-se, confrontando o poder da morte e demonstrando o poder e autoridade de quem a confronta.

Na conclusão da perícopé, a tradução literal do versículo 17 é de extrema importância para este trabalho. É a Palavra (Logos) que se espalha por toda Região: *Palavra* esta que realiza concretamente a visita de Deus a Israel, devendo, desta forma, ser anunciada. Anunciada não pelo dever, mas por sua consequência libertadora e salvadora. Esta Palavra tem o poder de trazer à vida as pessoas. Melhor dizendo: é “A palavra a respeito dele” que se espalha é o que Jesus é capaz de fazer. A força da sua Palavra (que não é separada de sua pessoa, de sua ação) é que se torna notícia.

3.8.2 Em favor (da vida) dos pobres

A relação entre mãe e filho, quebrada pela morte, é restaurada por Jesus. A mãe viúva é o retrato de todos os desesperançados, abandonados pelo sistema da Lei que estava fechada no mundo farisaico.

Em Jesus, no seu encontro com uma procissão fúnebre, o caminho da vida depara-se com o caminho da morte. A multidão da cidade que acompanha e divide o pesar de uma situação crítica: além do ente querido a mulher também tem a perda de toda sua proteção. Enterrar um morto naquele contexto era considerado uma obra de misericórdia e Lucas destaca a importância dessas obras em seu evangelho, colocando em relevo, na comunidade de seu tempo: o pobre, a mulher viúva que é própria figura, nesta situação, de total abandono – seu destino sem o auxílio de um homem seria de um destino terrível (KARRIS, 2011, p. 258). Entre a multidão que acompanha o cortejo estariam parentes e amigos que teriam essa consciência.

Portanto, Jesus enquanto autor da vida manifesta seu poder em favor de uma pessoa extremamente necessitada. A perda de proteção da mulher viúva é uma perda na sua condição social. Ela é membro da tríade social protegida por Deus, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, sendo que Atos dos Apóstolos cita claramente a necessidade desse grupo social. O autor do terceiro evangelho tem essa consciência, frisando que elas não poderiam ser esquecidas, fossem hebreias ou da comunidade cristã helênica, no contexto da igreja nascente. Nas suas necessidades as viúvas deveriam ser respondidas, auxiliadas pela comunidade e para isso foram instituídos pelos “Doze” apóstolos, os “sete” diáconos – a diaconia, o “serviço” (At 6,1ss). Tal é a importância de amparar as viúvas na comunidade lucana. Esta é a vontade de Deus.

Enquanto Grande Profeta, Jesus está a serviço do povo de Deus. Seu ministério, além de alcançar os pobres, os presos, os cegos, os oprimidos etc., alcança, inclusive, os que já estão mortos (FITZMYER, 1987, p. 649). E porque não dizer os que “são mortos” pelo sistema – econômico, político e religioso. Mortos não no corpo, mas na dignidade, na alma.

As ações de Jesus na perícopes, diante da situação da mulher: ver, comover-se por ela, dizer (falar/ordenar), aproximar-se, tocar, dizer (falar/ordenar) e entregar, revelam a relação dele com os pobres (representados na pessoa da viúva e também no jovem órfão morto). Ele é o Senhor cheio de compaixão, sensível a vulnerabilidade humana. É o Salvador que traz plenitude de vida, o que aponta para

o entendimento de seu ministério: devolve a vida a um morto, devolve vida a uma mulher que perdeu a esperança! Assim é profeta de forma única. Porque cumpre, ele mesmo, em seu ser, a promessa.

Assim sendo, Jesus em favor da vida manifesta seu poder em favor de uma pessoa extremamente necessitada. A multidão reconhece o curador. Mais! Reconhece que ele é um enviado de Deus em favor de Israel e então podem glorificar ao Senhor! Deus cuida do seu povo!

3.8.3 Deus visita seu povo

A visita de Deus a seu povo, através da encarnação de Jesus, a fim de salvar todo o Israel pelo seu ministério é única em Lucas, em todo Novo Testamento. Mas a forma com a qual essa visita acontece intriga seus destinatários. Deus não visita seu povo de forma severa, julgadora, como é pregado pelo próprio João Batista. Sua visita é carregada de misericórdia e perdão, libertação e vida integral aos oprimidos, miseráveis e excluídos (MEIER, 1998, p. 330). Mesmo em desacordo com a linha seguida por João Batista, que enfatiza o julgamento, o povo simples acolhe a Jesus com facilidade, de forma igual, até mesmo os cobradores de tributos, tão mal vistos e desprezados, o aceitam. A aceitação à pessoa Jesus remete à conversão e abertura aos pagãos, como sua recusa prefigura a Paixão (MARGUERAT, 2009, p. 113). Jerusalém, importante centro onde Jesus deve realizar Seu destino profético (13,33s; 18,31) (SCHNACKENBURG, 2001, p. 152), não reconhece a visita de Deus na pessoa de Jesus.

O tema da visita já havia sido usado por Lucas antes desta períclope, onde ele expressa a visita do Messias (Lc 1,68.78), da mesma forma no livro dos Atos (At 15,14). Mais adiante o autor se referirá a Israel, que perde essa visita quando não reconhece este tempo privilegiado da visita divina (Lc 19,44).

No contexto que precede a encarnação de Jesus, mesmo no período do ministério de João Batista, Israel clamava pela intervenção divina. As vozes proféticas haviam cessado, o céu parecia ter se fechado. Os tempos eram áridos, a atividade miraculosa de Deus estava ausente (1Mac 4,46; 927; 14,41). Diante de tanta ansiedade e anseios, o reconhecimento que acontece frente ao Milagre de Naim é a reflexão clara do povo, representado pelas duas multidões, de que aquele homem cheio de compaixão, capaz de vencer a morte, só pode ser um enviado de

Deus para seu povo. O presente faz da espera, agora com o *grande profeta*, passado. O momento aguardado é agora!

Deus já está aqui, atuando de maneira nova. [...] A força salvadora de Deus já se pôs em marcha. Jesus já está experimentando isso e quer comunicá-lo a todos. Essa intervenção decisiva de Deus que todo povo está esperando não é de forma alguma um sonho distante; é algo real que se pode captar já desde agora. Deus começa a se fazer sentir. No mais profundo da vida já se pode perceber sua presença salvadora (PAGOLA, 2013. p. 121).

A vida itinerante de Jesus pelos povoados da Galileia e seu entorno é o melhor símbolo de “Deus que vem”, que chega: um Pai que inaugura uma “vida mais digna para todos os seus filhos” (PAGOLA, 2013, p. 105), simplesmente porque os ama! “O que preocupa Deus é libertar as pessoas de tudo quanto as desumaniza e as faz sofrer” (PAGOLA, 2013, p. 124). No *grande profeta* que é Jesus, “Deus visita pessoalmente seu povo” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 159).

4 A PRÁTICA DE JESUS E A CONFIRMAÇÃO DE SUA MISSÃO PROFÉTICA (LUCAS 7,18-23)

No texto de Lc 7,11-17 Jesus é reconhecido como um Grande Profeta por aqueles que o seguem, ouvem seus ensinamentos e veem os sinais realizados pela força da Palavra. Na passagem de Lc 7,18-23, um profeta muito respeitado depara-se com as ações de Jesus e se pergunta se este é aquele que haveria de vir para a renovação de Israel. João tinha consciência de que a aliança entre Deus e Israel estava rompida e era preciso restaurá-la, sua pregação tinha em vista o arrependimento do povo e sua restauração. As ações de Jesus são cheias de compaixão e aqueles que são agraciados por esta ação não passam despercebidos pelo personagem que faz ponte entre o passado (antiga aliança) e a nova era que irrompe no presente (o “hoje” de Lucas). Nas próximas linhas segue uma pesquisa feita sobre como o próprio Jesus responde à questão de João Batista e sua interpretação a partir da citação do profeta Isaías, que confirma sua missão profética.

4.1 CONTEXTO

Lucas, no início de seu evangelho apresenta João Batista e define bem o seu papel na história da salvação – o começo de uma nova era (1,5-80; 3,1-20; 16,16) (BOVON, 2005, p. 528). Em seguida, passando pela etapa do batismo e a tentação no deserto, o evangelista narra a atividade de Jesus, sobretudo seu ministério na Galileia (4,14 – 9,50), onde se passa a narrativa de Naim e a narrativa do envio dos emissários de João Batista a fim de questionarem Jesus.

No Evangelho da Infância, paralelo desenvolvido por Lucas nas tradições sobre o nascimento de Jesus e de João, dá-se a conhecer a seus leitores o tipo de relação existente entre estes dois personagens: para João é reservada a função de precursor do enviado de Deus (1,17.76). O caminho do Batista é paralelo ao de Jesus: é o mesmo caminho percorrido, porém, com uma etapa à frente, esclarece Bovon (2005, p. 528). Para o evangelista, compete a palavra profética de João colocar Israel em situação de penitência antes da fase definitiva anunciada por ele. A pregação de João faz parte de um movimento muito conhecido naquela época: o movimento apocalíptico. João é aquele que vem “endireitar” o caminho para o

Senhor (Jo 1,23; Is 40,3; Mt 3,3), suavizar os caminhos do Messias. Fato que, no entanto, não se refere ainda da vinda do próprio Deus, acentuado na obra lucana como “*hó Kyrios*” (também na perícope de Lc 7,18-23), mas de um messias régio.

Mas, em qual contexto Lucas apresenta Jesus como profeta, confirmando sua missão na pergunta do Batista (Lc 7,18-23)? Stoger (1979, p. 174), ao comentar sobre o bloco de Lc 6,20-8,3, interpreta que a impressão que deixou Jesus em seu ministério é nada mais que a conclusão dos discípulos de Emaús, ou seja, a de um profeta poderoso em obras e palavras (Lc 24). E quando menciona o discurso das Bem-aventuranças (Lc 6,20-26), ele afirma que Lucas conservou a mais pura proclamação profética de Jesus (STOGER, 1979, p. 174).

Na primeira fase da atuação de Jesus na Galileia a obra narrativa lucana chama a atenção, já, para a dinâmica profética em que insere Jesus e o “tema do profeta rejeitado” (KARRIS, 2011, p. 247). Neste contexto surge, além de uma grande admiração por parte das pessoas que se aproximam dele e ouvem seus ensinamentos, também uma enorme polêmica a seu respeito (4,32; 5,21), incluindo a rejeição. Mais adiante na narrativa lucana voltarão a surgir perguntas e opiniões divergentes sobre a identidade deste homem Jesus (9,7-9; 9,18-21).

A passagem que narra a leitura feita por Jesus na sinagoga de Nazaré é fundamental para compreender a obra de Lucas e em especial a resposta dada a João, na passagem analisada neste capítulo. Melhor ainda, entender a provocação que sente o Batista diante dos prodígios realizados por Jesus (milagre até de ressurreição), a ponto de enviar dois emissários a fim de questioná-lo.

A narrativa da leitura na Sinagoga e sua consequência, já pressuposta no oráculo de Simeão, “[...] e a ser um sinal que provocará contradições” (Lc 2,34), é prefigurativa de todos os relatos seguintes do ministério público de Jesus. Em Lc 4, 23 pode ser deduzido que o evangelista já tinha o conhecimento de uma atividade de Jesus em Cafarnaum, antes da sua visita a Nazaré. Tal conhecimento demonstra que Lucas coloca deliberadamente este episódio no princípio do relato do ministério público de Jesus, sabendo que de fato não aconteceu assim. O que o evangelista faz, então, com certeza, é organizar os fatos de acordo com que favoreça sua perspectiva teológica.

Fitzmyer (1987, p. 425) alude que os versículos 17 a 21 do capítulo 4, deixam transparecer as características da obra lucana, sendo que, assim, seria melhor atribuir a composição desses versículos a própria mão do autor. Na análise dos

versículos 18 e 19 fica claro que estes textos não se encontravam “em nenhum dos rolos da sinagoga. Trata-se de uma composição artística, formada pela combinação de Is 61,1-2 e Is 58,6, em que transparece o colorido próprio da cristologia lucana”, afirma Karris (2011, p. 245). O episódio da sinagoga de Nazaré é fundamentalmente uma composição de Lucas, de caráter programático para todo desenvolvimento do ministério de Jesus, onde Jesus aplica a si mesmo a citação de Is 61,1-2. Karris (2011, p. 245) ressalta que “pelas modificações feitas em Isaías 61, especialmente pela introdução de Is 58,6, Lucas mostra que a menção feita aos pobres não deve ser interpretada metaforicamente como Israel necessitado, o objeto do favor de Deus quando a nova restauração acontece”, mas são eles os primeiros personagens citados na lista da sinagoga e os últimos na resposta de Jesus, juntamente com uma bem-aventurança. Karris (2011, p. 245) ainda sublinha que “os pobres devem ser interpretados à luz do contexto” da obra de Lucas, preocupada com a questão social e a vida integral da pessoa humana.

O ensinamento de Jesus na sinagoga tem significado de cumprimento das Escrituras, pois se trata de um anúncio querigmático. Lucas coloca deliberadamente esta narração no início do ministério público de Jesus como símbolo de toda sua atividade futura e de toda reação que pode provocar, como sugere Fitzmyer (1987, p. 429). A proclamação de Nazaré é uma proclamação de liberdade, e não de arrependimento como para João Batista. O oráculo de Isaías cumpre-se na pessoa de Jesus. E o estudioso (FITZMYER, 1986, p. 256) continua esclarecendo que Jesus somente anunciou que ele e sua palavra são o cumprimento de uma realidade salvífica profetizada nos antigos oráculos de Israel. Sua pessoa e sua pregação inauguram o “ano da graça do Senhor”, predito em Isaías 61,1-2. O termo “ano” se refere ao período, a nova era que se inicia e Jesus é o mensageiro escatológico, arauto profético que leva a libertação, a nova luz (=vista), nova liberdade anunciada por Isaías em tempos remotos.

Fitzmyer (1987, p. 430-431) comenta que a unção de Jesus deve ser entendida num sentido de consagração profética ou como unção do arauto da boa notícia, e não na linha de uma unção régia, descendendo de Davi.

Na obra de Lucas, alude Schnackenburg (2001, p. 150), Jesus tem consciência de ser “o ungido do Espírito”, o que dentro do contexto do texto significa ser o messias prometido (2,11.26; 3,15; 4,41; 9,20; etc). Deste modo, tem consequência direta uma interpretação libertadora e felicitadora do seu ministério

(sua ação-obra-vida). O que permite “uma visão global da vida de Jesus, a asserção da atuação de Jesus como portador do Espírito e ungido do Espírito continua sendo o ponto de partida decisivo”, ainda que muitos não o acolheram – como os próprios moradores de Nazaré (22b-30).

Em consequência da interpretação de Jesus sobre si mesmo, perante seus compatriotas, o que se destaca é a descrença daqueles que o rejeitam. Então, Lucas põe na própria boca de Jesus seu auto reconhecimento como profeta: “Em verdade vos digo que nenhum profeta é bem recebido em sua pátria” (Lc 4,24). Em sintonia com o discurso da sinagoga de Nazaré, a ação de Jesus, testemunhada pelos enviados que são levados a testemunhar suas obras, podem observar aqueles que são os destinatários primeiro do “ano da graça do Senhor” (os pobres), são eles os protagonistas determinantes na trajetória e em seu significado histórico. Diferente de João Batista, Jesus faz com quem todos “sintam a proximidade salvadora de Deus” (PAGOLA, 2013, p. 106), ao tocar leprosos, curar enfermos, ressuscitar mortos, tonar-se impuro, tocando o esquife.

Com Jesus tudo começou a ser diferente. O termo juízo dá lugar à alegria de acolher a Deus, amigo da vida. Ninguém mais fala de sua “ira” iminente. Jesus convida à confiança total num Deus Pai. Não só muda a experiência religiosa do povo. A própria figura de Jesus se transforma. Ninguém o vê agora como um discípulo ou colaborador do Batista, mas como o profeta que proclama com paixão a chegada do reino de Deus (PAGOLA, 2013, p. 106).

Jesus é mais do que o profeta que proclama a chegada do Reino. Ele é a própria proclamação encarnada e concreta. Enquanto filho de Deus é a própria Palavra. Por isso seus sinais são tão contundentes em sua força que vem do Pai.

De tal modo, não há de ser estranho que o narrador apresente, especificamente, no capítulo sete, a dúvida do Batista a respeito de Jesus: “és tu aquele que há de vir ou devemos esperar outro?” (Lc 7,19b), e isto, após o relato da “Ressurreição do filho da viúva de Naim”. De onde vem o poder deste homem capaz de ressuscitar uma pessoa morta, movido de um profundo sentimento diante da condição de uma mãe viúva, reconhecido pelo povo como Grande Profeta?

João quer saber quem é aquele que realiza prodígios em favor da libertação do povo oprimido e vitimado, que aguardava com esperança a salvação que vem de lahweh. Quando Lucas traz nesta narrativa a dúvida sobre “aquele que vem” e esta dúvida, completa Bovon (2005, p. 529), reflete ainda a incerteza que a comunidade

de João Batista tem depois da Páscoa, frente ao movimento cristão que acaba de nascer.

A resposta de Jesus ao questionamento dos discípulos de João refere-se àquele mesmo programa apresentado na sinagoga de Nazaré. Inclusive toda a seção de Lc 7,18-35 “remete a Lc 4,16-17 e reinterpreta o ministério do Reino de Jesus em 4,31-7,17 em termo de cumprimento divino da promessa”, pondera Karris (2011, p. 258). Portanto o discurso inaugural de Jesus e sua consequente rejeição por parte de seus compatriotas, inclusive a dinâmica do tema do profeta rejeitado, fazem parte de um contexto maior na interpretação e na importância da passagem de Lc 7,18-23. Lucas retorna, neste ponto, ao texto de Isaías, como recurso e continuidade das ações proféticas, assim o confirmando como profeta, já devidamente reconhecido no acontecimento de Naim.

O Cristo ungido, esperado por Israel e anunciado por João Batista, se choca com o Jesus que é o ungido do Senhor aos moldes da profecia de Isaías (TENNEY, 2008, p. 193). É justamente esta forma de relação com as Escrituras que é motivo de escândalo para muitos, conclui Tenney (2008, p. 193). Realizar o “ano da graça do Senhor” é o objetivo de seu ministério, por isso os enviados de João, antes podem ver e ouvir a Palavra acontecendo e depois levar a seu mestre a interpretação dada pelo próprio Jesus.

Assim sendo, é dentro desta dinâmica que se insere a pergunta de João e a resposta de Jesus. A dúvida dirigida ao Senhor e sua resposta, concretizada em sua obra salvadora, é confirmação de sua Missão profética.

4.1.1 A ligação com Lucas 7,11-17

Os sinais realizados por Jesus, afirmam de que os discípulos de João se certifiquem da autenticidade de sua mensagem e de seu movimento, que remetem, claramente, ao texto de Isaías, trata-se do “que tem que acontecer na restauração escatológica de Israel: a vinda do reino comporta uma mudança radical na situação do povo” (VELASCO, 1996, p. 27). E essa mudança para Lucas deve acontecer principalmente no quadro social.

No contexto da época o império Romano tem seu peso de um lado: Israel não é livre, sofre pressão e opressão – o texto refere-se ao tempo de dominação romana e é escrito, ainda, já conhecendo a destruição do Templo, no cenário pós-guerra

judaica; e os líderes religiosos de Israel são protagonistas de um outro fardo sobre o povo, ao qual eles não podem carregar – as leis não contemplam a maioria que não se encaixa no sistema religioso da época. Apesar de Velasco mencionar a restauração escatológica, que é esperada por João Batista, Lucas fala em sua obra, antes, de uma salvação para o agora. De fato há uma relação estabelecida por Lucas, entre os diversos milagres realizados por Jesus, dos quais o ápice é o acontecimento de Naim e a pergunta dos discípulos do Batista e sua resposta (Lc 7,22-23).

Fabris e Maggioni (1992, p. 85) concordam que o texto de Lc 7,18-23 está articulado com a passagem de Naim, “na qual o refrão final sublinha a difusão da fama de Jesus em toda Palestina”, de modo que a *Palavra* que se espalha “a respeito dele” chega até João. Assim, “a pergunta de João surge do confronto entre as expectativas e a atividade de Jesus”. No momento em que Jesus é questionado, parte dele mesmo (como narra Lucas) a decisão de realizar algumas curas, estas são milagres, agora não motivadas pela compaixão, como no caso de Naim, mas ecoam o programa messiânico proclamado e realizado por Jesus. O que não impede de serem vistos como milagres realizados por um sentimento profundo de misericórdia de Jesus em relação aos que sofrem. Afinal, o tempo é o da *graça do Senhor*. Os milagres servem como comprovação de seu ministério, antecipadamente apresentado por Lucas (BOVON, 2005, p. 523). Nesta lógica de pensamento, tem espaço a história da ressurreição de um filho único de uma mulher viúva.

Velasco (1996, p. 27) sublinha que o sinal mais importante, o grande escândalo a ser superado, é a chave do movimento de Jesus: a boa notícia destinada aos pobres. Que é o sinal da grandeza da bondade de Deus, da sua infinita misericórdia e não do julgamento de ira e cólera a que pregava João. A viúva e seu filho são mais que expoentes deste extrato de Israel, esquecidos por seus dirigentes. Não fosse esta a verdade, porque Jesus seria tão profundamente tocado por aquela situação: *Jesus é comovido pela mulher viúva*. Um Senhor, *ho Kyrios*, (próprio Deus) que se comove com a condição miserável de seus filhos e a transforma por seu imenso amor. Este ato tem maior expressão da graça de Deus, do que um deus que vem para fazer justiça através do julgamento (apocalíptica).

Embora a ressurreição de mortos não seja relatada na lista de prodígios, subentende-se que ela pode ser o ápice das ações de Jesus como um grande profeta que é. Se Lucas não a coloca na boca de Jesus neste momento, é porque

tem claro que o que levou os discípulos de João até Jesus, a fim de obterem resposta tão relevante, foi, certamente, o acontecimento de Naim. Foi esta Palavra, ou seja, a força desta Palavra, capaz de ressuscitar um morto, que provocou aqueles que esperavam e desejavam a visita de Deus, juntamente com uma série de relatos que ganham progressão em poder e reconhecimento, porém a qual causa espanto e temor.

Fitzmyer (1986, p. 249), ao se referir sobre o que teria Lucas em vista ao organizar seu texto, colocar a história de Naim como resposta da indagação de João, tão prestigiado em seu tempo por um povo que espera ardentemente a visita de seu Deus, e qual o significado dessa resposta que acontece em Palavra eficaz. Proclamar esta Palavra é anunciar o tempo de salvação que chegou, já que em Lucas proclamação e ensinamento de Jesus não são duas magnitudes claramente diferenciadas, como ocorre em muitas formulações tardias da mensagem do cristianismo primitivo, onde se estabelece uma nítida distinção entre o *querigma* (proclamação) e a *didachē* (ensinamento). Dessa forma, tanto a ação de Jesus como seu ensinamento são simplesmente proclamação. Assim sendo, a resposta dirigida a João, definida como uma lista de graças àqueles mais necessitados, completada pela força admirável da Palavra que pode vencer a própria morte, é proclamação, mais que clara, de que se cumpriu o tempo da promessa.

A conexão de Lc 7,18-23 com Lc 7,11-17 se dá, também, no modo como o acontecimento de Naim, tem efeito nas pessoas ao reconhecerem Jesus com um Grande Profeta e, é esta visita, de forma mesmo que inesperada por João, o leva a ver em Jesus a figura “daquele que deve vir”. Ainda que diferentemente da concepção do Batista, a maneira de agir de Jesus causou tamanha perturbação nele já que se o levou a questionar, é porque antes mesmo da pergunta reconhece também sua proclamação (ação) como visita de Deus, profecia encarnada.

4.2 DELIMITAÇÃO DA PERÍCOPE

Como já mencionado no capítulo anterior deste trabalho, Lc 7,17 conclui bem a narrativa de Naim: “E esta palavra a respeito dele se espalhou na Judeia inteira e toda redondeza”. A Palavra que se espalhou a respeito de Jesus é aquela capaz de transformar uma realidade de morte em vida. Deste modo, o autor do terceiro evangelho conclui a cena da “Ressurreição do filho da viúva de Naim”.

Então no versículo seguinte, Lc 7,18 há uma mudança de estilo e de cenário, mesmo que o assunto faça referência ao acontecimento de Naim. Esta nova perícopes não acontece no mesmo lugar e tem função diferente: Lc, 7,18-23 traz uma importante revelação sobre Jesus. A passagem anterior fala de um encontro casual entre uma multidão que chega a cidade de Naim, e outra multidão que saía para um enterro. Menciona várias ações do Jesus, comovido de compaixão, e um desfecho extraordinário de ressurreição seguido de uma aclamação a um milagreiro que só poderia ser um verdadeiro profeta. Agora, a partir do v. 18, se trata de uma notícia que chega a outro personagem, João Batista, por intermédio de seus discípulos. A cena inicia-se por uma importante informação, que perturba o Batista a ponto de enviar dois discípulos para questionarem aquele homem poderoso. Há um pequeno diálogo entre os dois emissários e Jesus – no centro do diálogo o relato das ações de Jesus, antecipando a confirmação sobre a questão levantada – e a ordem para que as testemunhas levassem a resposta a João, onde Lucas se refere novamente ao profeta Isaías, ao colocar textos desse profeta na boca de Jesus, finalizada por uma bem-aventurança ligada ao discernimento e crença na missão do Senhor: “E feliz é o que não se scandaliza por causa de mim” (Lc 7, 23). Assim se conclui o episódio.

Consequentemente, a perícopes sobre a pergunta de João está bem delimitada entre os versículos 18 e 23. O narrador é objetivo nesta passagem. A partida dos enviados de João – depois de testemunharem as obras de Jesus e receberem sua ordem: “Ide” – inaugura uma nova etapa e inicia a nova passagem, no versículo 24. A dúvida do Batista já foi respondida. O que segue agora é um testemunho sobre a pessoa de João, prestado por Jesus. Não se trata da identidade histórica do Batista, mas da relação das pessoas com ele, inclusive de seus discípulos. João é um profeta e, enigmaticamente, Jesus diz que ele é “mais do que profeta” (Lc 7,26).

Entre um profeta e o messias só permanece um lugar livre: o de último profeta, de profeta escatológico, um profeta semelhante a Moisés, profeta precursor da esperança judaica. Alguns comentaristas, inclusive, mencionam João como o novo Elias e justificam isso com as palavras de Jesus: “Elias já veio”. O povo judeu esperava por Elias revivido e, diferentemente de como compreendia as comunidades primitivas cristãs, ele viria como precursor do próprio Deus (BOVON, 2005, p. 534).

Lucas, seguindo *Quelle*, vê em João Batista o último dos profetas, que no entanto, já pertence ao tempo do cumprimento. Ele ainda utiliza a figuração de Elias para Jesus. É este que inaugura a vinda do Reino Deus e tem o poder de salvação, pela força da Palavra. João possui no terceiro evangelho o importante papel de precursor de Jesus na história da salvação. Bovon (2005, p. 534) esclarece: Como o primeiro que recorre ao caminho do cumprimento escatológico, se pode dizer que ele é o maior entre os seres humanos nascidos até então (v.28a). Porém, como faz parte ainda da era antiga (Antiga Aliança), qualquer um que seja membro por inteiro do Reino que se inaugura (por Jesus) é maior do que ele.

João é o profeta que “faz ponte entre o Antigo Testamento (o tempo da promessa) e Jesus (o tempo da realização)” (ROSSI, 2010, p. 7). Há muito tempo Israel aguardava por um profeta: “Já não vemos mais sinais, não existem mais profetas” (Sl 74,9). O surgimento de João, pregando com intrepidez no deserto, surge como novidade de Deus: “é o retorno da voz profética” (ROSSI, 2010, p. 7).

Fitzmyer (1986, p. 652-653) divide, da seguinte maneira, as passagens sobre o Batista e sua relação com Jesus, apresentada desde Lc 7,18 até Lc 7,35, em 3 pontos específicos: 1) a pergunta de João, que envia seus discípulos a Jesus, e a resposta deste (Lc 7,18-28); 2) o testemunho de Jesus sobre a missão e a identidade de João Batista (Lc 7,24-30); 3) juízo de Jesus sobre a atitude da geração contemporânea frente a figura de João e frente a personalidade do próprio Jesus (Lc 7, 31-35).

4.3 ESTRUTURA E UNIDADE

O relato de Lc 7,18-23 pode ser dividido nas seguintes cenas:

- a) Introdução: a dúvida de João Batista – João é informado sobre os fatos acontecidos (v. 18a);
- b) Ação de João: envio dos emissários – João envia dois discípulos a fim de interrogar Jesus (v. 18b-19c);
- c) Centro do relato: os emissários chegam até Jesus e ele responde com ações (curas) e citações da profecia de Isaías (v. 20a-22);
- d) Conclusão: bem-aventurança – uma advertência encerra a passagem (v. 23).

O relato se desenvolve a partir da informação recebida por João de todas as coisas que estavam acontecendo enquanto ele estava no cárcere. A atitude do Batista é conseqüentemente natural, já que ele anunciava uma intervenção divina (e final) à Israel. A resposta de Jesus é iluminada pelas profecias de Isaías e é ponto chave, não apenas para o capítulo sete, mas toda obra lucana. O desfecho da perícopes, com uma bem-aventurança “negativa”, é provocativa para aquele que não for capaz de compreender esta forma de instauração do reino que insere, de forma especial e com prioridade, junto aos pobres, pecadores e demais excluídos. Diretamente ela é compreendida com relação a João, porque prepara muito bem o caminho do Senhor, mas vê a ação de Deus como um justiceiro ou juiz. Contudo, ela é direcionada à comunidade lucana, de discípulos de Jesus, e aos discípulos de João Batista que ainda estão na dinâmica de sua pregação. De qualquer forma, para Lucas o que é fundamentalmente importante no texto, além de tudo isso, é que cada leitor de seu tempo ou dos tempos futuros, não se escandalizem de como acontece o ministério do Senhor que só pode agir como grande profeta da compaixão de Deus.

Outra forma de segmentar o relato é na forma de esquema, colocando em relevo as ações e reações dos participantes da cena, como segue:

- a) dúvida de João (7,18-20);
- b) resposta de Jesus com a manifestação da Sua Palavra, precedida por sinais, confirmada na profecia de Isaías e, exortação sobre a fé (7,21- 23).

Assim, a cena se divide em dois momentos: João Batista, que incomodado encontra uma forma de, mesmo na prisão, chegar até Jesus com sua dúvida; e Jesus que responde a João, simplesmente, colocando em ação e em palavras seu ministério de amor.

4.4 FONTES DE LUCAS 7,18-23

A perícopes que segue ao relato da Ressurreição do filho da viúva de Naim sobre a embaixada de João Batista, tem paralelo no Evangelho segundo Mateus, capítulo 11 e provém da fonte *Quelle* (palavra alemã que significa “fonte”, designada pela letra Q é uma coleção de *logia* de Jesus):

Documento que Lucas e Mateus devem ter conhecido e utilizado. Sem dúvida essa fonte não foi reencontrada, mas sua existência é geralmente admitida. Com efeito, somente um documento deste tipo permite explicar o parentesco entre Mt e Lc em inúmeras passagens não dependente de Marcos. A coleção *logia* é um compêndio das sentenças de Jesus, traduzido do aramaico para o grego. Se Mateus conservou melhor, de um modo geral, a formulação das sentenças desta fonte, Lucas preservou-lhe a ordem com maior fidelidade. A descoberta do Evangelho de Tomé, que é uma coleção de palavras de Jesus, prova a existência do gênero literário dentro da tradição cristã primitiva e concede assim um argumento a mais a favor da existência da Coleção de *Logia* (= Q). (AUNEAU et al., 1958, p. 220)

Deste modo, faz-se necessário uma comparação entre os dois textos, o que aponta possíveis mudanças ou adições feitas pelos autores (redatores) à Q, de acordo com a intenção narrativa de cada um. Os textos apresentados abaixo estão de acordo com a tradução da Bíblia de Jerusalém (Mt 11,2-6 e Lc 7,18-23):

Quadro 2 – Comparação entre Mt 11,2-6 e Lc 7,18-23

Mateus	Lucas
2João, ouvindo falar, na prisão, a respeito das obras de Cristo, enviou-lhe alguns dos seus discípulos para lhe perguntarem:	18Os discípulos de João informaram-no de tudo isso. João chamou dois deles, 19aenviou-os ao Senhor, perguntando:
3“És tu aquele que há de vir, ou devemos esperar outro?”	19b“És tu aquele que há de vir ou devemos esperar outro?”
	20Os homens, chegando junto dele, disseram: “João Batista nos mandou perguntar: ‘És aquele que há de vir ou devemos esperar outro?’”
	21Nesse momento, ele curou a muitos de doenças, de enfermidades, de espíritos malignos, e restituiu a vista a muitos cegos.
4Jesus respondeu-lhes: “Ide contar a João o que ouvis e vedes: 5os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados.	22Então lhes respondeu: “Ide contar a João o que vedes e ouvis: os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciado o Evangelho;
6E bem-aventurado aquele que não se escandalizar por causa de mim!”	23e feliz aquele que não ficar escandalizado por causa de mim!”

Fonte: a autora, 2015.

A introdução e a descrição da mesma cena nas duas perícopes, já em seu início, é fortemente remodelada pelos dois evangelistas. Enquanto Mateus insere seu relato precedido por um discurso de Jesus e já adverte na passagem o cárcere

de João, Lucas fala da decisão do Batista de se informar a respeito da pessoa de Jesus.

O comentário de Bovon (2005) evidencia alguns pontos importantes nas diferenças dos textos. O que pode auxiliar na compreensão, por exemplo, da intenção na organização da narrativa estudada neste trabalho de pesquisa:

- a) Mateus – No texto mateano a narrativa da pergunta de João é precedida por um bloco de discurso: “Discurso Apostólico” (com instruções sobre a missão dos Doze). O v.1 do cap. 11 se inicia concluindo a instrução: “Quando Jesus acabou de dar instruções [...] partiu dali para ensinar e pregar nas cidades deles”. Segue a narrativa explicando que João ouviu falar de Jesus na prisão. Ele ouviu falar das obras de Cristo! Obras estas narradas ainda nos capítulos 8 e 9: “Parte narrativa: Dez Milagres”. Cada um dos evangelistas organizou seu material de acordo com o objetivo que tem em vista e de acordo com o material que dispõe em suas mãos. Por motivos peculiares, Mateus inseriu os discursos nesta disposição, depois da narrativa dos milagres. Mesmo na passagem sobre a “pergunta de João”, Mateus cita que João ouviu falar das obras de Cristo, considerando que o autor leva em conta o local e o público para quem escreve: comunidade de judeus, por isso fala do “Cristo”;
- b) Lucas – claramente o autor do terceiro evangelho faz ligação entre o versículo de introdução da passagem e a conclusão do texto antecedente: no v. 17 da perícopé da Ressurreição do filho da viúva de Naim. Ele conclui dizendo que: “essa notícia difundiu-se pela Judéia inteira e por toda redondeza” (cf. tradução da Bíblia de Jerusalém); enquanto inicia a passagem da pergunta do Batista com o v. 18: “os discípulos de João informaram-no de tudo isso”. Quando Lucas escreve: “Tudo isso”, ele contempla o milagre da ressurreição realizado em Naim, como também a cura do servo do centurião (7,1-10), a cura do paralítico (5,17-26), outras curas diversas (4,40-41), a cura do sogra de Pedro (4,38-39), unindo-se ainda, ao v. 21 do capítulo 7, todas as curas dispostas dentro do bloco do “Ministério de Jesus na Galiléia”, tendo ênfase no programa apresentado na sinagoga de Nazaré (4,18-19).

Mateus menciona a prisão e as obras de Cristo, enquanto Lucas fala da decisão de João Batista de informar-se a respeito de Jesus, enviando dois de seus discípulos.

Para Bovon (2005, p. 523) pode ser que Mateus tenha simplificado o cenário (como costuma fazer em muitas ocasiões) ou Lucas que adorna Q. Já que o autor gosta de relatos mais detalhados e enfatiza o papel das testemunhas. A monotonia dos vv.18b-20 tem seu propósito: as missões diplomáticas repetem fielmente a instrução recebida. Convém notar o título lucano de “Senhor” no v. 19^a.

Bovon assinala alguns pontos particulares da narrativa de Lucas, interpretando suas passagens redacionais (2005, p. 530), como segue:

- a) João Batista busca confirmar as notícias de que é informado e a explicação do seu significado (trata-se da solidez que Lucas assegura o Teófilo: Lc 1,3-4. O que pode ser percebido tendo uma visão ampla de toda a obra). O exegeta ainda menciona duas preposições teológicas judias que iluminam a passagem: 1) a teoria das fases da revelação, tal como expõe um texto de Qumran: E Deus disse a Habacuc que escrevesse o que havia de suceder a geração posterior, mas sobre o fim da época não se fez conhecer. E disse a ele: para que ocorra que o possam ler. Sua interpretação se refere ao Mestre da Justiça, a quem tem manifestado Deus todos os mistérios das palavras de seus servos (BOVON, 2005, p. 530). A relação de João com Jesus é simétrica à de Habacuc com o mestre da justiça; 2) a outra proposição é a do profeta ávido de saber (cf. 1Pe 1,10-11). João gostaria de saber como todos os profetas, exatamente, quando chegaria o fim e a salvação escatológica;
- b) Não há um acordo a respeito da expressão “aquele que vem”, seria exatamente o messias ou era um termo corrente? A palavra supõe a figura messiânica (não necessariamente régia). “Vem” todo aquele que tem relação com a salvação;
- c) Com a sequência dos enviados que obedecem (v. 20) e as obras messiânicas de Jesus que se põem em relevo, Lucas obtém um efeito dramático: a figura messiânica na pergunta (v. 20) e a obra messiânica na situação (v. 21). Falta apenas a palavra iluminadora de Jesus para que coincidam a figura e a obra;

- d) A resposta dirigida a João por Jesus, na forma com a qual se apresenta no texto, organizada de forma poética muito sensível, é uma coleção de palavras messiânicas de Isaías: Is 26,19, os mortos; Is 29,18-19, os surdos, os cegos, os pobres; Is 35,5-6, os cegos, os surdos os paralíticos, os mudos; e antes de tudo Is 61,1, boa notícia para os pobres, os cegos, sem contar os verbos decisivos: curar e anunciar;
- e) A resposta de Jesus interpretando suas próprias obras apresenta um Messias compassivo e disposto a curar, e não a figura guerreira e justiceira de diversas esperanças judias;
- f) O escândalo de que menciona os sinóticos, que é razão de queda (v.23), não é o mesmo que em Paulo. Não se trata de uma decisão a favor ou contra o crucificado, no entanto, vai na mesma direção: a favor ou contra o Jesus histórico, em sua grandeza e limitações.

Interessante notar que para Bovon, diferente de outros estudiosos, a expressão “aquele que vem”, se refere mesmo à figura do Messias, ainda que não seja carregado de uma figura régia. Esse ponto de vista perpassa toda sua análise e interpretação redacional. E em relação ao ponto 5, Bovon menciona o parecer de Dupont (2005, p. 531), o qual acredita na surpresa de João Batista, depois de ter anunciado a cólera e a vinda de um juiz vingativo, se encontra com um messias compassivo. A resposta de Jesus colocaria o Batista em apuros, já que está como os cristãos frente ao escândalo da cruz. Daí o convite para não escandalizar em relação a ele (Lc 7,23).

O que se refere à forma da pergunta de João, a frase é praticamente a mesma nos dois textos, com uma única diferença na língua grega: ἄλλον (outro – em Lucas) em vez de ἕτερον (outro, diferente – singular). O que poderia indicar, conforme o exegeta, uma variação na pergunta: deveriam eles, esperar “um outro/entre outro” (outro de mesma espécie); ou ainda, “um outro/outro entre dois” (de outra “classe”), que sugere talvez alguém diferente. Porém, Bovon (2005, p. 522) mesmo esclarece que tanto uma como outra palavra na língua grega da época tinha o mesmo significado. Lucas, então, escolhe utilizar a primeira forma em sua redação.

Entre o sucesso dos milagres realizados e o convite a João para acreditar, a narração expõe o papel dos mediadores que são testemunhas bem informadas. O v. 21, que é redacional, está no centro da perícopes e é influenciado pela Lei do

Deuterônômio sobre o testemunho (Dt 19,15). Assim, os enviados cumprem seu papel de testemunhar o sucesso constatado, aparecendo aí a teologia lucana. À João Batista cabe comprometer-se com esta salvação do Reino.

Para Bovon (2005, p. 529) a ausência de um desfecho da narrativa, que poderia concluir com a atitude de João frente a resposta de Jesus testemunhada por seus enviados, expressa fortemente que a maioria dos discípulos de João não aderiram a Jesus e que não se evitou a pedra de tropeço. Do ponto de vista narrativo, o relato termina como se inicia: reina na incerteza.

A consequência para acreditar está explícita na bem-aventurança que conclui o v. 23. Pagola (2013, p. 129) aponta, frente à pergunta dos enviados, que Jesus limita-se a mostrar o que está ocorrendo. Contrariamente às previsões de João, Deus age em Jesus com poder e misericórdia. Ele defende a vida dos desgraçados, cura os enfermos. As ameaças anunciadas, os escritos apocalípticos não se cumprem. O que se cumpre é a promessa feita no Livro do profeta Isaías: um Deus que vem para libertar o seu povo.

4.5 TEXTO E TRADUÇÃO

Para compreender melhor a intenção de Lucas na narrativa da perícopie sobre a dúvida de João Batista em relação a Jesus, assim como foi desenvolvido na análise da perícopie de Naim, segue, portanto, na forma de tabela, o texto original grego e sua tradução mais literal de forma segmentada:

Quadro 3 – Texto grego e tradução de Lc 7,18-23

Texto Grego	Vers.	Tradução
Καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννη οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων.	18a	E os discípulos dele (de João Batista) contaram a João a respeito de todas essas coisas
καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης	18b	E João tendo chamado dois dos discípulos dele (de João Batista)
ἔπεμψεν πρὸς τὸν κύριον λέγων·	19a	Enviou ao Senhor dizendo
σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος	19b	És tu o que está vindo

ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;	19c	ou devemos esperar outro?
παραγενόμενοι δὲ πρὸς αὐτὸν οἱ ἄνδρες εἶπαν·	20a	os homens chegando pois à ele disseram
Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς ἀπέστειλεν ἡμᾶς πρὸς σὲ λέγων·	20b	João Batista enviou-nos a ti dizendo:
σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος	20c	És tu o que está vindo
ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;	20d	ou devemos esperar outro?
ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν	21a	Naquela hora curou muitos de doenças e de sofrimentos e dos espíritos malignos
καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν.	21b	E a muitos cegos concedeu a graça de ver
καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς·	22a	E respondendo disse a eles:
πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ εἶδετε καὶ ἠκούσατε·	22b	E ide contar a João o que vês e ouvís:
τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν,	22c	Os cegos recuperam a vista
χωλοὶ περιπατοῦσιν,	22d	os coxos andam
λεπροὶ καθαρίζονται	22e	os leprosos são purificados
καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν,	22f	e os surdos ouvem
νεκροὶ ἐγείρονται,	22g	os mortos ressuscitam
πτωχοὶ εὐαγγελίζονται·	22h	os pobres são evangelizados
καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.	23	E feliz é o que não se escandaliza por causa de mim!

Fonte: a autora, 2015.

4.6 COMENTÁRIO EXEGÉTICO

A análise exegética do texto de Lc 7,18-23 proporcionará perceber, com acuidade, a missão profética de Jesus no terceiro evangelho. A importante figura de João, personagem de destaque na cena, que ao manifestar sua inquietação diante

do ministério do Senhor, faz com que a passagem de Q, adaptada pela modelagem lucana, confirme a missão “daquele que vem” aos moldes do livro de Isaías. Nesta análise, assim como na do capítulo 2, é priorizada a estrutura das ações e reações das figuras centrais do texto, desenvolvidas a seguir:

4.6.1 Dúvida de João (Lucas 7,18-20)

A inquietação de João Batista, diante da manifestação do ministério de Jesus, é base da construção da cena. Saber sobre todas as coisas que estavam acontecendo: um Homem com poder de Deus, extraordinária força na sua Palavra, é motivo suficiente para que João o questione, pois apesar da manifestação desta missão ser diferente da que ansiava e pregava o Batista, ele reconhecia a ação de Deus naquele profeta da compaixão que agia em Israel. A passagem, de certo modo, sublinha a humildade do pregador escatológico, que na sequência da narrativa (Lc 7,24-30), tem sua missão de precursor testemunhada pelo próprio Senhor;

18a E os discípulos dele contaram a João a respeito de todas essas coisas

18b E João tendo chamado dois dos discípulos dele (de João Batista)

Para Fitzmyer (1987, p. 658) a tradução literal de toda frase seria: “E seus discípulos informaram a João sobre todas essas coisas”, o que não difere, praticamente, da tradução apresentada neste trabalho. Ponto muito importante neste versículo é o seguinte: contaram a João a respeito de quais coisas? Na totalidade da narração de Lucas, “todas essas coisas” refere-se à pregação de Jesus (particularmente o “Discurso da Planície”) (FITZMYER, 1987, p. 658), seus ensinamentos e as obras realizadas desde Lc 3,21 até esta perícopé. Este versículo proporciona, portanto, o contexto e a ocasião para o envio dos emissários de João Batista.

Os discípulos do Batista são surpreendidos ao saberem “todas essas coisas” que Jesus realizara e esta surpresa inquieta também o líder do movimento do qual são discípulos: João Batista, explica Spinetoli (1986, p. 270). O estudioso assinala que as relações entre Jesus e seu precursor não seriam tão estreitas, como alguns podem acreditar, talvez, ao considerar Jesus quando o procura para ser batizado ou

quão forte é o movimento de João Batista a ponto de chamar a atenção de Jesus. Se fosse este o caso, João poderia ter certeza da identidade de Jesus sem antes questioná-Lo. E ainda, provavelmente, as coisas que os discípulos ouviram sobre o ministério de Jesus não deviam coincidir com o que aprenderam com seu mestre a respeito do messias esperado.

A pregação de João trazia a imagem do juízo final, de um Deus irado e vingador, como apresentado em Lc 3,16-17. O que de fato não faz da pregação do Batista menos autêntica, porém parte de outra interpretação da vinda do Senhor, numa perspectiva apocalíptica e escatológica.

O que o v. 18a, resumidamente, explica é como João fica sabendo dos fatos ocorridos entre eles e, evidencia também a unidade e a busca pela verdade, sua e de seus discípulos, mesmo depois de terem seu líder encarcerado (Lc 3,20). Apesar de Lucas não mencionar nesta passagem sobre a prisão de João, já o fez anteriormente (Lc 7,19-20), quer dizer que, tanto os informantes vieram até seu cárcere, quanto João mesmo fez vir seus discípulos a seu cativo, enviando dois deles. No texto sinótico de Mateus o cárcere é mencionado explicitamente juntamente com a narrativa sobre a dúvida de João (Mt 11,2).

Referente ao número dos discípulos enviados: dois – provavelmente tem referência em Dt 19,15, onde se prescreve que são necessárias duas testemunhas em qualquer caso. Portanto, o número “dois” corresponde a uma prática judaica adotada mais tarde por Jesus (Lc 10,1) e pela Igreja primitiva (At 13,2). O testemunho de duas pessoas é prova da verdade. Os dois emissários “servirão como testemunhas oculares (Dt 19,15) do poder de Deus que atua em Jesus a favor dos necessitados” (KARRIS, 2011, p. 259). Também é possível, esclarece Fitzmyer (1987, p. 658), que a necessidade de “duas” testemunhas remonte uma tradição da mitologia antiga, talvez cananeia, segundo a qual, os mensageiros divinos ou humanos se apresentariam sempre de dois em dois. Ao mencionar o testemunho sobre o ministério de Jesus, Lucas já prepara o versículo 21, quando os enviados “veem e ouvem” as obras de Jesus e então podem realmente testemunhar para João.

Os discípulos que vêm informar “todas essas coisas” a João Batista estariam presentes no episódio de Naim? Por isso teriam a informação para seu mestre? Parece que não, pois o texto não dá nenhuma razão ou informação sobre isso. Também não haveria a necessidade de João enviar outros dois discípulos, que

antes de ouvir a respostas de Jesus, testemunharam sua ação, se os primeiros estivessem participado do milagre de ressurreição. Além de todos os outros prodígios da missão salvadora de Jesus são indicativos da visita de Deus e, tudo isso, toda essa *Palavra* chega até João encarcerado porque é difundida, espalhada na “Judeia inteira e toda redondeza”. Deste modo, Lucas informa em sua narrativa como todos ficam sabendo.

19a Enviou ao Senhor dizendo

Lucas novamente usa o título *Kyrios* em sua forma absoluta para Jesus em sua frase narrativa, de acordo com Fitzmyer (1987, p. 658). Kodell (1999, p. 85) afirma que “a fé de Lucas é inconfundível na afirmação” em chamar a Jesus de Senhor. Primeiro, o fez de forma absoluta, na perícopes de Naim, demonstrando a quem pertenceria o desfecho daquela situação. Agora, igualmente o faz ao indicar que é ao “Senhor” que os mensageiros de João são enviados, antes mesmo de estes chegarem até Jesus. Os discípulos do Batista não irão a qualquer judeu a fim de questioná-lo. Eles irão ao próprio Senhor.

O particípio grego λέγων (*légon*) = (dizendo) se refere indiscutivelmente ao próprio João, é ele quem diz (quem questiona). Fitzmyer (1987, p. 656) confirma: o particípio *légon* (dizendo) está no singular, o que quer dizer que se refere ao Batista. Não há dúvida, portanto, que quem questiona é o próprio João. A tradução literal traz o verbo dizer no gerúndio “dizendo”, e não perguntando como trazem em algumas traduções, por exemplo, no caso da Bíblia de Jerusalém. Assim, as duas perícopes, Lc 7,11-17 e Lc 7,18-23, são construídas pelo *logos*. No desenvolvimento da passagem se percebe que é a Palavra que tem força de milagre, de vida. Ela realiza a obra, ela traz a boa notícia. Os discípulos de João veem e *ouvem* o que é dito, ou seja, veem e ouvem a Palavra.

Ao considerar que Lucas organiza seu texto na dinâmica da promessa-cumprimento e tem a Jesus como aquele que é o próprio Deus visitando o seu povo, parece fazer muito sentido associar a força dessa *Palavra* com a força da *Palavra* no livro do Gênesis: Deus diz e tudo se faz. É um Deus que comunica realizando. Jesus comunica vida, salvação. Enquanto que João comunica sua dúvida, que talvez, estivesse carregada de certeza. Ou ele não perguntaria: “És tu o que está vindo...”

19b És tu o que está vindo

19c ou devemos esperar outro?

Para Spinetoli (1986, p. 269) a perícope, além de trazer à cena a pessoa de João Batista representada por seus discípulos, lança uma reflexão, abre um debate sobre a figura e a missão de Jesus. A pergunta se apresenta de forma completa duas vezes, nos vv. 19 e 20, ou seja, se repete na passagem, o que salienta sua importância e sublinha ainda mais o valor da resposta. Fitzmyer (1987, p. 656) confirma este versículo como uma mera repetição do versículo 19.

A dúvida de João remete toda sua pregação a respeito do Messias esperado. Ele tem plena consciência (em Lucas) de que simplesmente é o precursor daquele que deve vir. João é o que prepara o caminho do Senhor: “Eu vos batizo com água, mas vem aquele que é mais forte do que eu” (Lc 3,16). Portanto, a pergunta de João ressoa sua afirmação em Lc 3,16b: “[...] mas vem aquele...”, está para chegar, ainda que, conscientemente, o Batista esteja esperando um messias régio.

Assim sendo, a dúvida de João não provém de uma falta de fé na condição messiânica de Jesus. João duvida porque não vê Jesus desempenhando o papel de um “reformador feroso, de um Elias redivivus” (FITZMYER, 1987, p. 658). Kodell (1999, p. 85) considera provável que “nas narrativas da compaixão de Jesus e em sua mensagem de amor e perdão aos inimigos, João não visse o exercício do julgamento escatológico que profetizara [...]”. Essa perspectiva é entendida melhor no final da resposta de Jesus que se trata de uma bem-aventurança e proclama feliz aquele que se aproxima de sua pessoa sem ideias preconcebidas ou prejuízo de alguma classe. Jesus não será pedra de escândalo para aquele que o compreende na personificação das bem-aventuranças anunciadas pelo profeta Isaías.

Kodell (1999, p. 85) esclarece que a expressão usada por João, “aquele que vem”, faz referência ao Messias esperado do texto de Mt 3,1. A dúvida do Batista pode estar relacionada à diferença entre a mensagem de amor e misericórdia, assumida por Jesus, enquanto ele prega um julgamento escatológico onde “aquele que vem” que é “mais forte do que eu” (Lc 3,1-17), realizará concretamente sua pregação. Pois João esperava este tipo de Messias, que se encaixava na sua linha de pregação.

L'eplattenier (1993, p. 79) comenta que até esta perícope, apenas o Diabo e os possessos haviam interpelado Jesus, de forma direta, sobre sua identidade (Lc

4,3.9.34.41). Também afirma que o modo como é dada à questão faz de João Batista o porta-voz daquela espera do povo, mencionado no evangelho desde sua introdução. Uma espera intensa, contudo, incapaz de definir de forma clara seu objeto, não encontrando nenhum título suficiente para exprimi-la.

20a Os homens chegando pois à ele disseram

20b João Batista enviou-nos a ti dizendo:

20c És tu o que está vindo

20d ou devemos esperar outro?

Neste versículo, diferentemente dos versículos 18 e 22, Lucas faz uso do título de João: ele é o Batista. Assim como nos textos de Lc 7,33 e 9,19.

A tradução literal da frase traz a palavra “dizendo” e não “perguntando”, como sugerem algumas traduções bíblicas. Mais um indicativo de que o texto lucano é desenvolvido em torno de palavras (ou da *Palavra*).

Para Spinetoli (1986, p. 270), “aquele que vem” é provavelmente a designação para o messias esperado. A pergunta dos enviados de João deixara transparecer algo que os perturbara: seria possível então, outra forma de messias, diferente daquela que anunciava seu mestre João? O modo como Jesus exercia sua missão salvadora os forçou a questionar este fato. Ou será que vem outro? O impacto das obras de Jesus era tão forte que eles, assim como João, precisavam de uma resposta clara, segundo Spinetoli (1986, p. 269). O exegeta continua explicando que diante do comportamento de Jesus – seu ministério em relação aos humildes, aos pobres, aos excluídos, aos pecadores; sua compaixão – os discípulos de João, e até mesmo João Batista, poderiam pensar que ele era realmente o enviado de Deus. Mesmo assim era preciso a confirmação do próprio Jesus. A espera de um profeta escatológico permanecia viva entre os movimentos de reforma do judaísmo.

Contudo, a esperança judaica de Elias revivido era de um precursor não do messias, mas do próprio Deus. Lucas vê em João, seguindo a fonte Q, o último dos profetas, porém, já pertencendo ao tempo do cumprimento e diferente do evangelho de Marcos, o narrador se utiliza da tipologia de Elias para Jesus, que inaugura a vinda do Reino de Deus e tem a força salvadora da Palavra. Para o autor do terceiro

evangelho, João é enquanto último profeta, o primeiro companheiro do Messias, ou melhor, seu precursor na história da salvação.

Não há dúvidas, comenta também Pagola (2013, p. 97), tratar-se de “um personagem central dos últimos tempos”, quando fala a respeito “daquele que vem”. Ainda que João não o chame de messias ou dê a ele um outro título. Poderia o Batista estar falando do próprio Deus, já que na tradição bíblica era muito comum dar este título a Deus, ou o chamar de o forte. Ademais, Deus é o único juiz de Israel, aquele que pode julgar ou inspirar o seu Espírito sobre o povo. Contudo, para o estudioso soaria estranho vindo de João, chamar a Deus de mais forte ou ainda que ele não seria digno de desatar suas sandálias. Pagola (2013, p. 97) sugere que “provavelmente João esperava um personagem ainda por chegar, por meio do qual Deus realizaria seu último desígnio. Não tinha uma ideia clara de quem haveria de ser, mas esperava-o como mediador definitivo”. Certamente, isso diz respeito a uma pessoa que estará para chegar e que realizará o desígnio último de Deus. Mesmo sem ter ideia clara de quem seria esta pessoa, pensava João, não é alguém que vem preparar o caminho do Senhor (entendido aqui como Deus) assim como ele (figura de precursor), mas alguém que tornará realidade “seu juízo e salvação”. Alguém que é capaz de levar a conclusão aquele processo que João iniciou ao conduzir todos os batizados ao conseqüente juízo ou restauração;

4.6.2 Resposta de Jesus com a manifestação da sua Palavra, precedida por sinais, confirmada na profecia de Isaías e uma exortação sobre a fé (Lucas 7,21-23)

Primeiramente o ministério é Palavra concreta do Senhor no meio de Israel, por isso ele realiza curas diante dos discípulos de João para que estes sejam testemunhas de sua obra libertadora. Depois, Jesus se coloca no cumprimento da profecia de Isaías, onde através do poder de sua *Palavra*, traz a salvação a todos os necessitados de vida digna, inclusive aqueles que estão mortos fisicamente, quando esta vida ressuscitada é capaz de devolver a integridade de vida a uma mulher em condição miserável. A conclusão do relato traz uma exortação no acolhimento à pessoa e ministério do Senhor.

21a Naquela hora curou muitos de doenças e de sofrimentos e dos espíritos malignos

21b e a muitos cegos concedeu a graça de ver

É interessante notar que Lucas estabelece nesse versículo uma relação dos diversos milagres realizados por Jesus com a pergunta dos discípulos e sua resposta. No momento em que Jesus é questionado, parte dele a decisão de realizar algumas curas. São milagres, agora não motivados pela compaixão, como no fato de Naim, mas pelo programa messiânico realizado por Jesus. Os milagres servem como comprovação de seu ministério (antecipadamente apresentado pelo autor), como aponta Bovon (2005, p. 523).

“Naquela hora”, literalmente “naquele momento” (FITZMYER, 1987, p. 661). Assim como na passagem da “Ressurreição da viúva de Naim”, parece que os acontecimentos se sucedem de forma imediata, o mesmo acontece nesta passagem. Assim, na mesma hora da pergunta, Jesus curou a muitos e já dá a resposta através de sua Palavra, que é ensinamento e ação. Isso remete ao objetivo de Lucas escritor: narrar os fatos acontecidos, tudo o que Jesus fez e ensinou. Esta Palavra se concretiza e se realiza nas curas que os discípulos veem. Porque para o autor a salvação acontece no agora, no hoje! O tempo histórico é preenchido pelo tempo da graça do Senhor.

O fato de o evangelista citar a cura de “doenças” e “sofrimentos” juntamente com a cura de “espíritos malignos”, é a prova evidente de que a mentalidade da época não distinguia as enfermidades das chamadas possessões demoníacas, explica Fitzmyer (1987, p. 661).

Até este momento Lucas não havia citado nenhuma cura de cego, esta só ocorrerá no caminho à Jerusalém e praticamente já no final do caminho (Lc 18,35-42), considerando o número de capítulos que Lucas se utiliza para desenvolvê-lo (10 capítulos, segundo a tradução e divisão da Bíblia de Jerusalém). Jesus cumpre, neste momento do texto lucano, a missão anunciada em Is 61,1 e assumida por ele na profecia lida na sinagoga (Lc 4,18).

O verbo *charizesthai* (conceder) uma graça, um favor, é exclusivo de Lucas (7,42.43; At 3,14; 25,11.16; 27,24) e é este verbo que é usado na menção dos sinais de salvação aqui narrados: os cegos são “agraciados”. Jesus os agraciou para ver. Quanto às doenças e sofrimentos, não é usado o termo “agraciou ou concedeu

a graça”. Há de se pensar no sentido mais profundo de seu significado de acordo com a habilidade do autor e sua intenção, para interpretar o fato de serem agraciados de visão àqueles que a perderam por algum motivo, ou que nasceram cegos. E sua conexão com o programa da sinagoga, eis o “ano de graça do Senhor” (Lc 4,19).

Spinetoli (1986, p. 271) afirma que Lucas quer ser mais convincente que os autores dos outros sinóticos. Por isso completa a resposta oral de Jesus com um relato de várias curas realizadas naquela hora. Deste modo, pode até dizer aos mensageiros de João para dizerem aquilo que viram e ouviram. O estudioso ressalta que são atos de graça (v.21), porque a identidade de Jesus é reconhecida por suas obras.

Ao considerar a perspectiva do Batista, Bovon (2005, p. 524) aponta: quanto tem de autêntica a esperança escatológica e messiânica atribuída ao Batista? É compatível com a espera somente de Deus, mais arcaica, que aparece em outras sentenças de João? É impossível dizer, afirma o exegeta. De qualquer forma, os emissários chegam em um momento em que podem testemunhar, ver com seus próprios olhos, o ministério curador de Jesus.

22a E respondendo disse a eles:

22b E ide contar a João o que vês e ouvís:

22c os cegos recuperam a vista

22d os coxos andam

22e os leprosos são purificados

22f e os surdos ouvem

22g os mortos ressuscitam

22h os pobres são evangelizados

Na narrativa de Lucas, a fim de dar a João uma maior compreensão de seu ministério, Jesus dá uma ordem aos discípulos dele para dizerem a seu mestre a resposta contida numa importante citação profética. Ele encarrega os dois enviados de comunicarem a seu mestre o que eles mesmos presenciaram. A ordem de relatar o que puderam ver e ouvir, dirigida às duas testemunhas, é também a “missão da Igreja primitiva” (KODELL, 2001, p. 85). Esta será cumprida pelos apóstolos, ainda que resulte em risco de vida (At 4,20).

A notícia a ser transmitida a João se refere ao texto lido na proclamação realizada por Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc 4,18-19). Entretanto, mesmo que o texto lucano seja uma citação do livro do profeta Isaías, a resposta de Jesus, desenvolvida pelo evangelista, não é uma citação literal do livro profético. Ela apresenta-se bem mais argumentativa, no sentido em que relaciona a profecia a Jesus contendo em si uma cristologia implícita, ou seja, Jesus como grande profeta que veio para anunciar com a *força da sua Palavra* a vontade de Deus pai: a salvação através de sua misericórdia.

A resposta de Jesus é bem clara! Ele é aquele que deveria vir, porém não como João esperava: um reformador, um juiz apocalíptico. Ao citar o profeta Isaías, Lucas toma o cuidado de eliminar da citação a ideia de retribuição ou vingança (cf. Isaías 29,20; 35,5; 61,2). O texto, igualmente, não se refere a obras de um messias dinástico como era esperado: um messias régio, como aguardava Israel. Contudo, tem sua base no texto do servo de Iahweh, explica Spinetoli (1986, p. 271). Jesus não corresponde a concepção messiânica tradicional e convida a João a contemplá-lo de acordo com uma comparação com os profetas do passado (enviados de Deus), não apenas com referência ao “servo sofredor” (SPINETOLI, 1986, p. 271). É possível ver nestas obras, nestes sinais realizados, o Deus que sempre cuidou de Israel, e dentro dele (Israel), dos seus pequenos, esquecidos. São eles os órfãos, as viúvas, os estrangeiros, os cegos, os coxos, os surdos, especialmente os pobres que, são sujeitos da boa nova. Aquele que deve vir tem que ser um salvador, confirma o exegeta.

A resposta ordenada a ser entregue a João, portanto, tem eco no texto lido na sinagoga de Nazaré: o programa de misericórdia de salvação, no qual é implantado o Reino, o “ano da Graça do Senhor”. Tal programa acontece diante dos olhos dos discípulos de João, que podem ver ou ouvir o que Jesus anunciara no início de seu ministério, na sinagoga de Nazaré (4,18).

Trata-se, segundo Schnackenburg (2001, p. 156), de uma “retro-referência ao sermão da montanha lucânico (6,20-49)”, enfatizando a promessa do Reino aos pobres – nas bem-aventuranças (6,20), somado aos famintos, aos que choram, aos que são perseguidos. Os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são limpos, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e, principalmente, o evangelho é anunciado aos pobres.

Quanto ao anúncio da boa nova aos pobres: “os pobres são evangelizados”, este último sinal da lista de Jesus (anunciado já em Isaías 61,1) é o primeiro a ser mencionado na leitura feita na sinagoga de Nazaré (Lc 4,18). Entre todos os sinais, este é o “mais importante e significativo que a ressurreição dos mortos” (GEORGE, 1982, p. 29), sendo este o primeiro sinal do tempo da salvação.

Spinetoli (1986, p.271) chama a atenção para a omissão nesta lista da libertação dos presos. A lista resume apenas milagres, excluindo sua última menção sobre os pobres. Contudo, deve-se supô-la, já que consta na mensagem de Is 61,1-2 e na lista anunciada na sinagoga, proposta por Lucas.

Na frase literal o sinal relacionado aos pobres tem o verbo empregado no passivo: os pobres são evangelizados. Essa frase provoca uma questão: os pobres são evangelizados por quem? Alguém evangeliza os pobres, e este alguém é Jesus, o *grande profeta*. Sua missão de Grande Profeta que visita o povo, é mais que denunciar as injustiças, como faziam os profetas do passado. Ele mesmo é capaz de realizar esta justiça porque tem a força de Deus.

Seis é o número de categorias de personagens afetados por algum infortúnio, mencionados no texto lucano. O importante é que com ou sem alusões diretas ao texto de Isaías, esses grupos de desamparados representam os verdadeiros destinatários da mensagem de Jesus no Evangelho segundo Lucas (FITZMYER, 1987, p. 663).

23a E feliz é o que não se escandaliza por causa de mim

Dentre as 65 bem-aventuranças encontradas na Bíblia grega, apenas esta e a citada em Lc 14,14, são introduzidas com a conjunção “e” (*kai*). Fitzmyer (1987, p. 663-664) alude que toda bem-aventurança pode ter um caráter exclamativo, o que lhe confere certa independência de seu contexto. E, neste caso, a conexão estabelecida pela conjunção *kai* confere uma particular relevância ao comentário de Jesus sobre João Batista. Esta bem-aventurança está formulada no singular, e não no plural como é o mais comum. Mateus também segue esta forma (Mt 11,6). Sem dúvida seu sentido é mais genérico.

Na passagem, Lucas deve referir-se primeiro a João. De qualquer forma, Jesus proclama bem-aventurado todo aquele que entende corretamente a

identidade de Jesus e seu caráter missionário e não se deixa levar por preconceitos que possam ser pedra de tropeço frente aquele que vem em nome do Senhor.

Para Schnackenburg (2001, p. 156), a rejeição à pessoa de Jesus, na passagem da sinagoga de Nazaré (Lc 4,16-30), é provocada pela “origem de Jesus”, a qual não era creditada pelos judeus um conhecimento profundo das Escrituras e seu modo de interpretação da “graça de Deus”. Talvez este fato esteja ligado também a este versículo, quando a mensagem de Jesus escandaliza aqueles que concebem de outra forma a visita de Deus.

4.7 ANÁLISE TEOLOGICA

Lucas, ao narrar a dúvida de João e o envio de seus emissários, adapta o texto de Q, como já citado neste trabalho, segundo sua necessidade de interpretação teológica. O que o autor espera, ao que tudo indica, é apresentar Jesus como a verdadeira visita de Deus, algo comprovado por suas ações, ensinamentos e especialmente por sua Palavra.

O profeta que anuncia o evangelho aos pobres, a libertação dos presos, a libertação dos oprimidos é aquele que haveria de vir. Aliás, que já chegou! Este profeta que faz caminho, que instaura o “ano da graça do Senhor” na vida dos desafortunados e excluídos da sociedade, inclusive daqueles que estavam às margens de uma religião carregada de regras e normas de pureza e santidade.

João estava à espera da vinda de um “mais forte do que ele”. Uma pessoa que deveria fazer uma profunda limpeza em Israel. Mas o que ele vê em Jesus é totalmente o contrário: Jesus é aquele que “vai ao encontro dos fracos, cura os doentes, procura os excluídos, perdoa e acolhe pecadores [...]. Há uma diferença decepcionante entre a expectativa escatológica e a realidade histórica” (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 85).

No entanto, há de se notar que, talvez, mesmo que João tenha sentido frustração quanto a essa expectativa, ele é humilde o suficiente, ou ainda que se possa dizer conhece os caminhos de Deus de tal forma, a ponto de perguntar diretamente a Jesus se ele é quem se espera ou este trata-se de outro personagem da história, que ainda virá. Vale ressaltar que essa frustração também pode ter ocorrido na vida dos discípulos de Jesus depois sua morte e, porque não dizer, após o acontecimento da páscoa, já diante da comunidade lucana.

De fato, as ações de Jesus – sua obra, a força de sua Palavra profética que realiza tantos milagres de cura, culminado na ressurreição de uma pessoa morta – provocaram o Batista a pensar que este homem já reconhecido pelo povo só pode ser *um grande profeta*, uma visita de Deus. É a *Palavra-ação* de Jesus que acende a questão em João e em seus discípulos. Se assim não fosse, eles não levariam a *Palavra* que se espalhou até seu mestre.

Para Lucas, através do texto da pergunta de João, fica claro que não se pode separar a Palavra de Jesus de sua ação, pois esta confirma àquela. Por isso, antes da resposta pronunciada por Jesus, os discípulos do Batista podem ver e ouvir sobre o que se refere o ministério de Jesus. Ele tem poder de curar doenças, enfermidades e expulsar espíritos malignos. Assim, a resposta de Jesus, mais que no elenco de sinais que testemunharam os enviados de João, é o que por meio dos milagres é revelado. Estes milagres são o “cumprimento da expectativa e promessa genuína, que percorrem a grande tradição profética que tem em Isaías sua voz exemplar” (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 85).

O versículo 21b, “e a muitos cegos concedeu a graça de ver”, separado da lista citada por Jesus, é um aspecto novo da narrativa de lucana, na forma como aparece. Esta graça aos cegos e a evangelização dos pobres são dois pontos comuns do programa ministerial de Jesus (Lc 4,18-19), que enquadram “uma larga evocação da prática poderosa” (L’EPLATTENIER, 1993, p. 80) apresentada na narração: cegos veem, coxos andam, leprosos são purificados, surdos ouvem, mortos ressuscitam. Associada a circunstância que os discípulos de João podem ver e ouvir a verdade do Senhor, aqueles que antes não podiam ver por, talvez, estarem fechados em seus conceitos sobre Deus e sua ação no meio de Israel; aqueles que ouvindo não abriam seus ouvidos para a prática misericordiosa de Deus, realizada com prioridade aos pobres, é dado agora, em Jesus, a graça de ver, esclarece L’epplattenier (1993, p. 80).

Outra linha a ser sublinhada da lista citada por Jesus é a expressão: “os pobres são evangelizados”. Tanto na sinagoga de Nazaré, em seu discurso programático (Lc 4,18), como no texto das bem-aventuranças (Lc 6,20b), esse anúncio já se fez ouvir. A evangelização dos pobres está relacionada à conclusão da perícopes que aparece como bem-aventurança. Felizes são todos aqueles que, tendo visto e ouvido a prática do *grande profeta* Jesus, não se fecham e se mantem cegos

ou surdos ao interpretá-las. Este é o grande escândalo mencionado, conforme proposta de L'eplatténier (1993, p. 80).

Cegos, coxos, leprosos, surdos: categorias de gente desgraçada, pecadora, esquecida. Mais ainda, onde a morte prematura é considerada maldição, ressuscitar um morto é incluí-lo na graça. Assim a história de Naim chama a atenção de João Batista. E a lista se conclui na evangelização dos pobres.

A viúva de Naim se encaixa perfeitamente na lista mencionada por Jesus, a partir da concepção de que pobres são todos, homens e mulheres, assolados pelo mal, desafortunados e excluídos. A concretização da ação de Jesus através da força da sua Palavra é fonte de libertação, capaz de tirar o ser humano de toda sua miséria e impotência. Enquanto na proclamação de seu ministério na sinagoga de Nazaré, Jesus pronuncia-se consagrado “para evangelizar os pobres”, com sua obra em pleno desenvolvimento, nesta perícopes ele afirma categoricamente: “aos pobres é anunciado o evangelho”. O verbo está no tempo presente: “é”. Isto porque “todas estas coisas” já estão acontecendo. Assim, João Batista é direcionado a acreditar e não se escandalizar de que a missão salvadora de Jesus seja diferente da esperada por ele. À esta missão é necessário abrir-se a compreensão do amor misericordioso de Deus e segui-lo, imitá-lo.

Deste modo, esse *grande profeta*, poderoso em obras e Palavras (Lc 24,19), é “aquele que vem” instaurar uma nova era de salvação e libertação no momento presente da vida de cada homem e mulher daquele momento histórico. Isto entre João, seus emissários e Jesus, e é isso que Lucas faz com a história da salvação, já que ela se dá dentro da grande História da humanidade; na comunidade lucana, que é onde havia ainda dúvidas sobre se devia esperar outro, aos moldes da pregação de João, que não seria ainda a visita de Deus, propriamente dita em Jesus; e em cada comunidade cristã hoje, que muitas das vezes interpreta o ministério de Jesus de forma contraditória e se fecha em sua concepção de Deus. Karris (2011, p. 259) é provocativo em seu comentário:

A resposta que João recebe o desafia, assim como desafia às comunidades lucanas e a nós, pois todos possuímos noções preconcebidas de como Deus deveria agir e em benefício de quem. O Deus de Jesus não é vingativo, mas misericordioso.

Assim, a mensagem de Jesus unida à sua ação, incomoda os que a veem e a ouvem no sentido de como ela acontece. À maneira de como a sociedade da época estava estruturada, não comportava a compreensão de um Messias, nos moldes da profecia de Isaías, que colocou como público principal aqueles que nem sequer contavam ou que não tinham alguma importância para tal sociedade: os pobres, os excluídos, os marginalizados. E nesta dinâmica, o Reino de Deus só pode ser uma boa notícia, ou seja, evangelho anunciado aos pobres.

Velasco (1996, p. 35) confirma que, “na prática, é esta oferta de salvação que Jesus faz aos pobres que se torna escandalosa”. Superar o escândalo citado na “bem-aventurança” da perícopes seguinte a Naim é desafiador (Lc 7,23). Entre os sinais que irrompem, não há problemas, ao que parece, de que os coxos voltem a andar, que os cegos recobrem a vista, de que até mesmo os mortos ressuscitem, considerando o último mencionado na lista.

O episódio narrado por Lucas sublinha implicitamente a ideia do cumprimento. As promessas veterotestamentárias de um derramamento de bênçãos sobre o ser humano, associadas com um período escatológico, tem início de seu cumprimento no ministério de Jesus. E isto, porque Jesus é profeta messiânico aos moldes de Isaías. As ações e ensinamentos deste homem, dos quais são testemunhas os discípulos de João, são a materialização concreta do que então havia sido prometido como benção escatológica (FITZMYER, 1987, p. 657). Deste modo, a ideia de promessa-cumprimento está presente nesta perícopes, como também está em toda obra lucana.

Outro aspecto singular do terceiro evangelho, já citado nessa pesquisa, é a realização da salvação no tempo presente: hoje. Em Lucas é no “agora”, no momento atual – seja da encarnação, no tempo da Igreja primitiva ou na atualidade – que se dá a salvação. Por isso, “naquela hora curou muitos de doenças e de sofrimentos”. Como na passagem de Naim, a ressurreição do jovem acontece de forma imediata às ações de Jesus, inclusive quando ele é o sujeito do verbo: mover-se de compaixão – isso comprova a manifestação naquela hora da força profética de Jesus.

Entender a práxis libertadora de Jesus e participar dela é um desafio e ao mesmo tempo uma graça. Feliz é aquele que se abre ao ministério de Jesus, o acolhe e reconhece como enviado do Senhor.

Oporto e García (2006, p. 206) observam que

Jesus sabe, no entanto, que não é fácil para seus contemporâneos, inclusive para João Batista, reconhecê-lo como Messias. Por isso, a bem-aventurança do versículo 23 é um convite à fé, por meio dela se compreendem os sinais que Jesus realiza.

A perícopre da dúvida de João e do envio de seus emissários, não traz a informação de como João Batista recebeu a resposta. É mencionado apenas que os dois discípulos partiram. Jesus não poderia ser direto na resposta e simplesmente dizer que era a pessoa tão esperada pelo Batista? E dizer que “Aquele que devia vir” era Ele mesmo? A resposta dada, apesar de clara, deixa um tom de enigma, reforçado ainda mais pela exortação do v. 23. Toda profecia é ambígua e deixa sempre um clima de mistério. Talvez especificamente nesta passagem, o mistério está mais na reação de quem testemunhou do que de quem o viu ou de quem o ouviu, algo que pode ser percebido na reação das comunidades cristãs referidas no livro de Atos, ao verem as obras dos apóstolos e dos discípulos (At 2,12; 2,37; 3,9-10; 5,11; 8,8; 9,35; 9,42). Igualmente na comunidade de Lucas, contemporânea a redação do evangelho. Da mesma forma na vida de todo crente.

Diante da dúvida de João Batista, cabe atualização de qual concepção se tem daquele que vem em nome do Senhor. Diversas vezes se espera um Deus juiz severo e vingativo, pronto a condenar o outro. Um Deus que culpe os desafortunados de alguma maneira. Ainda hoje, muitas são as ideias de que o bem sucedido financeiramente é abençoado, e ainda recebe uma graça por acreditar no Senhor e cumprir regras religiosas. Ou qual a concepção de profetismo se tem? Está conforme a profecia bíblica de anúncio de denúncia, de porta-voz de Deus empenhados na promoção de cada ser humano? Nas palavras de Schnackenburg (2001, p. 150), “Jesus apareceu e demonstrou, por meio de sua dedicação aos pobres, da libertação daqueles que estavam oprimidos em seu ser humano e das suas curas, ser o Messias investido do Espírito Santo”, demonstrando ser “um grande profeta em obras e Palavras”. O convite a não se escandalizar diante dessa profecia se cumpre no evangelho de Lucas e se estende a cada batizado, a fim de que o tempo da salvação aconteça a cada dia na vida dos pobres e necessitados. Diante dessa categoria “preferida” pelo Senhor, porque ele é um Deus de amor e compaixão, sensibilizado pela realidade humana e o “ano da graça” é percebido quando os pobres são evangelizados, se pode afirmar que a ação de Deus na

História se dá também – e de forma especial - através dos pobres. E de quem se move por compaixão por eles.

Importante é ter sempre em vista que a dimensão profética de Jesus não é a marcada pelos milagres, porém é mais do que isso. Seu profetismo se realiza a partir das dimensões antropológicas. Os curados de enfermidades e libertos de espíritos malignos são os excluídos da comunidade, justamente por suas condições. Não são as ações extraordinárias dos milagres que se fundamentam por si só. Trata-se de uma promoção da vida, mesmo que essa esteja submersa na morte.

A ressurreição dos mortos, em destaque a “Ressurreição do filho da viúva de Naim”, prefigura algo maior, a saber, a ressurreição de Jesus. Claro que esta acontece de forma muito diferente, já que as pessoas ressuscitadas por Jesus não deixaram de morrer um dia. Contudo, esse poder de Deus demonstrado na força da Palavra de Jesus é vida que vence a morte.

Conclui-se, assim, que Jesus é o verdadeiro profeta porque anuncia e denuncia como os grandes profetas. Sua ação é anúncio de graça, implicando cura e restauração, e denúncia frente àqueles que não reconhecem seu ministério misericordioso. Jesus é o profeta perfeito e singular porque sua Palavra (Logos) profética é encarnada – é Palavra-Ação concretizada.

4.7.1 O paralelo teológico com a dúvida de Tomé

Uma comparação, que parece pouco usual, mas interessante, é feita por Bovon (2005, p. 529) sobre a perícopé da pergunta de João. Segundo o estudioso, poucas vezes se observa um parentesco e a distância, tanto na estrutura formal quanto no alcance teológico, entre o episódio da dúvida de João e a história de Tomé (Jo 20,24-29). A dúvida ou falta de fé, que ocorreu com Tomé frente a Jesus ressuscitado, acontece aqui também frente a Jesus messiânico: nos dois textos um homem duvida.

Enquanto no texto do evangelho de João, Jesus se revela de forma direta, nos textos sinóticos a narrativa sobre a dúvida de João Batista, que tem como fonte Q, esconde a intervenção das testemunhas e deixa aberta a questão, sem mencionar a atitude de João Batista frente à resposta. As duas passagens, se olhadas rapidamente, não parecem oferecer muitos paralelos. Mesmo porque, se

tratam de dois momentos diferentes nas narrativas: um antes da páscoa e outro depois, embora ambos os evangelhos sejam pós-pascais.

No entanto, mesmo redigidos com focos diferentes, existem autores que comparam a obra lucana mais com a obra de João do que com os sinóticos. Inclusive, mencionam a possibilidade de que a obra de João tenha uma relação com a obra de Lucas a ponto de que alguns textos do quarto evangelho seriam de autoria de Lucas, explica Fitzmyer (1986, p. 154). Tal proximidade entre as duas obras é também considerada por exegetas renomados como F. C. Grant, M. É. Boismard, A. Lamouille e I. Mazzarolo, que se utilizam da metodologia científica para estudar os textos e a análise literária, identificando assim uma proximidade e até mesmo uma evolução entre as duas obras (MAZZAROLO, 2004b, p. 21-54). Entretanto, Fitzmyer acaba por concluir, assim como R. Brown e Bailey, que “[...] não há indícios de que o quarto evangelista tivera conhecimento do Evangelho segundo Lucas” (1986, p. 155). As coincidências encontradas, entre os dois textos, poderiam ser resultado da utilização de uma mesma fonte, conhecida pelos dois evangelistas.

No entanto, nesta pesquisa, faz-se a opção pela comparação de Mateus e Lucas, pois ambos se utilizam de uma mesma fonte para relatar o caso. Em tal comparação a dúvida de Tomé tem sua relevância, talvez até maior, quando mencionada a bem-aventurança que aparece no texto de Jo 20,29: “Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram!” Bovon (2005, p. 529) esclarece que o ponto básico das bem-aventuranças é o mesmo e trata-se de um mesmo convite para crer, apesar de todos os obstáculos.

Não obstante, trata-se de um paralelo teológico. A passagem do evangelho de João, da mesma forma, tem a bem-aventurança negativa e esta está relacionada aos apóstolos. Na passagem do evangelho de Lucas, a bem-aventurança negativa é dirigida a João e a todos os que não creem em Jesus como “o Senhor” que vem trazer a salvação.

Seja como for, autêntica ou não a comparação, o que sobressai é a teologia de que nada seja obstáculo ou pedra de tropeço no caminho do ministério inaugurado por Jesus e continuado através de seus discípulos (por obra do espírito Santo) até os dias de hoje.

O que Jesus quer é que, seguindo seu exemplo de amor, cada cristão colabore para que cesse o choro de suas irmãs e irmãos. A fé consiste em aceitar,

ouvir e seguir o Grande Profeta dos excluídos e marginalizados enviado por Deus para a salvação do mundo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho propôs analisar as perícopes de Lc 7,11-17 e Lc 7,18-23 a fim de confirmar a hipótese de que Lucas organizou a posição de ambas as passagens, dentro do capítulo sete, de forma a concordá-las. Ou seja, ao redigir o terceiro evangelho com o material que tinha à sua disposição, o escritor colocou propositalmente a passagem de Naim antes da passagem da pergunta de João, para fundamentar à resposta dada ao Batista a respeito da citação da ressurreição dos mortos, referida na lista de sinais proféticos proferidos pelo próprio Jesus (Lc 7,22).

O acontecimento de Naim, e seu conseqüente conhecimento por toda a Judeia e arredores, é o ponto crucial que desperta uma pergunta objetiva em João Batista: Jesus era Aquele que Israel esperava? “És tu o que está vindo ou devemos esperar outro?” Este acontecimento é o que marca claramente esta certeza, mais ainda quando mencionado na lista de bênçãos, em Lc 7,22.

A ressurreição dos mortos, realizada concretamente ao filho da mulher viúva, pela qual Jesus moveu-se de compaixão, é ponto determinante e revelador a respeito de Jesus. Assim, a ação de Jesus se confirma como Palavra eficaz, antes de ser anunciada, como no próprio texto do envio dos emissários de João para sanar sua dúvida: eles primeiro podem ver a obra de Jesus e depois ouvir sua confirmação. Assim sendo, a “Ressurreição do filho da viúva de Naim” tem seu lugar na resposta concreta da identidade de Jesus: o Grande Profeta. Essa confirmação vem também dos estudiosos que analisaram a obra lucana, em especial os textos de Lc 7,11-17 e Lc 7,18-23.

Para George (1992, p. 28) Lucas organiza o texto de Naim antes da pergunta de João a fim de preparar a palavra de Jesus: “os mortos ressuscitam”. E continua esclarecendo que Jesus apresenta a ressurreição dos mortos, no v. 22, dentro de uma lista de milagres que ecoam o anúncio profético de Isaías (Is 29,18-19; 35,5-6). Tais milagres são sinais da salvação que acontece já, naquele momento, no ministério de Jesus. Deste modo o milagre de Naim faz parte destes sinais da obra salvadora do Senhor.

Bock (1994, p. 646-647), por sua vez, estabelece, do mesmo modo, a função do relato de Naim como resposta à pergunta do Batista. Para ele é este relato que

estabelece a discussão com os enviados de João. Quando Jesus alude em 7,22 ao morto sendo levantado está se referindo a este evento (Lc 7,11-17). Lucas está se preparando, segundo o exegeta, para declarar que um tempo maior de realização escatológica chegou.

Ao comentar sobre a organização literária de Lucas, Vogels (1983, p. 276) sugeriu que “a história foi colocada em sua posição, da forma como está presente na composição final do evangelho, para preparar para a palavra de Jesus em Lc 7,22”.

Dupont (1992, pag. 145) é categórico em afirmar que a atenção do autor da narrativa está na significação do milagre de Naim, mais que em seu caráter de prodígio: “tal significação decorre principalmente do contexto no qual ele inseriu o episódio”. Ao colocar a passagem “imediatamente antes da delegação de João Batista”, as duas perícopes estão estreitamente ligadas pelos versículos 17 e 18. Assim a função do milagre de Naim é o de esclarecimento. O autor do terceiro evangelho justifica com fatos a resposta de Jesus aos enviados do Batista (v. 22): “como essa resposta se referia à ressurreição dos mortos, o evangelista quis fazê-la preceder de um exemplo de ressurreição, operada por Jesus” (DUPONT, 1992, p. 145). Logo, o objetivo da passagem de Lc 7,11-17, é o de justificar ante a “lista de sinais messiânicos”, que são enumerados na passagem, Jesus como “Aquele que vem”, mencionado na pergunta do v. 19.

Para os inúmeros estudiosos da obra lucana, em suas análises das duas perícopes, ou até mesmo do todo o capítulo sete, há um claro consenso: o episódio de Naim tem caráter prefigurativo em relação a Lc, 7,22, quando Jesus vai responder a pergunta dos enviados de João Batista com uma série de sinais, os quais, são manifestações próprias de seu ministério, como “os mortos ressuscitam” (FITZMYER, 1987, p. 641). Ou seja, para Lucas não basta ilustrar este versículo apenas com a “ressurreição da Filha de Jairo”, narrada mais à frente na obra (Lc 8,40-42.49-56). O autor já introduz no capítulo sete de seu evangelho, o relato de uma ressurreição (proveniente de sua fonte própria: L). Desta forma, quando os enviados de João voltam a seu mestre para comunicar-lhe a resposta de Jesus, não só podem transmitir uma palavra, mas também um caso concreto já narrado no evangelho, já acontecido e presenciado por muita gente, nas palavras de Fitzmyer (1987, p. 641).

Seguindo essa visão da abrangência e progressão que Lucas dá ao seu texto, Meier (1998, p. 330) acrescenta que tanto o milagre de Naim, como ainda a cura do

servo do centurião, são base segura para a pergunta do Batista. Karris (2011, p. 258) expressou que “este relato peculiar de Lucas prepara para 7,22 e anuncia que o Deus que Jesus prega liberta as pessoas que estão aprisionadas pela morte”. Sendo assim, em Jesus não há obstáculo que possa vencer a vida!

Na opinião de Bovon (2005, p. 503) o objetivo da perícopé é claramente a resposta à pergunta dos discípulos do Batista. O estudioso explica que o objetivo da interpolação é claro: como Jesus afirmará mais tarde, diante dos enviados de João Batista que os mortos ressuscitam (7,22), antes, logicamente se faz cumprir o programa (no v. 21 diz explicitamente que Jesus fez muitos milagres). Se forem agrupadas a cura do parálítico (5,17-26), a do leproso (5,12-16), a perícopé de Naim (7,11-17), as bem-aventuranças (6,20-22) e a menção geral do milagres (7,21), contata-se que o evangelista faz coincidir exatamente a resposta que dá Jesus ao Batista com a realização de suas obras messiânicas

Deste modo, no relato de Naim e no relato da pergunta de João, Lucas estabelece continuidade, para que se verifique que a Palavra-Ação de Jesus realizada em Lc 7,11-17 é fundamento revelador sobre sua pessoa.

Quando João soube do milagre realizado por Jesus, movido de compaixão por uma mulher viúva que perdera seu filho único, tem a coragem de deixar seus conceitos formados sobre o personagem que deveria vir renovar Israel, e permite-se questionar sobre aquele profeta poderoso em *obras e palavras*, reconhecido como visita de Deus pelo povo.

Verificou-se que o evangelho de Lucas, em especial na sequência de Lc 7,11-50, o tema da profecia como fio condutor, no qual o “interesse está no reconhecimento de Jesus como verdadeiro profeta” (MARGUERAT, 2009, p. 121).

A volta do profeta Elias é outro ponto chave do evangelho lucano e, compreendida juntamente com o tema da visita, se explica a ausência da atividade miraculosa de Deus, no tempo que precede a espera até o tempo que João indaga sobre o Messias. O personagem que irrompe no meio de Israel, interpretado a partir da leitura do Livro de Isaías, realizada na sinagoga de Nazaré, concretiza um tempo de salvação e graça, priorizando os abandonados e rejeitados da sociedade.

Ao narrar a “Ressurreição do filho da viúva de Naim”, Lucas coloca em relevo a figura de uma mulher, numa sociedade onde esta só existia em função do homem. E mais, a mulher se encontra em uma condição que agrava drasticamente sua realidade enquanto pessoa: ela era viúva! Aquele profeta que iniciou sua missão em

Nazaré, caminha pela Galileia ao encontro de muitos desgraçados, transformando suas vidas. Os sinais que o acompanham não passam despercebidos, pois a força que tem sua Palavra é extraordinária. Só pode ser manifestação da misericórdia de Deus no meio do Seu povo. É visita! O tempo da profecia voltou! Chegou o tempo da realização das profecias. Chegou o tempo do cumprimento da promessa.

De acordo com a narração de Lc 7,11-17, o autor do terceiro evangelho apresenta Jesus como “Aquele” visita cheia de compaixão, enfatizando que a compaixão é uma característica de Deus fortemente sublinhada por Lucas, que Deus faz a seu povo.

João Batista se sente preocupado e pergunta se haveria outro protagonista (“Aquele que vem”) ainda a esperar, e se no momento presente haveria um forte sinal de salvação entre Israel, realizado por Jesus. A profecia tão aguardada e conhecida pelo povo está se fazendo realidade na Galileia, desde sinais de curas físicas, como também de justiça amorosa e promoção da dignidade da vida. Irrompe, enfim, algo “mais forte” do que o profetismo, porque se trata da própria profecia encarnada!

Um número grande de pessoas, juntamente com os discípulos de Jesus, o acompanham desde os ensinamentos que ele fez no chamado sermão da planície. Estas pessoas além de ouvir o que aquele homem ensinava, presenciaram todos os prodígios que ele realizava. Então, essa multidão, somada as pessoas que acompanham o cortejo de Naim, assistiram ao ápice das ações daquele *profeta* itinerante: ele tem poder para ressuscitar um morto. Diante deste fato, o povo só poderia concordar que se tratara de um enviado de Deus que visitava seu povo. Uma visita cheia de misericórdia e compaixão.

Lucas, ao relatar a história de Naim, a coloca num momento crucial de seu texto. Aquele homem que realiza a cura de enfermos tem poder sobre a morte. Assim a reação da multidão é legítima quando reconhece em Jesus o *grande profeta*. Por isso se enchem de temor e glorificam a Deus.

Mesmo os discípulos de João, que esperavam um personagem muito diferente, sentiram-se incomodados com o ministério de Jesus. Havia algo em sua ação que, mesmo não sendo um juiz severo, era perceptível na sua relação com Deus.

Conclui-se que a hipótese levantada nesta pesquisa tem fundamento argumentativo. A habilidade do narrador em concatenar seu texto, que segue uma

teologia própria, demonstra que Lucas tem em vista o tema da promessa-cumprimento e se espelha nos grandes profetas do passado de Israel. Sendo assim, traz em sua obra a perícopé da “Ressurreição do filho da viúva de Naim”, de material exclusivo do evangelista, no capítulo sete do seu evangelho, após uma série de relatos de discursos e curas, desde o capítulo 4, e a dispõe propositalmente antes da pergunta de João para fundamentar a ressurreição dos mortos citada na resposta de Jesus.

REFERÊNCIAS

- AMSLER, S. **Os profetas e os livros proféticos**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- AUNEAU, J. et al. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1958.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Os Evangelhos Sinóticos**: introdução a Lucas. São Paulo: Paulus, 2004.
- BÍBLIA CATÓLICA DO JOVEM. São Paulo: Ave-Maria, 2012.
- BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (Org.). **Comentário bíblico**: Evangelho e Atos, cartas, Apocalipse. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1999.
- BERGER, K. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.
- BIBLEWORKS, LLC. **Bible Works for Windows**. Versão 7.0.012g. Norfolk: BibleWorks, LLC, 2006. CD-ROM.
- BLENKINSOOPP, J. Deuteronomio. In: Brown, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 224-252.
- BOCK, P. L. Ressurreição de um filho de uma viúva e as questões sobre Jesus. In: _____. **Luke 1:1-9:50**. Grand Rapids: Baker Academic, 1994. p. 646-651.
- BORN, A. (Org.). **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BOVON, F. Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos. In: AUNEAU, J. et al. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 203-225.
- _____. **El Evangelio Según San Lucas: Lc I (1-9)**. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 500-542.
- CARSON, D. A. et al. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 123-150.
- CATILLO, J. M. Reino de Dios. In: FEGURSON, S. B.; WRIGHT, D. F.; PACKER, J. I. **Nuevo diccionario de teología**. Madrid: Trotta, 2005. p. 771-777.
- COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- DIBELIUS, M. **From Tradition to Gospel**. Cambridge: James Clarke & Co., 1971. p. 72-76.

DUPONT, J. A Ressurreição do moço de Naim (Lc 7,11-17). In: **Revista de Cultura Bíblica**, São Paulo, v. 22, n. 85-86, p. 145-159, 1998.

ERNST, J. **Il Vangelo secondo Luca**. Brescia: Morcelliana, 1985. 2v.

FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos (II)**. Loyola, 1992.

FITZMYER, J. A. **El Evangelio Segun Lucas I: Introduccion General**. Madri: Cristandad, 1986.

_____. **El Evangelio Segun Lucas II**. Traducción y comentario: capítulos 1-8,21. Madri: Cristandad, 1987.

FRIZZO, A. C. Uma tríade social que qualifica o ato de conhecer a Deus. **Pistis e Praxis**, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 15-39, jan./jun. 2011.

GEORGE, A. **Leitura do evangelho segundo Lucas**. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 28-29.

KARRIS, R. J. O Evangelho segundo Lucas. In: BROWN, R.E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R.E. (Eds.). **Novo comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã, 2011. p. 216-308.

KODELL, J. Lucas. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert. J. (Org.). **Comentário Bíblico – Vol. III: Evangelhos e Atos, Cartas, Apocalipse**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001. p. 73-108.

KONINGS, J. **A palavra se fez livro**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

KUNZ, C. A. Exegese do Novo Testamento a partir do Método histórico-Gramatical. In: **Revista Batista Pioneira**, Ijuí, v. 4, n. 1, p. 11-38, 2015.

L'EPLATTENIER, C. **Leitura do evangelho de Lucas**. São Paulo: Paulinas, 1993.

MARGUERAT, D. O Evangelho segundo Lucas. In: _____. (Org.). **A tradição sinótica e os Atos dos apóstolos**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 107-153.

_____. (Org.) **Novo Testamento**. História, Escritura, Teologia. São Paulo: Loyola, 2009.

MARTINS, P. Z. R. Deus visita para salvar e trazer vida. **Bíblia e longevidade da vida**. Petrópolis, v. 31, n. 122, p. 206-217, abr./jun. 2014.

MAZZAROLO, I. **Lucas: a antropologia da Salvação**. Rio de Janeiro: Paulinas, 2004a.

_____. **Lucas em João: uma nova leitura dos evangelhos**. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2004b.

MCKENZIE, J. L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983.

MEIER, J. P. **Um judeu marginal**: repensando o Jesus histórico. Volume dois, livro três: Milagres. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1998.

MONASTÉRIO, R. A.; CARMONA, A. R. **Evangelhos sinóticos e Atos dos apóstolos**. 3. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2000.

NESTLE – ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. **Evangelho segundo Lucas**: Introdução. São Paulo: Editora Paulus, 2014.

ODORÍSSIO, M. **Evangelho de Lucas**: texto e comentário. São Paulo: Ave-Maria, 1998.

OPORTO, S. G.; GARCÍA, M. S. **Comentário ao Novo Testamento**. São Paulo: Ave-Maria, 2006.

PAGOLA, J. A. **Jesus**: Aproximação histórica. 6. ed. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2013.

PIKAZA, J. **Teologia de Lucas**. São Paulo: Paulinas, 1978.

ROSSI, L. A. S. De Malaquias a João Batista: a volta de Elias. **Estudos Bíblicos**. Petrópolis, n. 108, p. 11-17, 2010.

SCHNACKENBURG, R. **Jesus Cristo nos quatro evangelhos**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

SPINETOLI, O. **Luca**: Il Vangelo dei poveri. 2. ed. Assisi: Cittadella, 1986.

STOGER, A. **O Evangelho Segundo Lucas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. **El Evangelio Según San Lucas**. Barcelona: Heder, 1979. v. 1.

STORNIOLO, I. **Como ler o evangelho de Lucas**: os pobres constroem a nova história. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1992.

TENNEY, C. M. **O Novo Testamento**: sua origem e análise. São Paulo: Shedd, 2008.

VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003.

VELASCO, R. A Igreja das origens. In:_____. **A Igreja de Jesus**: processo histórico da consciência eclesial. Petrópolis: Vozes. 1996. p. 13-52.

VIDAL, S. **Jesus, o Galileu**. São Paulo: Loyola, 2009.

VOGELS, M. A semiotic study of Luke 7:11-17. **Eglise et Théologie**, Ottawa, v. 14, p. 273-292, 1983.

YOUNGBLOOD, R. F.; BRUCE, F.; HARRISON, R. K. **Dicionário ilustrado da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 1451

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**: Manual de metodologia. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009.