



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

SUSANA DE SOUSA VILAS BOAS

O Amor que Salva

Uma Leitura de Lc 7,36-50

Dissertação Final

sob orientação de:

Prof. Doutor João Alberto Sousa Correia

Braga

2017

Agradecimentos

*O nosso querido Jesus é muito bom:
é um convite verdadeiramente amoroso que nos move a amá-lo de verdade.
Não tenho palavras para agradecer devidamente a Deus¹.*

Não há palavras para agradecer a Deus e a tantos quantos me apoiaram no desenvolvimento deste trabalho. No entanto, aqui fica um obrigada especial a alguns deles que, de variadíssimas formas, colaboraram e foram suporte, ao nível pessoal e académico, durante estes meses de investigação e estudo.

Agradeço, antes de tudo, à minha mãe Rosa Leitão e ao meu orientador Prof. Doutor João Alberto Correia. Sem eles, certamente, este estudo teria ficado muito aquém daquilo que é. A eles agradeço a disponibilidade, a preocupação e apoio.

Agradeço também à Universidade Católica Portuguesa e, de modo particular, ao Diretor Adjunto da Faculdade de Teologia e Presidente do Centro Regional de Braga, Prof. Doutor João Manuel Duque e a todo o corpo docente do Mestrado Integrado em Teologia. Este agradecimento estende-se também a todos os funcionários do Centro Regional de Braga e da Faculdade de Teologia, de modo especial, ao P. António Cachadinha Alves, falecido em dezembro último.

Agradeço a toda a Família Comboniana, particularmente, aos Leigos Missionários Combonianos, ao P. Arlindo Pinto, ao P. Giuseppe Brisacani, ao P. Jesús Ruiz, ao P. José Vieira e ao P. Luís Filipe Dias.

¹ Daniel Comboni, *Escritos* (Lisboa: Além-Mar, 2003), 1779.

Agradeço à Arquidiocese de Braga, particularmente, ao Departamento Arquidiocesano de Jovens e ao Seminário Interdiocesano de S. José, de modo especial, ao P. Paulo Figueiró e ao P. António Magalhães.

Este agradecimento estende-se à Sinagoga Kadoorie Mekor Haim, particularmente, ao Dr. Hugo Miguel Vaz que muito colaborou na aproximação e conhecimento da cultura judaica.

Agradeço ainda a D. António Couto, a Frei Herculano Alves, a Dr. Manuel Barros, a D. Odelir Magri e a D. Pio Alves de Sousa, que sempre fizeram questão de me acompanhar ao longo deste estudo, partilhando amizade e conhecimentos.

Finalmente, agradeço a todos aqueles que, de um ou de outro modo, me foram apoiando ao longo deste estudo e à memória dos amigos e familiares que já partiram para o Pai.

Resumo

O Amor que Salva: uma leitura de Lc 7,36-50

Este trabalho analisa os conceitos de pecado, amor e perdão (enquanto elementos fundamentais da vida humana) a partir da leitura exegética de Lc 7,36-50. Defende-se que Lucas retira a conexão, que usualmente se faz, entre pecado e condenação, optando, antes, por colocar em relevo a grandeza do amor de Deus que, por ser maior que o pecado, salva. Jesus Cristo ajuda a compreender que a salvação implica muito mais do que os ritos de expiação da *Torah*. Cristo é o propiciatório incarnado capaz de resgatar do pecado. Ele é a salvação, apresentando-se, de modo evidente, em Lc 7,36-50, que não é o pecado que condena, mas o amor que salva.

Palavras-chave: amor; pecado; perdão; resgate; expiação; dom; salvação.

Abstract

The Love which saves: a reading of Lk 7:36 -50

This paper analyses the concepts of sin, love and forgiveness (as key elements of human life) from the exegetical reading of Lk 7:36 -50. It is argued that Luke breaks the connection that is usually established, between sin and condemnation. Choosing to emphasise the greatness of God's Love, which saves because it is greater than sin. Jesus Christ helps us to understand that salvation implies much more than the rites of atonement of the *Torah*. Christ is the propitiatory incarnated, able to rescue mankind from sin. He is salvation. As illustrated in Lk 7:36 -50, it is the absence of love, not sin, which condemns. Consequently, only Love saves.

Keywords: love; sin; forgiveness; rescue; atonement; gift; salvation.

Índice

Agradecimentos	1
Resumo	3
Abstract	3
Índice	4
Abreviaturas e siglas	6
Introdução	1
1. Contextualizações	5
1.1. Contexto político e socio-cultural	7
1.2. Contexto socio-religioso	10
1.3. A condição da mulher	14
1.4. A Ceia Judaica	18
2. Análise da Narrativa de Lc 7,36-50	23
2.1. A narrativa em grego e a sua tradução	23
2.1.1. O texto grego	23
2.1.2. Tradução	25
2.2. Estrutura e particularidades da/na narrativa	26
2.2.1. Enquadramento da perícopa no evangelho de Lucas	26
2.2.2. Análise da Perícopa – algumas particularidades	28
2.2.3. Estrutura interna da narrativa	33

2.3. Análise da perícópe em Lucas e nos outros Evangelhos	35
2.3.1. <i>Enquadramento do texto à luz da teologia lucana</i>	35
2.3.2. <i>A intertextualidade</i>	39
3. Aprofundamento teológico	43
3.1. Articulação e confronto entre as personagens	43
3.1.1. <i>Simão, o fariseu</i>	44
3.1.2. <i>A inominada pecadora salva</i>	47
3.1.3. <i>Jesus, articulador de personagens e de histórias</i>	52
3.2. Mais forte que o pecado... O amor	58
3.2.1. <i>Do sangue às lágrimas – da expiação à ‘amorização’</i>	58
3.2.2. <i>Da condenação à Salvação</i>	82
3.3. O pecado, o amor e o perdão no evangelho de Lucas	90
Conclusão	99
Bibliografia	105
Bibliografia Principal	105
Bibliografia Secundária	106

Abreviaturas e siglas

Livros da Sagrada Escritura

Antigo Testamento

1Rs	Primeiro Livro dos Reis
1Sm	Primeiro Livro de Samuel
2Sm	Segundo Livro de Samuel
Ct	Livro do Cântico dos Cânticos
Dt	Livro do Deuteronómio
Ex	Livro do Êxodo
Gn	Livro do Génesis
Is	Livro de Isaías
Lv	Livro do Levítico
Nm	Livro dos Números
Os	Livro de Oseias
Sb	Livro da Sabedoria
Sir	Livro de Ben Sirá
Sl	Livro dos Salmos

Novo Testamento

1Cor	Primeira Carta aos Coríntios
1Jo	Primeira Carta de João
2Cor	Segunda Carta aos Coríntios
Act	Livro dos Actos dos Apóstolos
Ap	Livro do Apocalipse

Jo	Evangelho de João
Lc	Evangelho de Lucas
Mc	Evangelho de Marcos
Mt	Evangelho de Mateus
Rm	Carta aos Romanos
Tg	Carta de Tiago

Documentos do Magistério

CV	Encíclica “Caritas in Veritate”
DCE	Encíclica “Deus Caritas Est”
DM	Encíclica “Dives in Misericordia”
DV	Const. Dog. “Dei Verbum”
EG	Exort. Apost. “Evangelii Gaudium”
GS	Const. Pastoral “Gaudium et Spes”

De carácter geral

a.C.	Antes de Cristo
BJ	Bíblia de Jerusalém
d.C.	Depois de Cristo
v.	Versículo
vv.	Versículos

Introdução

*O amor de Deus está no princípio (Deus cria por amor),
no fim (Deus plenifica a sua criatura por amor),
e em todo o trajeto
entre o princípio e o fim de cada existência humana
(a qual Deus trata permanentemente com amorosa benevolência)².*

Os conceitos de pecado, amor e perdão atravessam a realidade humana de forma incontornável e decisiva. Como articular estes conceitos à luz da Sagrada Escritura? Como percebe-los a partir dos textos bíblicos? Será a compreensão destes, descrita no Antigo Testamento, similar à apresentada por Jesus, no Novo Testamento? Que divergências e que convergências se podem encontrar?

À luz destes questionamentos, irá desenvolver-se o presente estudo, tendo como referência central Lc 7,36-50 e como objetivo primeiro perceber a relação entre a grandeza do amor/perdão de Deus e a grandeza do pecado cometido, deduzindo, a partir daí, as consequências que advêm ao nível da Salvação/condenação. A escolha de Lc 7,36-50 deve-se ao confronto interno que ela apresenta: a visão farisaica (resultante da *Torah* e dos preceitos que dela dimanaram), por um lado, e a visão de Jesus (resultante de uma nova compreensão da *Torah* e do Deus da *Torah*), por outro.

Não se tratará tanto de um estudo sobre o pecado, mas antes da compreensão da Salvação trazida por Jesus, que vai para além do próprio pecado. Para isso, dado os objetivos do estudo, vários são os aspetos presentes em Lc 7,36-50 que serão analisados com maior profundidade (como o amor e o perdão), em detrimento de outros (como o pecado concreto da

² Juan Luis Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Vol. 63, Col. Presencia Teológica (Santander: Sal Terrae, 1991), 201 (“El amor de Dios está en el comienzo [Dios crea por amor], en el término [Dios plenifica a su criatura por amor] y en el entero trayecto entre el comienzo y el término de cada existencia humana [a la que Dios trata permanentemente con amorosa benevolencia]”).

mulher ou a possível relação desta com Simão, o fariseu) que, a meu ver, dariam lugar a reflexões paralelas e não tanto pertinentes para a reflexão/estudo que me proponho realizar.

Outra opção prende-se com o facto de os termos referidos a Jesus ou a Deus (Pai) aparecerem em maiúsculas (salvo no caso de citações literais, quando estas não o fazem). Esta escolha visa, unicamente, facilitar a leitura/compreensão do texto, evitando possíveis ambiguidades.

Ao nível estrutural e metodológico, para o desenvolvimento do estudo, partirei de uma análise sucinta do contexto histórico, cultural e religioso da época de Jesus e da época do escrito lucano, dando maior relevo a aspetos que serão alvo de particular desenvolvimento nos capítulos seguintes, como seja a importância do grupo dos fariseus, a condição da mulher e os ritos judaicos à mesa. Não se trata de “minorar” a importância de outros aspetos da cultura e sociedade de então, mas de procurar um enquadramento mais profundo de aspetos que ajudarão a uma maior compreensão da perícopa em análise.

Tendo esta contextualização como ponto de partida, farei a análise de Lc 7,36-50 a partir do escrito em grego. Procurarei fazer incidir o estudo tanto sobre a compreensão de conceitos como sobre a compreensão da perícopa, ao nível estrutural e ao nível global do evangelho de Lucas, sem esquecer as intertextualidades que poderão existir entre Lc 7,36-50 e relatos similares nos outros evangelhos. Estabelecerei, também, uma articulação e confronto entre as personagens, particularmente, entre a “pecadora pública” (a mulher) e o “pecador privado” (o fariseu); o julgamento “público” (de Jesus) e o julgamento “privado” (do fariseu), procurando perceber as consequências tanto do pecado, que mesmo sendo “privado” tem efeitos exteriores ao pecador, como do amor que, partindo do foro “privado”, não pode deixar de marcar exteriormente.

Além destas, e outras, comparações/paralelismos, incidirei sobre a dialética presente entre a história “real” – “porque muito amou, muito é perdoado” (Lc 7,47) – e a parábola – “porque muito foi perdoado, muito amou” (cf. Lc 7,43). O aprofundamento visará a

compreensão do amor que salva: o amor que é prévio ao perdão ou o amor posterior ao perdão? Será o perdão de Deus mérito do amor do ser humano ou o amor do homem consequência do amor primeiro de Deus? A mulher é perdoada porque muito ama ou ama porque muito foi perdoada?

No terceiro capítulo, a partir do evangelho de Lucas e da sua teologia, colocarei em paralelo os ritos de expiação descritos no coração da *Torah* (Lv 16) com o *rito do amor* instaurado por Jesus e apresentado, de modo peculiar, em Lc 7,36-50³. Aqui, de modo concreto e evidente, Jesus proclama “o ano da graça do Senhor” (Lc 4,19) e dá provas do porquê da omissão do anúncio da vingança de Deus (cf. Is 61,2b). Jesus silencia, na Sua vida, as palavras de condenação preditas pelo profeta Isaías, sem fazer disso sinónimo de não-responsabilidade. Pelo contrário, é antes uma graça oferecida que implica transformação e responsabilidade⁴. No entanto, de que modo isso se evidencia em Lc 7,36-50? Que consequências advêm do perdão concedido aos devedores da parábola (Lc 7,41-43) e à mulher (Lc 7,47-50)? Estas são questões que este estudo procurará aprofundar ao longo do seu desenvolvimento.

Outro aspeto que este estudo terá em consideração, embora não sendo esse o seu objetivo principal, prende-se com a relação da fé com o amor e a salvação. Aqui, à luz do versículo 50 da perícopa em análise, procurarei perceber a fé a partir do sentido do amor e do perdão dado por Jesus nas Suas palavras anteriores, articulando, deste modo, também a questão da fé com a justiça de Deus. De facto, se “a fé consiste em colocar totalmente a esperança em Cristo e na sua justiça, quer dizer, no perdão dos pecados que ele nos adquiriu”⁵, então, não será esta fé resultante do amor-resposta ao perdão de Deus?

³ “El Evangelio es poder de *salvación* (Rom 1,16; 1Cor 1,18ss): el Evangelio indulta al pecador, confiriéndole el perdón de los pecados (Mt 9,2ss; Lc 7,36ss; 24,27), la justicia de Dios (Rom 1,16s; 3,21ss), el Evangelio rescata al hombre (Lc 1,68; Mt 20, 28; Rom 3,24), lo reconcilia con Dios (2Cor 5,17ss), lo regenera (Jn 3,3ss; Tit 3,4ss), en una palabra, lo salva (Mt 1,21; Rom 1,16; Ef 2,4-8)” (Yves Congar, *Vocabulario Ecuménico*, Vol. 132, Col. Teología y Filosofía [Barcelona: Herder, 1972], 48).

⁴ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 108.

⁵ Yves Congar, *Vocabulario Ecuménico*, 34.

No final deste estudo, sem negar o pecado, procurar-se-á chegar a uma “desmistificação do pecado”, retirando-lhe o carácter fatalista, de condenação irreversível, colocando em relevo a grandeza do amor de Deus que salva para além do pecado. Aqui, sem entrar em questões maiores sobre o *mérito* humano para a salvação, procurar-se-á, sobretudo, que as conclusões sejam resultantes do estudo da perícopa, à luz da teologia lucana e da Boa Nova trazida por Jesus.

1. Contextualizações

*Eu sou eu e as minhas circunstâncias*⁶

Olhar a história e o contexto em que se desenrolam os acontecimentos é fundamental para penetrar no profundo de qualquer narrativa. Contudo, importa ter presente que, sobretudo nos escritos teológicos e bíblicos (que, pela sua natureza, não são relatos cronológicos), à história narrada não se segue uma história igual nem uma história completamente oposta, segue-se, antes, uma história diferente e indiscutível, cujos frutos só podem ser analisados *a posteriori*⁷. A função do relato não visa, portanto, informar, mas manter-se em comunicação aberta e fluída⁸. Nestes, a história narrada não tem como finalidade uma descrição “objetiva” (própria do historicismo científico), mas o recontar dos acontecimentos a partir de uma leitura pós-pascal dos mesmos (tendo em conta não apenas os factos históricos mas os frutos que, a partir deles, se produziram)⁹.

Além disso, como em qualquer narrativa, importa ter em conta o seu autor e, no caso de Lucas, note-se que este “não é apenas um grande teólogo, é também um autor vigoroso, literariamente culto, a gerir uma dupla proveniência, aquela do mundo de extracção bíblica e a de matriz helénica”¹⁰. Escreve a sua obra em grego e compõe-na na Ásia Menor ou na Grécia (espelhando-se, naturalmente, estas culturas, nos seus escritos)¹¹ e constitui-se como o autor

⁶ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote. Meditación preliminar. Meditación primera*, Vol. 1, (Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914), 43 (“Yo soy yo y mi circunstancia”).

⁷ Cf. Harold Weinrich, “Teología narrativa”, *Concilium revista internacional de teología* 85 (1973): 214.

⁸ Cf. José Tolentino Mendonça, *A leitura infinita. A Bíblia e a sua interpretação*, Col. Poéticas do Viver Crente, JTM (Prior Velho: Paulinas, 2014), 294.

⁹ Cf. Daniel Marguerat, “Racontar Dieu. L’évangile comme narration historique”, Pierre Buehler e Jean-François Habermacher, *La narration quand le récit devient communication*, 12, Lieux Théologiques (Genève: Labor et Fides, 1988), 85.

¹⁰ José Tolentino Mendonça, “A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50”, *Didaskalia* 36, 1 (2006): 87.

¹¹ Cf. Michel Quesnel, *Jesus, o homem e o filho de Deus*, Col. Religião Aberta (Lisboa: Gradiva, 2005), 31.

do primeiro ensaio da história do cristianismo¹². Narra uma história apresentando-se “como um historiador clássico e um ótimo escritor (Lc 1,1-4; Act 1,1-5); mas escreve uma «história religiosa»”¹³ e, nesse sentido, sem deixar de procurar ir além do sentido literal da narrativa, mas para melhor mergulhar na realidade que esta nos apresenta, há que procurar compreender o contexto histórico em que Jesus viveu, sendo, para isso, fundamental penetrar na cultura de onde brota o relato de Lc 7,36-50 que, pelo seu enquadramento narrativo, coloca Jesus na secção da Galileia, pouco antes de iniciar a sua viagem para Jerusalém¹⁴. Este relato exige, para uma melhor compreensão, um particular aprofundamento, não apenas do contexto geral (aos níveis social, cultural, político e religioso), mas também do alargar da perspetiva, fazendo incidir o olhar sobre âmbitos particulares que se mostram relevantes na narrativa lucana, como seja a condição da mulher e o rito à mesa, lugar onde se desenrola o relato que desenvolverei nos capítulos seguintes.

Nesta contextualização do relato, há que considerar, portanto, não apenas o contexto onde se desenrola a ação, mas também a perspetiva e forma de escrever do evangelista, para quem o tema da mesa tem real importância. De facto, o evangelho de Lucas é o que mais utiliza os verbos φάγω e ποτίζω¹⁵. Além disso, não deixa de ser pertinente que Lucas apresente outra especificidade fundamental (também essencial para a compreensão Lc 7,36-50, visto que este relato se passa na região da Galileia): introduz, no início do seu evangelho (4,43), a expressão βασιλεία τοῦ Θεοῦ (Reino de Deus) que exige, no texto lucano, uma articulação e aproximação aos temas da comensalidade e da hospitalidade.

¹² «There is no doubt that Luke (...) intended to tell a story about the birth of Christianity. He was the first to have written a biography of Jesus followed by what was later given the title of ‘Acts of Apostles’ (πράξεις ἀποστόλων). In antiquity, this would never be repeated» (Daniel Marguerat, *The first christian historian. Writing de ‘Actes of the Apostles’*, Vol. 21, Col. Society for New Testament Studies [Cambridge: Cambridge University Press, 2004], 1).

¹³ Herculano Alves, *Sementes da Palavra. Evangelhos*, Vol. 32, Col. Dinamização Bíblica (Fátima e Coimbra: Difusora Bíblica e Gráfica de Coimbra, 2009), 217.

¹⁴ Cf. Rafael Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Vol. 77, Col. Presencia Teologica (Santander: Sal Terrae, 1994), 70.

¹⁵ Cf. Michel Trimaille, “«Manger et Boire» dans l’Œuvre de Luc”, Claude Tassin (ed) et al., *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l’antiquité*, Vol. 178, Lectio Divina (Paris: Cerf, 1999), 121.

Assim, é à luz do “Reino de Deus” e da comensalidade que podemos seguir os escritos lucanos, percebendo o enfoque que o autor faz no amor de Deus e no modo como este amor se manifesta/torna partilha e se dá ao redor da mesa¹⁶.

1.1. Contexto político e socio-cultural

O mundo judaico em que Jesus viveu era fortemente marcado tanto pela dimensão religiosa como pelo domínio do império romano. No centro da vida e do mundo judaico estava o Templo. Este era o lugar central do culto e de transações comerciais. Nele juntavam-se crentes e comerciantes, gozando ambos de uma certa liberdade de ação.

O Templo havia sido construído no pós-cativeiro da Babilónia por Esdras e Neemias (era o chamado segundo Templo) e sofreu melhoramentos e reconstruções no reinado de Herodes que assim visava agradar ao povo¹⁷. Além disso, era o local oficial do rei, sobretudo a partir da época dos Macabeus, quando o poder político e religioso se concentraram na mesma pessoa. Por esta altura, Simão (142-141 a.C.) autoproclamou-se rei¹⁸ e, apesar de não ser da tribo de Levi, assumiu o lugar de sumo-sacerdote, aproveitando-se, para o conseguir, tanto da decadência do Império como das alianças de Roma e Esparta. Esta situação gerou algumas cisões no povo, levando à sua própria divisão, criando-se um grupo mais dentro do Judaísmo e outro mais radical, os *Hasidim*¹⁹. Estes acabaram por se separar do Judaísmo oficial, defendendo que seria deles que nasceria o Messias²⁰.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, 130-132.

¹⁷ Cf. João Duarte Lourenço, *O mundo judaico em que Jesus viveu. Cultura judaica do Novo Testamento* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005), 45.

¹⁸ “Simão (...) tomou para si o título de «príncipe e etnarca dos judeus»” (*Ibidem*, 36).

¹⁹ Os *Hasidim* eram “los que llevan una vida piadosa (...) fueron famosos por su pureza ritual y escrupulosidade n la observancia de las *misvot* [mandamentos]” (Dan Cohn-Serbok, “Jasidim”, *Breve enciclopedia del judaísmo*, Vol. 205, Col. Fundamentos [Madrid: ISTMO, 2003], 123).

²⁰ Cf. João Duarte Lourenço, *O mundo judaico em que Jesus viveu*, 36-37.

Posteriormente, e à semelhança de Simão, também Alexandre Janeu (103-76 a.C.) acumulou o poder do trono e do altar, situação que vigorou até ao ano 76 a.C. (altura da sua morte) e que se extinguiu completamente em 64 a.C. com a conquista de Pompeu²¹.

É neste contexto de tensão que surge Herodes – o Grande –, homem que, apesar de respeitar a crença dos judeus, não deixou de se sentir ameaçado com a possibilidade da vinda do Messias²². Era filho de um ministro de Hircano, (este último descendente de Alexandre Janeu) e consolidou a situação política. Não sendo judeu, não tinha a simpatia dos judeus, mas visto ter estudado em Roma, gozava de boas relações com os romanos²³, ficando mesmo a ser conhecido pelo título de “rei aliado e amigo do povo romano”²⁴. À sua morte, o Reino foi dividido pelos seus três filhos: Arquelau, a quem foi atribuída a Judeia; Herodes Antipas²⁵, que ficou com as regiões do Norte; e Herodes Filipe, a quem foram atribuídas a Gaulanítide, a Bataneia e as regiões adjacentes do Norte²⁶. Do ponto de vista político-militar, o território era vigiado por um governador romano²⁷, não gozando os filhos de Herodes, o Grande, das regalias romanas de que gozava o pai²⁸.

Apesar do poder da realeza local, o império romano determinava a condição de vida dos judeus que se viam explorados. Num clima constante de opressão e violência, o pagamento de impostos elevados levava o povo, sobretudo as classes mais pobres, a viver miseravelmente, em constante luta pela sobrevivência²⁹. Viviam-se, então, a denominada “pax romana”, período que vai desde o reinado de César Augusto (29 a.C.) até à morte de Marco Aurélio (180 d.C.) e visa traduzir as ações militares e políticas que eram empreendidas para manter a estabilidade no Império. Tratava-se de uma paz ideológica que mascarava o sistema

²¹ Cf. *Ibidem*, 37-38.

²² É a Herodes, o Grande, que se atribuiu a “matança dos inocentes” narrada em Mt 2,16-18 e que tão bem demonstra a posição do rei face à possível vinda do Messias.

²³ Cf. João Duarte Lourenço, *O mundo judaico em que Jesus viveu*, 39.

²⁴ Cf. Joachim Gnilka, *Jesus de Nazaret. Mensaje e historia* (Barcelona: Herder, 1993), 47.

²⁵ Herodes Antipas é quem aparece no processo de condenação de Jesus e é também quem mandou matar João Batista. A ele se atribui a construção da cidade de Tiberíades, em honra do imperador Tibério.

²⁶ Cf. Joachim Gnilka, *Jesus de Nazaret*, 49.

²⁷ Pôncio Pilatos (26-36 d. C.) foi o último procurador romano a exercer funções na Judeia.

²⁸ Cf. João Duarte Lourenço, *O mundo judaico em que Jesus viveu*, 37-39.

²⁹ Cf. Ludger Schenke, *La comunidade primitiva* (Salamanca: Sígueme, 1999), 50-51.

de perseguição, morte e exploração que regiam e alimentavam as desigualdades sociais no império. Era, antes de tudo, uma *pax* dirigida aos senhores do poder³⁰, “uma paz determinada «de cima», estabelecida pelo centro do poder”³¹. Um sistema de *pax romana* que dominou o tempo em que Jesus viveu e, particularmente, o tempo em que Lucas escreveu o seu evangelho. Era um sistema que marcava o mundo das comunidades primitivas pela subjugação e dominação da parte dos governantes da época³².

Além desta instabilidade provocada pela situação política, importa lembrar que, ao nível geral da sociedade, o século primeiro (período em que se desenrolam e em que são narrados os acontecimentos descritos em Lc 7,36-50), está mergulhado numa crise profunda: por um lado, o domínio romano reduzia a população à miséria e, por outro, a cultura grega torna-se cada vez mais dominante. A situação agrava-se ainda com as tensões que começam a emergir entre uma cultura campesina (mais tradicionalista) e outra urbana (mais embebida da cultura helénica)³³.

De facto, a partir do século III a.C., a cultura grega difundiu-se graças às movimentações militares e comerciais. Pouco a pouco, foram-se abrindo escolas com um forte cunho helénico, onde se ensinava tanto a língua como os costumes gregos. A partir daqui, sobretudo nas classes mais jovens, era forte a influência grega, sobretudo ao nível da filosofia (particularmente com o estoicismo e o epicurismo) e da literatura. Face a esta marca helénica em Israel, a religião dos Judeus começou a ser vista por muitos como algo do passado e sem grande pertinência para os problemas de então. Para outros, porém, a um nível mais alargado, esta invasão cultural não era vista como uma ameaça, mas como uma oportunidade para o desenvolvimento e progresso dos povos da região³⁴.

³⁰ Cf. Israel Serique, “Pax romana e a eirene do Cristo”, *Fragmentos de cultura* 21, 1,3, (2011): 120.

³¹ Cf. Klaus Wengst, *Pax romana. Pretensão e realidade: Experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo* (S. Paulo: Paulinas, 1991), 19.

³² Cf. Ivone Richter Reimer, *Economia no mundo bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos* (S. Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006), 73.

³³ Cf. Rafael Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, 4ª ed. (Navarra: Verbo Divino, 2014), 105.

³⁴ Cf. Inacio Carbajosa, et al., *La Biblia en su entorno*, Vol. 1, Col. IEB (Navarra: Verbo Divino, 2013), 355.

Quanto à organização da sociedade em si, esta estava bem definida: no topo da “pirâmide hierárquica” estava a corte real, sempre submetida ao Imperador. Esta, embora levasse uma vida dissoluta e de opulência, era, em grande parte, desconhecida pelo povo de Israel; a seguir à corte real, encontrava-se a classe rica, composta sobretudo por grandes proprietários, comerciantes e armazenistas de vinho, trigo e azeite; mais abaixo na hierarquia, estava a classe média que contava com os pequenos comerciantes e artesãos; na base da pirâmide, encontravam-se os jornaleiros, os forasteiros, os escribas, os escravos, os pobres e todos quantos, moralmente, estavam excluídos da vida social³⁵. Assim, se no topo da pirâmide social se vivia na abundância e esbanjamento, na base desta lutava-se pela sobrevivência ora porque a atividade que se exercia era mal paga (no caso dos jornaleiros, agricultores ou escribas), ou porque era reprovada e tida como pecaminosa (no caso dos publicanos e das prostitutas)³⁶.

1.2. Contexto socio-religioso

Ao nível religioso, não se podia falar de um Judaísmo uniforme, pelo contrário, vivia-se um politeísmo cultural (o que constituía uma mais-valia para a economia, mas que, por outro lado, era uma arma sempre usada pelos profetas), um Judaísmo pluralista nos seus grupos, tradições e conceções religiosas. A esta pluralidade de interpretações da Lei e da moral, juntaram-se duas escolas: uma mais rigorosa (Shammai) e outra mais humanista (Hillel)³⁷.

No centro da vida religiosa (tal como no centro da vida social) estava o Templo e, neste, o Sinédrio, composto por um grupo de setenta e uma pessoas, entre Saduceus (oriundos da nobreza e/ou de famílias sacerdotais) e Fariseus (oriundos de classes mais ligadas ao povo

³⁵ Cf. Giuseppe Segalla, *Panoramas del Nuevo Testamento* (Navarra: Verbo Divino, 1989), 92-93.

³⁶ Cf. Ludger Schenke, *La comunidade primitiva*, 50.

³⁷ Cf. João Duarte Lourenço, *O mundo judaico em que Jesus viveu*, 41-42.

e mais desfavorecidas), e um Sumo-Sacerdote (saduceu³⁸) que presidia³⁹. O Sumo-sacerdote tinha como missão determinar e interpretar as leis judaicas (sobretudo as *halakah* – leis morais e comportamentais); julgar as questões de direito que tinham a ver com as tradições de Israel; intervir na fixação do calendário das festas e dar algumas orientações para as comunidades judaicas da diáspora. De algum modo, o Sinédrio, e, particularmente, o Sumo-sacerdote, constituíam-se como uma instituição capaz de servir de ponte entre a dimensão política e a dimensão religiosa da sociedade.

Deste modo, o Sinédrio desempenhava um papel fundamental na sociedade, uma vez que as lutas e rivalidades entre o poder político e o poder religioso vinham a manter-se, desde a época de Alexandre Janeu, prolongando-se até por volta do ano 70 d.C., com o fim da revolta judaica⁴⁰. No entanto, não existiam apenas rivalidades e lutas entre estas duas esferas do poder, também dentro do mundo religioso existiam divergências e tensões, possuindo cada grupo religioso os seus escribas e preceitos em vista ao melhor cumprimento da Lei. O decálogo de Moisés era, por esta altura, apresentado em 613 preceitos que, sobretudo aqueles que tinham assento no Sinédrio, observavam e vigiavam para que fossem cumpridos pelo povo⁴¹. De entre os principais grupos religiosos existentes no tempo de Jesus, destacam-se os Essénios, os Saduceus e os Fariseus⁴².

Os Essénios aparecem associados a Qumran e tinham uma teologia muito própria, acusando os descendentes de Matatias Macabeu de usurpação do sacerdócio⁴³. Para eles, o Templo havia sido “profanado” e, por consequência, o culto verdadeiro já não poderia aí ser realizado. Assim, optavam por separarem-se das práticas cultuais comuns, procurando

³⁸ O sumo-sacerdote era sempre um saduceu, embora, depois de Alexandre Janeu, os Fariseus comessem a ganhar mais relevo no Sinédrio.

³⁹ Cf. João Duarte Lourenço, *O mundo judaico em que Jesus viveu*, 46-47.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, 38.

⁴¹ Cf. Dan Cohn-Serbok, “Lei”, *Breve enciclopedia del judaísmo*, 141.

⁴² Os Saduceus constituíam “una de las tres sectas judías más importantes antes de la destrucción del Estado judío en el año 70 d.C. Las otras eran los fariseos y los esenios.” (Dan Cohn-Serbok, “Saduceos”, *Breve enciclopedia del judaísmo*, 198).

⁴³ Cf. João Duarte Lourenço, *O mundo judaico em que Jesus viveu*, 37.

restaurar a santidade do povo num âmbito mais reduzido⁴⁴. Apesar disso, de um modo geral, os seus pontos de vista doutrinários aproximavam-se mais aos dos Fariseus que aos dos Saduceus⁴⁵.

Os Saduceus, de onde vinham os Sumo-sacerdotes, constituíam uma autoridade marcada pelo poder económico. Eram “pessoas da alta sociedade, membros de famílias sacerdotais, cultos, ricos, aristocratas”⁴⁶ e, em nome destes poderes que lhes eram confiados – tanto ao nível do Templo como ao nível económico –, mantinham boas relações com Roma, sendo coniventes com a ocupação romana. Ao nível doutrinário, acreditavam que Israel era o povo santo e que a salvação estava garantida quando se oferecessem, no Templo, todos os sacrifícios previstos tanto para a expiação dos pecados como pela nação, não sendo necessário nada mais do que isso para alcançar a Salvação⁴⁷. Além disso, negavam de forma veemente a ressurreição, a existência de anjos e da providência divina⁴⁸.

Ao contrário destes, os Fariseus⁴⁹ lutavam contra as forças do império (embora não pelas armas) e, tendo como objetivo primeiro a observância da Lei, eram rigorosos no cumprimento desta⁵⁰ e faziam dela a orientação de base que regia todas as suas ações⁵¹. Adotando uma teologia muito própria, que defendia tanto a ressurreição como a imortalidade

⁴⁴ Cf. Inacio Carbajosa, et al., *La Biblia en su entorno*, 371.

⁴⁵ Os Essênios constituíam uma “secta monástica judía de Palestina (...) sus puntos de vista estaban más próximos a los fariseos que a los saduceos; sin embargo, formularon sus propias creencias y observancias específicas. Se retiraron de la vida cotidiana a sus propias comunidades, donde dieron especial importancia a la pureza ritual meticulosa (...) Parece que la secta fue completamente destruida en la Guerra Judía de los años 66-70 d.C.” (Dan Cohn-Serbok, “Esenios”, *Breve enciclopedia del judaísmo*, 91-92).

⁴⁶ Inacio Carbajosa, et al., *La Biblia en su entorno*, 370.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 370.

⁴⁸ Os Saduceus constituíam um grupo “formado por la clase sacerdotal que oficiaba en el Templo. A diferencia de los fariseos no admitían la creencia en la resurrección de los muertos. Se atenían a la ley escrita y prescindían de la tradición oral” (Dan Cohn-Serbok, “Saduceos”, *Breve enciclopedia del judaísmo*, 198).

⁴⁹ Os Fariseus constituíam uma “secta religiosa del período del Segundo Templo. Se menciona por primera vez a los fariseos ca. 160 a.C. Su nombre significa «los separados» y eran escrupulosos en su observancia de la ley oral. Enseñaron en la sinagoga y sus creencias, especialmente en la resurrección de los muertos y en la venida del mesías, influyeron en la mayoría de la nación judía. A veces entraron en conflicto con los saduceos y en una ocasión fueron excluidos del sanedrín. Después de la destrucción del Templo en el año 70 d.C., el sistema de los sacrificios llegó a su fin y los fariseos se convirtieron en el grupo dominante de la comunidad judía” (Dan Cohn-Serbok, “Fariseos”, *Breve enciclopedia del judaísmo*, 97).

⁵⁰ Os Fariseus “in the rabbinic traditions, they were a non-political group, whose chief religious concerns were for the proper preservation of ritual purity in connection with eating secular (not Temple) food, and for the observance of the dietary laws of the day, especially those pertaining to the proper nurture and harvest of agricultural crops” (Jacob Neusner, *The rabbinic tradition about the pharisees before 70*, Vol. 3 (Leiden: Brill, 1971), 305).

⁵¹ Cf. Inacio Carbajosa, et al., *La Biblia en su entorno*, 369.

da alma, os Fariseus acreditavam também na existência dos anjos e da Providência divina. Aspiravam “a refletir nas suas casas o modelo do Templo. A sua preocupação girava em torno da mesa, das suas normas e condições de participação”⁵². A sua aspiração era, portanto, a partir do cumprimento perfeito das prescrições *Torah* e das suas interpretações legais, constituírem-se como o verdadeiro Povo de Deus, como a comunidade/grupo puro que se dispõe a receber o Messias⁵³. Ao assumirem-se como “elite espiritual”, separavam-se do resto do povo de modo a assegurarem a pureza do seu grupo⁵⁴.

Fora desta grande esfera das autoridades religiosas e do culto no Templo, a família era um lugar central para a religião, sobretudo, após a experiência de exílio, onde, sem Templo, o povo fazia do seio familiar o centro do culto, sendo aí que se dava, em grande medida, a transmissão da fé e das tradições⁵⁵. A este nível, a observância e vivência religiosa era guiada pelo pai, que começava a ensinar as orações e preceitos à criança desde tenra idade. As primeiras orações a serem ensinadas eram as mais centrais no Judaísmo: o *Shemá Israel* (inspirada em Dt 6,4-9. 11,13-21; Nm 15,37-41 e incidia no reconhecimento da soberania de Deus e da relação d’Este – como Criador – com a Criação e, particularmente, com o povo eleito); a oração das *Shemoné Esré* (dezoito bênçãos), sendo esta a oração por excelência; a *Qiddush* (oração de bênção), que inspirada no livro dos Salmos, estava mais ligada ao louvor a Deus e era rezada várias vezes ao dia. Esta última está também ligada ao respeito e à santificação do *Shabat* e era rezada, sobretudo, no contexto familiar, uma vez que a oração congregava toda a família, bem como, a vivência do *Shabat*. Era a bênção do vinho e do pão antes das refeições⁵⁶.

⁵² Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 43.

⁵³ Cf. Lothar Coenen, et al., “Fariseo”, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento (A-L, Vol. I)*, 5ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2003), 556.

⁵⁴ “Los fariseos (...) se caracterizaban por una minuciosa casuística tendente a extender a todas las circunstancias de la vida cotidiana unas normas de pureza que tenían su origen en el culto y en el templo. Los esenios daban un paso más y llevaban este afán por la pureza hasta el punto de que se separaban físicamente del resto de la gente, se iban al desierto y allí, en unas condiciones especiales y propicias, cultivaban las normas de pureza, de forma que se consideraban el resto santo, porque Israel estaba contaminado y era impuro” (Rafael Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, 105-106).

⁵⁵ Cf. Inacio Carbajosa, et al., *La Biblia en su entorno*, 307.

⁵⁶ Cf. João Duarte Lourenço, *O mundo judaico em que Jesus viveu*, 166-173.

A estas orações associavam-se outras que, diariamente, eram rezadas em família, principalmente, em determinadas horas do dia e aquando das refeições (como a *Birkat Hamazon* para dar graças pelos alimentos, inspirada em Dt 8,10)⁵⁷.

1.3. A condição da mulher

A sociedade judaica apresentava-se bem estratificada e definida nos vários âmbitos da vida quotidiana, ao nível público e privado ou familiar. Esta estratificação, porém, tinha uma forte marca religiosa em que eram distinguidos puros e impuros, de acordo com a sua condição pessoal ou familiar⁵⁸.

Para os considerados impuros, o acesso ao culto era muito limitado, sendo as mulheres as mais marginalizadas, uma vez que eram as mais sujeitas à impureza⁵⁹. Note-se, contudo, que a condição da mulher foi-se alterando ao longo dos tempos dentro da cultura de Israel. Tal como relatam os Escritos Sagrados do Antigo Testamento, de um modo geral, as mulheres não eram consideradas impuras só por serem mulheres. Assim, apesar de em Gn 3,16-19⁶⁰ a figura mulher ficar ligada ao sofrimento e à dor, de um modo geral, as mulheres dos Patriarcas tinham um lugar respeitável na sociedade, existindo mesmo, entre elas, profetizas e juízas. Com o decorrer do tempo e, sobretudo, devido a influências estrangeiras

⁵⁷ Cf. Jason Rogoff e Joshua Kulp, *Reconstructing the Talmud: An introduction to the academic study of rabbinic literature* (New York: Mechon Hadar, 2014), 170.

⁵⁸ “Dentro de los mismos judíos, son impuros los que tienen defectos corporales (cojos, ciegos, eunucos, etc.; cf. Lev 21,16-20; 2 Sam 5,8) o son de un origen familiar irregular. Esta gente, pese a ser judíos, tenían muy limitada su capacidad de participación en el culto del templo precisamente por su impureza. Pero las grandes marginadas eran las mujeres, por la enorme facilidad con que incurrían en impureza (Kelim 1,3-5). Había, por fin, judíos que eran considerados impuros en razón de la profesión u oficio que desempeñaban: recaudadores de impuestos, curtidores, pastores, barberos, etc.” (Rafael Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, 102).

⁵⁹ Cf. *Ibidem*.

⁶⁰ “[Deus] disse à mulher: «Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, entre dores darás à luz os filhos. Procurarás apaixonadamente o teu marido, mas ele te dominará.» A seguir, disse ao homem: «Porque atendeste à voz da tua mulher e comeste o fruto da árvore, a respeito da qual Eu te tinha ordenado: ‘Não comas dela’, maldita seja a terra por tua causa. E dela só arrancarás alimento à custa de penoso trabalho, todos os dias da tua vida. Produzir-te-á espinhos e abrolhos, e comerás a erva dos campos. Comerás o pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de onde foste tirado; porque tu és pó e ao pó voltarás»” (Gn 3,16-19).

(nomeadamente, vindas do mundo grego), a situação da mulher tornou-se precária, acabando por se ver banida de todas as atividades públicas⁶¹.

De um modo geral, no primeiro século, a mulher era imagem da maldição de Eva e, como ela, era culpada pelo sofrimento e pelo mal que existia no mundo, cabendo-lhe apenas resignar-se em viver segundo a sua condição: numa situação de clara inferioridade em relação ao homem que se, por um lado, tinha obrigação de proteger a mulher, por outro, esta estava destinada a viver ao seu serviço. Aquando do casamento, esta deixava de estar sob o poder paterno, para se colocar à disposição e tornar-se propriedade do marido⁶², desempenhando tanto as tarefas domésticas, como ficando com a responsabilidade de satisfazê-lo sexualmente e dar-lhe filhos homens, de modo a perpetuar a descendência e assegurar economicamente o futuro da família⁶³. A mulher estava excluída de tudo o que era atividade pública, mesmo ao nível cultural e religioso⁶⁴, estando a sua honra e dignidade fortemente associadas àquilo que a moral sexual da época prescrevia⁶⁵.

Para a mulher, a prática religiosa era desenvolvida com uma certa arbitrariedade, fora das oficialidades do culto, não podendo esta exercer funções sacerdotais. Por outro lado, a sua “pequenez” face ao culto e à sociedade, fazia com que as mulheres estivessem mesmo autorizadas a desenvolver pequenos trabalhos domésticos (sempre ao serviço do marido) no *Shabat*, não lhes sendo imputada culpa por essa razão⁶⁶.

Ao nível da culturalidade, à mulher era confiada a tarefa única de criar um ambiente de oração, em casa, no *Shabat* (acender as velas), um rito que as meninas, desde os três anos de idade, eram chamadas a aprender e praticar⁶⁷. De tal forma a sociedade e cultura de então

⁶¹ Cf. Sandra Kochmann, “O lugar da mulher no judaísmo”, *Revista de Estudos da Religião* 2 (2005): 35.

⁶² “En el aspecto jurídico la mujer se veía muchas veces menoscabada. Se consideraba como propiedad del marido. Estas relaciones entre marido y mujer, basadas en el derecho de posesión, encuentran expresión en el decálogo (...) (Ex 20,17)” (Joachim Gnllka, *Jesus de Nazaret*, 91).

⁶³ Cf. José Antonio Pagola, *Jesus. Uma abordagem histórica* (Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2008), 218.

⁶⁴ Cf. Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 50.

⁶⁵ Cf. José Antonio Pagola, *Jesus. Uma abordagem histórica*, 219.

⁶⁶ Cf. Xavier Léon-Dufour et al., “Mujer”, *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Vol. 66, Col. Deus et Omnia (Barcelona: Herder, 1965), 501.

⁶⁷ Cf. Associação Israelita de Beneficência Beit Chabad do Brasil, *Fé e ciência*, 2ª ed. (S. Paulo: Chabad, 2014), 27.

procurava “encerrar” a mulher dentro de casa que os sábios do *Talmud* chegavam mesmo a afirmar que essa era a vontade divina, fazendo-se valer, para isso, do Salmo 45, “tornando”, a partir deste, a situação de exclusão da vida pública numa honra oferecida à mulher por vontade divina⁶⁸.

Esta situação da mulher tinha, ainda, outras implicações práticas. Não sendo obrigada ao estudo da Lei, o testemunho da mulher não tinha a mesma validade que o dos homens. Além disso, esta discriminação levava a que esta estivesse privada do acesso à educação e da possibilidade de ser herdeira⁶⁹. A situação concretizava-se também ao nível do Templo, espaço em que era destinado às mulheres um lugar similar ao dos gentios. Tal como os estrangeiros, as mulheres até podiam mandar oferecer sacrifícios, contudo, era-lhes vedada a possibilidade de acederem ao altar para o fazerem⁷⁰.

Todo este conjunto de proibições e restrições remetiam a mulher para um estrato inferior da sociedade e tornavam-na imagem daquilo que um ser humano deve desejar não ser. A título de exemplo, encontram-se nos ditos rabínicos a afirmação de que melhor seria queimar as palavras da *Torah* que confiá-las a uma mulher⁷¹, sendo, por esta altura, altamente recomendável aos homens que, diariamente, rezassem: “Bendito sejas, Senhor, porque não me criaste pagão nem me fizeste mulher nem ignorante”⁷². Por sua vez, à mulher, era recomendada a oração diária da *resignação*: “Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que me fizeste segundo Tua vontade”⁷³. Não obstante a situação sobejamente conhecida em que se encontrava a mulher

“dentro da tradição judaica, a *Halachá* - lei judaica - permite explicitamente às mulheres (e menores de idade), serem convidadas para participar da leitura

⁶⁸ Cf. Sandra Kochmann, “O lugar da mulher no judaísmo”, 37.

⁶⁹ Cf. Joachim Gnllka, *Jesus de Nazaret*, 92.

⁷⁰ Cf. Sérgio Alberto Feldman, “A mulher na religião judaica (Período Bíblico: Primeiro e Segundo Templos)”, *MÉTIS: História & Cultura*, 5, 10 (2006): 263-264.

⁷¹ Cf. José Antonio Pagola, *Jesus. Uma abordagem histórica*, 221.

⁷² Cf. *Ibidem*.

⁷³ Cf. Sandra Kochmann, “O lugar da mulher no judaísmo”, 36.

pública da Torá (primeiros cinco livros da Bíblia) durante as rezas do *Shabat* (sábado). Mas a seguinte contrapartida consta do *Talmud - Tratado Meguilá 23-A*: Ensinaram nossos Rabinos: Todos podem fazer parte da contagem dos sete (que são chamados para ler a Torá no Shabat), até um menor de idade e até uma mulher. Mas disseram os Sábios: Uma mulher não vai ler a Torá por respeito ao público”⁷⁴.

Sem lugar na sociedade civil, jurídica e religiosa, a honra e dignidade da mulher era claramente avaliada por certos comportamentos exteriores, tais como: ter a cabeça coberta por um véu, assumir uma postura de pudor e recato⁷⁵, nunca sair de casa sem ser acompanhadas por um homem, nunca falar com homens em público e não participar em banquetes⁷⁶. Com efeito, “a presença de mulheres num convite de homens era uma coisa inusitada e chocante (veja-se, por exemplo, Mc 14,3; Lc 7,36-50)”⁷⁷, sendo mesmo que a sua presença “na rua, no mercado, nos tribunais, nas casas de estudo, nos eventos públicos ou nos cultos religiosos, era considerada uma ofensa à sua dignidade”⁷⁸.

Importa ter em consideração que Lucas olha para esta realidade da mulher do seu tempo à luz do evento de Jesus Cristo, procurando, no seu escrito, transmitir uma mensagem de libertação da Mulher. As mulheres, apesar de não circuncidadas e, consequentemente, serem consideradas “fora” da aliança com Deus, eram acolhidas por Jesus. E é à luz de um Mestre que se deixa tocar, amar e seguir por mulheres que Lucas enaltece o papel destas na sociedade e na Igreja nascente, mostrando, nos seus relatos, tanto a realidade do ser mulher na sua época, como a grandeza de o ser aos olhos de Jesus Cristo, o Filho de Deus⁷⁹.

⁷⁴ Cf. *Ibidem*, 38.

⁷⁵ Cf. Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 50.

⁷⁶ Cf. José Antonio Pagola, *Jesus. Uma abordagem histórica*, 222.

⁷⁷ Joachim Gnilka, *Jesus de Nazaret*, 92.

⁷⁸ Cf. Sandra Kochmann, “O lugar da mulher no judaísmo”, 37.

⁷⁹ Cf. Herculano Alves, *Sementes da Palavra. Evangelhos*, 214.

1.4. A Ceia Judaica

Nas línguas semíticas, sobretudo na hebraica, a forma mais comum para o verbo comer é *אכל*. No grego, é *εσθίω* e traduz tanto uma necessidade humana básica como uma dimensão social. Ao nível teológico, “comer” assume sempre uma conotação de bênção: a comida é dom de Deus desde a Criação. Este dom é novamente oferecido na aliança que Deus faz com o Seu povo no deserto. Assim, nos textos Sagrados, comer e beber assume um caráter religioso e só pode ser entendido à luz da Aliança de Deus com o Homem, uma Aliança que coloca o Homem em relação com Deus e com toda a Criação⁸⁰.

Sobretudo nesta época que se caracterizava por uma forte componente de ritualização, “o rito ordenava o sagrado e o profano, regulava a relação com o divino e o mapa das sociabilidades”⁸¹. Assim, o partilhar de uma refeição não ficava, em nada, fora desta ritualidade e, nesse sentido, falar de uma refeição, na época de Jesus, é falar de um ato social por excelência que muito diz da relação entre os comensais, sugerindo uma identidade comum que se traduz nos gestos e nos alimentos que se partilham ao redor de uma mesma mesa⁸². De facto, o partilhar de uma refeição reflete sempre mais do que a partilha de alimentos, trata-se sempre, e em toda a sociedade, de um estabelecer/partilhar de relações que vão para além daquilo que se come⁸³.

Dado este aspeto relacional da comensalidade, as refeições estão envoltas em ritos e protocolos que regem tanto os alimentos que se comem como a forma como são distribuídas, à mesa, as pessoas que partilham uma refeição⁸⁴. A narrativa de uma refeição pressupõe não apenas o que se come ou bebe, mas uma unidade narrativa integral da refeição, comportando

⁸⁰ Cf. Cézar Teixeira e Antonio Wardison C. Silva, “A cultura da mesa de refeição e o seu aspecto teológico religioso.” *Revista eletrônica Espaço Teológico* 7, 11 (2013): 4, <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleto/article/download/15685/11752>.

⁸¹ José Tolentino Mendonça, *A Leitura Infinita*, 295.

⁸² Cf. Jean-Claude Sagne, *La symbolique du repas dans les communautés* (Paris: Cerf, 2009), 40.

⁸³ Cf. Peter Farb e George Armelagos, *Consuming passions: The anthropology of eating* (Boston: Houghton Mifflin, 1980), 211.

⁸⁴ Cf. Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 32.

tanto os aspetos objetivos da mesma (ao nível dos alimentos que se consomem), como ao nível da hospitalidade presente na ação narrada⁸⁵.

O evangelho de Lucas apresenta inúmeros relatos de momentos passados à mesa⁸⁶. Estas narrativas apresentam-se sempre com alguns elementos comuns: a presença de Jesus; a presença dos comensais; um elemento “perturbador” que provoca uma reação; alguém com uma opinião contrária à de Jesus; e uma revelação/conclusão (situação e estrutura que se mantêm de modo particular no relato de Lc 7,36-50). No entanto, para melhor se mergulhar nos textos lucanos é preciso, antes de tudo, mergulhar na realidade cultural da mesa judaica, sem esquecer a influência que a cultura grega tinha já exercido sobre a cultura judaica. De facto, como em todas as sociedades, o partilhar uma refeição obedecia a um determinado protocolo e, no caso do Judaísmo, mais ainda. Para estes, a mesa apresentava-se como representação clara da estrutura do próprio grupo (Fariseus, Saduceus ou outro) a que o dono da casa pertencia⁸⁷, não havendo a possibilidade de um judeu partilhar a mesa com um não-judeu⁸⁸. Na mesa, cada vez mais ritualizada e influenciada pela cultura grega, tudo era muito bem definido, desde o lugar de cada um até aos ritos próprios de purificação e bênção antes da refeição. Aqui, sobretudo nos dias mais festivos, comia-se recostado e durante várias horas, obedecendo sempre aos ritos próprios do partilhar uma refeição⁸⁹. Nesta, os comensais

“reuniam-se num mesmo sítio e envolviam as costas com uma facha de linho e lavavam-se com água fria. Depois desta purificação, reuniam-se numa sala privada onde não poderia entrar nenhuma pessoa profana; nem eles mesmos podem entrar nessa sala sem estarem puros, como se se tratasse de um recinto sagrado. Sentam-se sem fazer barulho e é servido a cada um pão e um prato com uma refeição única. O

⁸⁵ Cf. John Paul Heil, *Meal scenes in Luke-Acts. Audience-oriented approach* (Georgia: Society of Biblical Literature, 1999), 5.

⁸⁶ Lc 5,27-32; Lc 7,36-50; Lc 9,10-17; Lc 10,38-42; Lc 11,37-52; Lc 14,1-24; Lc 19,1-10.

⁸⁷ Cf. Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 32 e 40.

⁸⁸ Cf. Menahem Stern, *Greek and latin authors on jews and judaism*, Vol. 1 (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1980), 183.

⁸⁹ Cf. Inacio Carbajosa, et al., *La Biblia en su entorno*, 397.

sacerdote diz uma oração antes de comer, e ninguém pode comer nada antes de ser concluída a oração”⁹⁰.

Note-se que esta questão da hospitalidade está muito presente também na cultura grega⁹¹, na qual Lucas se move e, a partir da qual, escreve. Além disso, no mundo judaico, esta questão tem também um impacto fundamental permitindo, mesmo a partir dos relatos bíblicos⁹², determinar alguns momentos fundamentais que deveriam ser respeitados aquando do acolhimento de um hóspede, particularmente, se vem para uma refeição. Aqui, evidencia-se o exemplo de Abraão (Gn 18), uma vez que todos aqueles que se auto-proclamam “filhos de Abraão” devem agir de modo similar, obedecendo àquela que ficou conhecida como *as cinco leis da tenda*. Esta apresenta o protótipo da boa hospitalidade para o mundo judaico: “porta aberta, lavar os pés, alojar, dar de comer e ajudar a prosseguir”⁹³. O exemplo de generosidade da hospitalidade de Abraão era, deste modo, norma, sobretudo, para os grupos religiosos mais ligados ao Templo; levando aqueles que recebiam convidados em suas casas a seguirem esta mesma linha, não deixando para os servos ou escravos o acolhimento do convidado mas fazendo-se, eles mesmos, servos daqueles que recebiam. À atitude do que recebe, o convidado respondia, na oração de ação de graças no fim da refeição, pedindo a bênção para este e para a sua família⁹⁴.

Estando a questão da hospitalidade e, sobretudo, da mesa tão *sacralizada* no mundo judaico, esta não deixava de obedecer a outras leis que, de algum modo, reduziam e/ou minoravam a amplitude da ação de Abraão. À época de Jesus, o sentar-se à mesa em casa de

⁹⁰ Flavio Josefo, *Bellum judaicum* 2, 138-150, citado em Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 41-42.

⁹¹ Veja-se, por exemplo, na *Odisseia*, a lembrança de que, por vezes, o hóspede, por trás de uma aparência humana, pode ser a própria divindade (cf. Homero, *Odisseia* [Lisboa: Livros Cotovia, 2003], XVII, 485-487) e de que os homens tementes a Deus são sempre hospitaleiros (cf. *Ibidem*, VI, 120 e VIII, 576).

⁹² Gn 18,1-16. 19,1-14. 24,1-67; Js 2,1-24; Jz 4,17-22. 6,11-24, 13,1-25. 19,1-30; 1Rs 17,7-16; 2Rs 4,8-17; Tb 7,1-17; Mt 25,31-46; Lc 24,13-32; Jo 20,11-18; Act 14,11; Ap 3,20.

⁹³ Rafael Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, 118.

⁹⁴ Cf. Geoffrey Wigoder (dir), “Hospitalité”, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme. Esquisse de l’histoire du peuple juif. Calendrier* (Paris: Cerf, 1993), 537.

alguém significava fazer parte do seu grupo ou da sua família⁹⁵, sendo, por isso, escândalo sempre que Jesus comia com aqueles que eram considerados pecadores e impuros. Sobretudo para os Fariseus, os ritos à mesa, particularmente o da purificação (lavar as mãos antes da refeição), era de real importância e observado escrupulosamente. Assim, todos os que partilhavam a mesa com um fariseu estavam obrigados ao cumprimento deste rito, bem como o de ter pago o dízimo de tudo quanto iriam comer. Todos estes princípios afastavam da mesa de um fariseu todos os que eram *estranhos* a este grupo e todos quantos eram considerados impuros⁹⁶.

Importa, no entanto, notar que, para a cultura oriental, esta restrição de “impuros” na sala de jantar, não era tão radical e/ou linear. Aqui, ainda que só pudessem partilhar de uma mesma refeição os convidados (puros), eram aceites na sala de jantar pessoas não-convidadas, que, como observadores, podiam seguir as conversas dos comensais e, em determinadas circunstâncias, poderiam mesmo intervir nestas⁹⁷. Assim, este podia ser, também, um modelo facilmente encontrado na sociedade judaica no tempo de Jesus e pode, naturalmente, ter influenciado Lucas no seu escrito⁹⁸.

⁹⁵ “Sentar-se à mesa com alguém é sempre uma prova de respeito, confiança e amizade. Não se come com qualquer um; cada um come com os seus. Compartilhar a mesa quer dizer que se pertence ao mesmo grupo e que, portanto, marcam-se as diferenças em relação a outros. Os gentios comem com os gentios, os judeus com os judeus, os homens com os homens, as mulheres com as mulheres, os ricos com os ricos, os pobres com os pobres. Não se come com qualquer um de qualquer maneira” (José Antonio Pagola, *Jesus. Aproximação histórica* [Petrópolis: Vozes, 2010], 243).

⁹⁶ Cf. *Ibidem*.

⁹⁷ Cf. Josef Schmid, *Il Nuovo Testamento commentato. L'evangelo secondo Luca*, 3ª ed., Vol. 3 (Brescia: Morcelliana, 1965), 193.

⁹⁸ “Las costumbres judías copiaron los modelos grecorromanos de su tiempo, incluso la postura reclinada a la mesa en las clases acomodadas de la sociedad, que era exigida tanto por la Misná como por el Talmud para la Pascua. A los invitados, los esclavos les lavaban los pies antes de tumbarse en los triclinios, donde cabían tres personas, colocándolos en orden a su categoría. Para comer se apoyaban en el codo izquierdo, utilizando la mano derecha para coger los alimentos. Los banquetes constaban de dos partes, el *deipnon*, donde se comía y bebía, y el *symposion*, donde se bebía (...) Hay dudas de si se retiraban al comenzar el *symposion* o si permanecían silenciosas en la sala. Los más conservadores, como en todas partes, añoraban los tiempos antiguos en los que las mujeres honradas no participaban en estos actos en los que no faltaban prostitutas, actrices y esclavas para el entretenimiento de los invitados; llegaron incluso a tratar de licenciosas a las que lo hacían. Una costumbre sorprendente para nuestro tiempo y que aparece en algunos escritos rabínicos era que algunos judíos piadosos en sus comidas con invitados mantenían las puertas abiertas para que otras personas pudieran entrar y quedarse de pie apoyadas en las paredes. Algunas lo hacían para escuchar las discusiones que se entablaban tras la comida y otras para tener acceso a las sobras de un anfitrión generoso.” (Isabel G. Acebo, *Lucas*, Vol. 3, Col. Guías de Lectura del Nuevo Testamento [Navarra: EVD, 2008], 209).

No entanto, no caso da cultura oriental como no caso dos ritos à mesa próprios do mundo judaico, o conjunto de normas, no que diz respeito ao tipo de alimentos que se podiam, ou não, comer (e o modo como estes deveriam ser preparados e apresentados), emanam de um sentido religioso mais profundo, uma vez que estes ritos se articulam sempre com as normas de pureza. Para os Judeus, e de um modo muito especial para os Fariseus, as normas à mesa e os ritos de pureza a elas inerentes, derivam diretamente das leis ligadas ao Templo e, nesse sentido, porque rigorosamente observadas, estas normas limitam “a possibilidade de relacionar-se com quem não está sujeito a elas e, desta forma, preservar a identidade do povo Judeu”⁹⁹.

Assim, a cultura da mesa, apresenta-se no tempo de Jesus (e no tempo de Lucas) não possuindo apenas uma conotação cultural, mas aponta sempre tanto para a realidade humana (nas suas regras religiosas e sociais) como para uma realidade que transcende o humano (a comida é dom de Deus). Neste sentido, a mesa torna-se, para o mundo judaico do primeiro século, um lugar teológico, onde a experiência religiosa e de fé acontece, tanto pelo que se come como pelos ritos que a envolvem aquando de uma refeição¹⁰⁰.

⁹⁹ Rafael Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, 103.

¹⁰⁰ Cf. César Teixeira e Antonio Wardison C. Silva, “A cultura da mesa de refeição e o seu aspecto teológico religioso”, 8.

2. Análise da Narrativa de Lc 7,36-50

*A Palavra do próprio Deus nunca se apresenta na simples literalidade do texto. Para alcançá-la, é preciso transcender a literalidade num processo de compreensão, que se deixa guiar pelo movimento interior do conjunto e, portanto, deve tornar-se também um processo de vida*¹⁰¹

Em vista a uma aproximação mais profunda da narrativa lucana, o texto será apresentado e trabalhado a partir da versão grega de Augustinus Merk¹⁰². Para uma maior clareza na identificação dos versículos (e evitando confusões com indicadores de notas de rodapé), optei por demarcar, claramente, cada versículo colocando o número deste em linha de texto, ao contrário da habitual numeração em expoente. Optei também pela tradução existente na *Bíblia Sagrada*, da Difusora Bíblica¹⁰³. No entanto, em alguns casos, apresentarei outras possibilidades de tradução.

2.1. A narrativa em grego e a sua tradução

2.1.1. O texto grego

- 36 Ἡρώτα δέ τις αὐτὸν τῶν Φαρισαίων ἵνα φάγη μετ' αὐτοῦ· καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Φαρισαίου κατεκλίθη.
- 37 καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἣτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός, καὶ ἐπιγνοῦσα ὅτι κατὰκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου, κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου

¹⁰¹ Benedicti. XVI, “Lutetiae parisiorum summus pontifex viros culturae deditos convenit apud Collegium a Bernardinis”, *AAS* 100 (2008), 726.

¹⁰² Augustinus Merk, *Novum Testamentum graece cum apparatu critico instructum edidit* (Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1984).

¹⁰³ A menos que refira, explicitamente, o contrário, a tradução assumida ao longo de todo o desenvolvimento deste trabalho é a apresentada em: *Bíblia Sagrada* (Lisboa e Fátima: Difusora Bíblica, 2013).

- 38 καὶ σταῖσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα, τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσεν, καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειπεν τῷ μύρῳ.
- 39 ἰδὼν δὲ ὁ Φαρισαῖος ὁ καλέσας αὐτὸν εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων Οὗτος εἰ ἦν προφήτης, ἐγίνωσκεν ἂν τίς καὶ ποταπὴ ἡ γυνὴ ἥτις ἄπτεται αὐτοῦ, ὅτι ἁμαρτωλὸς ἐστίν.
- 40 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν Σίμων, ἔχω σοί τι εἰπεῖν. ὁ δὲ Διδάσκαλε, εἰπέ, φησὶν.
- 41 δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανιστῇ τινι· ὁ εἷς ὥφειλεν δηνάρια πεντακόσια, ὁ δὲ ἕτερος πεντήκοντα.
- 42 μὴ ἐχόντων αὐτῶν ἀποδοῦναι ἀμφοτέροις ἐχαρίσατο. τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν;
- 43 ἀποκριθεὶς Σίμων εἶπεν Ὑπολαμβάνω ὅτι ᾧ τὸ πλεῖον ἐχαρίσατο. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Ὁρθῶς ἔκρινας.
- 44 καὶ στραφεὶς πρὸς τὴν γυναῖκα τῷ Σίμωνι ἔφη βλέπεις ταύτην τὴν γυναῖκα; εἰσῆλθόν σου εἰς τὴν οἰκίαν, ὕδωρ μοι ἐπὶ πόδας οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ τοῖς δάκρυσιν ἔβρεξέν μου τοὺς πόδας καὶ ταῖς θριξίν αὐτῆς ἐξέμαξεν.
- 45 φίλημά μοι οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ ἀφ' ἧς εἰσῆλθον οὐ διέλιπεν καταφιλοῦσά μου τοὺς πόδας.
- 46 ἐλαίῳ τὴν κεφαλὴν μου οὐκ ἤλειψας· αὕτη δὲ μύρῳ ἤλειψεν τοὺς πόδας μου.
- 47 οὗ χάριν λέγω σοι, ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολὺ· ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ.
- 48 εἶπεν δὲ αὐτῇ Ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι.
- 49 καὶ ἤρξαντο οἱ συνανακείμενοι λέγειν ἐν ἑαυτοῖς τίς οὗτός ἐστιν, ὃς καὶ ἁμαρτίας ἀφήσιν;
- 50 εἶπεν δὲ πρὸς τὴν γυναῖκα Ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εὐχήν.

2.1.2. Tradução

- 36 Um fariseu convidou-o para comer consigo. Entrou em casa do fariseu, e pôs-se à mesa.
- 37 Ora certa mulher, conhecida naquela cidade como pecadora, ao saber que Ele estava à mesa em casa do fariseu, trouxe um frasco de alabastro com perfume.
- 38 Colocando-se por detrás dele e chorando, começou a banhar-lhe os pés com lágrimas; enxugava-os com os cabelos e beijava-os, ungindo-os com perfume.
- 39 Vendo isto, o fariseu que o convidara disse para consigo: «Se este homem fosse profeta, saberia quem é e de que espécie é a mulher que lhe está a tocar, porque é uma pecadora!»
- 40 Então, Jesus disse-lhe: «Simão, tenho uma coisa para te dizer.» «Fala, Mestre» - respondeu ele.
- 41 «Um prestamista tinha dois devedores: um devia-lhe quinhentos denários e o outro cinquenta.
- 42 Não tendo eles com que pagar, perdoou aos dois¹⁰⁴. Qual deles o amará mais?»
- 43 Simão respondeu: «Aquele a quem perdoou mais, creio eu.»¹⁰⁵ Jesus disse-lhe: «Julgaste bem.»
- 44 E, voltando-se para a mulher, disse a Simão: «Vês esta mulher? Entrei em tua casa e não me deste água para os pés; ela, porém, banhou-me os pés com as suas lágrimas e enxugou-os com os seus cabelos.
- 45 Não me deste um beijo; mas ela, desde que entrou¹⁰⁶, não deixou de beijar-me os pés.
- 46 Não me ungiste a cabeça com óleo, e ela ungiu-me os pés com perfume.

¹⁰⁴ BJ: “Como não tivessem como pagar, perdoou a ambos”. A menos que refira, explicitamente, o contrário, a tradução da Bíblia de Jerusalém assumida é: *A Bíblia de Jerusalém* (S. Paulo, Edições Paulinas, 1981).

¹⁰⁵ *A Bíblia de Jerusalém* propõe uma alternativa, colocando no lugar de “creio eu”, “suponho” (v. 43b), estando o termo mais próximo do sentido próprio de ὑπολαμβάνω.

¹⁰⁶ “Não me deste o ósculo, mas ela, desde que eu entrei” (BJ). *A Bíblia de Jerusalém*, além desta tradução, apresenta, em nota de rodapé (j), a outra tradução encontrada em vários manuscritos “desde que ela entrou”. Contudo, este pode ser um erro de tradução, uma vez que a mulher surge / irrompe surpreendentemente na narrativa, não parecendo lógico o desenvolvimento dos acontecimentos (incluindo a surpresa de Simão), se a mulher já aí estivesse.

- 47 Por isso, digo-te que lhe são perdoados os seus muitos pecados, porque muito amou; mas àquele a quem pouco se perdoa pouco ama.»¹⁰⁷
- 48 Depois, disse à mulher: «Os teus pecados estão perdoados.»
- 49 Começaram, então, os convivas a dizer entre si: «Quem é este que até perdoa os pecados?»
- 50 E Jesus disse à mulher: «A tua fé te salvou. Vai em paz.»

2.2. Estrutura e particularidades da/na narrativa

Para uma análise mais profunda da perícopes, há que mergulhar na estrutura do evangelho lucano, tendo em conta as diferentes secções que o compõem e o enquadramento dado a Lc 7,36-50. Depois, há que focar o texto em análise para uma compreensão mais ampla dos seus conceitos e da sua mensagem, à luz da sua estrutura interna.

2.2.1. Enquadramento da perícopes no evangelho de Lucas

Para melhor se perceber Lc 7,36-50 veja-se a sua localização e enquadramento na estrutura global do evangelho de Lucas, dando particular relevância à secção onde esta se encontra e àquela que esta precede:

Lc 1,1-4: Prólogo

Lc 1,5 – 2,52: Narrativas da Infância

- Anúncio do nascimento de João Batista (1,5-25)
- Anúncio do nascimento de Jesus (1,26-38)
- Visitação e nascimento de João Batista (1,39-80)
- Nascimento e apresentação de Jesus no Templo (2,1-52)

Lc 3,1 – 9,50: Ministério de Jesus na Galileia

- Introdução ao ministério de Jesus na Galileia (3, 1 – 4, 15)
- Programa do ministério de Jesus na Galileia (4, 16-21)

¹⁰⁷ “São perdoados os seus muitos pecados, porque ela demonstrou muito amor; mas aquele a quem pouco se perdoa mostra pouco amor” (BJ).

- Atitudes de Jesus perante a multidão, os discípulos e os adversários (4,22 – 6,11)
- Ensinamentos de Jesus à multidão e aos discípulos (6,12 – 7,35)
- **Concretização dos ensinamentos sobre a conversão e sobre a justiça de Deus (7,36-50)**
- Estreita ligação da missão de Cristo com a missão dos discípulos (8,1 – 9,50)

Lc 9,51 – 19,28: O caminho para Jerusalém

- Promessas do Reino (9,51 – 13,21)
- Condições para entrar no Reino (13,22 – 17,10)
- A entrada no Reino (17,11 – 19,27)

Lc 19,29 – 24,53: Ministério de Jesus em Jerusalém: paixão, morte e ressurreição

- Entrada e ministério em Jerusalém (19,29 – 21,38)
- Paixão e morte de Jesus (22,1 – 23,56)
- Ressurreição e ascensão de Jesus (24,1-53)

Tendo em conta a estrutura do evangelho, e numa visão-síntese do mesmo, tem-se o prólogo (1,1-4) como ponto de partida e programa para o desenvolvimento da narrativa. Depois deste, é apresentado um paralelismo assimétrico entre os acontecimentos que envolvem o nascimento de João Batista e os que envolvem o nascimento de Jesus (1,5 – 2,52). De seguida, relata a atividade de João e a de Jesus (3,1 – 4,13), sendo que a vida de Jesus é apresentada, no texto lucano, em três grandes períodos (4,14 – 9,50; 9,51 – 19,28; 19,28 – 24,53), onde a intenção teológica do hagiógrafo é, claramente, colocada em evidência¹⁰⁸:

Na primeira grande secção (3,1 – 9,50) do evangelho está presente a perícopa em análise, não deixando de ser pertinente que esta surja na secção onde, por excelência, Jesus anuncia o Reino por meio de parábolas (Lc 8), provoca transformações concretas na vida de

¹⁰⁸ Cf. François Bovon, *L'évangile selon Saint Luc (1,1 – 9,50)*, 21.

quem O escuta (Lc 7,50; 8,1-3.26-56) e partilha a Sua missão com aqueles que Ele chama (Lc 9,1-6), a quem considera como Sua família (Lc 8,19-21). É precisamente a estes que Jesus se revela como Messias esperado (Lc 9,18-50) e se afirma como “rosto da Misericórdia do Pai”, concretizando essa misericórdia com os Seus gestos e palavras¹⁰⁹.

É este enfoque teológico do amor misericordioso de Deus que se manifesta de modo ímpar em Lc 7,36-50 e que será alvo de maior desenvolvimento no capítulo 3 deste estudo.

2.2.2. Análise da Perícope – algumas particularidades

Na maioria das traduções da narrativa, o texto, no seu início, é apresentado com o verbo no pretérito perfeito (“convidou-o”). No entanto, a narrativa inicia com ἡρώτα (v. 36), a forma do imperfeito do verbo ἐρωτάω, fazendo tanto a ligação com o que antecede o relato, como apresentando já o cenário da narrativa que vai seguir-se. Este primeiro versículo dá importância à figura do fariseu (v. 36), colocando-o como ponto de partida para a ação de Jesus¹¹⁰. Contrastando com a importância do fariseu, a figura da mulher, e a sua ação, surge com a oração participial παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα (v. 38), sendo toda a sua ação resultante da presença de Jesus: καὶ ἐπιγνοῦσα ὅτι κατὰκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου (v. 37)¹¹¹. De facto, ao saber da Sua presença na casa do fariseu, a mulher age: compra/leva perfume, vai a casa do fariseu, chora, beija, unge..., uma ação e uma figura que serve de “cenário” às palavras de Jesus descritas na narrativa lucana.

No versículo 37, a mulher irrompe na narrativa de uma forma não linear, podendo a estrutura sintática καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἣτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἀμαρτωλός ser analisada de variadas formas. Se, por exemplo, se considerar γυνὴ e ἀμαρτωλός na sua forma

¹⁰⁹ Cf. Juan Ambrosio, “A misericórdia «chave» de leitura e de ação da vida cristã. Notas de leitura”, 14.

¹¹⁰ Cf. Ivan Shing Chung Kwong, *The word order of the gospel of Luke: Its foregrounded messages*, Vol. 298, Col. Library of New Testament Studies (New York: T&T Clark, 2005), 106.

¹¹¹ Cf. Martin Culy, et al., *Luke*, Col. Baylor handbook on the greek New Testament (Waco: Baylor University Press, 2010), 240.

nominativa, poder-se-á apontar para a tradução “eis que a mulher, que estava na cidade, era uma pecadora”. No entanto, se ἁμαρτωλός for entendido como predicativo na oração relativa, então a expressão terá de ser entendida como “eis a mulher que, na cidade, era (reconhecida como) uma pecadora”. Pode-se ainda assumir ἁμαρτωλός como aposição de γυνή, ganhando a expressão uma nova configuração: “Eis a mulher que estava na cidade, uma pecadora!”. Independentemente da interpretação que se possa fazer da expressão, esta não deixa qualquer dúvida de que a mulher de quem se fala é uma pecadora¹¹², embora se desconheça o seu pecado.

No versículo 38, o complemento circunstancial de lugar παρὰ τοὺς πόδας (provavelmente uma especificação de στήθα) sublinha a posição de Jesus à mesa. Como era costume da Sua época (e conforme descrevi no ponto 1.4.), estaria reclinado¹¹³ de forma que, estando de frente para a mesa, o Seu corpo ficaria estendido para trás, possibilitando que, facilmente, qualquer um que não estivesse reclinado tivesse acesso aos Seus pés¹¹⁴. Por outro lado, se se tiver em consideração o dativo instrumental presente em τοῖς δάκρυσιν, constata-se que este não apenas precede o infinitivo, como também o modifica, precedendo ainda o verbo principal (ἤρξατο). Deste modo se salienta os meios pelos quais a mulher lavou os pés de Jesus, apresentando a sua ação como um todo¹¹⁵. Lucas exprime a ação de lavar os pés com o verbo βρέχω, equiparando o choro da mulher à chuva intensa que cai sobre a terra e volta a utilizar este termo em 17,29, uma utilização que se assemelha ao que acontece noutros textos neotestamentários (cf. Mt 5,45; Tg 5,17; Ap 11,6)¹¹⁶. Além da intensidade das lágrimas da mulher, Lucas sublinha ainda a intensidade com que esta beija os pés de Jesus. Ao utilizar o verbo καταφιλέω, exprime a ação de beijar repetidamente.

¹¹² Cf. *Ibidem*, 241.

¹¹³ BJ: “Reclinou-se à mesa” (v. 36c).

¹¹⁴ Cf. Martin Culy, et al., *Luke. A handbook on the greek text*, 242.

¹¹⁵ Cf. Ivan Shing Chung Kwong, *The word order of the gospel of Luke*, 106.

¹¹⁶ Cf. Ceslas Spico, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Vol. 3 (Paris: Gabalda, 1966), 123-124.

A intensidade dos gestos da mulher (a forma como chora e como beija), manifesta a grandeza da sua humildade (ela está aos Seus pés) e, pela evolução da narrativa, percebe-se que se trata, mais do que tudo, de uma grandeza de amor. A intensidade das suas ações e o consentimento delas pelo próprio Jesus leva Simão, o fariseu, a interrogar-se. Literalmente, a expressão εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων (v. 39) significa “falou em si mesmo, dizendo”¹¹⁷. Trata-se de uma expressão que, pela redundância nela presente, surge como um artifício literário que, normalmente, introduz um novo argumentador que se pronunciará com autoridade¹¹⁸. Como é usual, nas narrativas de Lucas, a expressão não surge por acaso. Apesar de remeter para o “foro interno” de Simão (trata-se de um pensamento e, portanto, não é “audível”), Jesus responde, tornando-se o novo argumentador que se pronuncia com autoridade.

No mesmo versículo 39, οὗτος precede a oração condicional, sendo possível ser visto como o sujeito de ἐγίνωσκεν e não só de ἦν, podendo também esta “inversão” ser entendida como um melhoramento, ao acrescentar uma vírgula depois de οὗτος. Ou, se οὗτος tiver sido movido para a frente da condicional, passa a assumir um lugar de destaque na frase: “se este homem fosse um profeta”¹¹⁹.

No versículo 40, encontra-se uma distinção entre o λέγω (dizer) empregue por Jesus quando se dirige a Simão e o verbo φημί usado pelo fariseu. O verbo λέγω, que Jesus utiliza, além de significar “dizer” ou “anunciar”, pode também exprimir o ato de “ordenar” ou “falar como orador”. Simão, por sua vez, responde com o verbo φημί que pode ser entendido como dizer ou mesmo profetizar¹²⁰. De um certo modo, ao fazer esta distinção verbal, Lucas poderá querer ou transmitir a ideia, tanto de um Jesus que fala como quem tem autoridade como de um fariseu que, apesar de Jesus se deixar tocar por uma pecadora, considera Jesus

¹¹⁷ BJ: “Pôs-se a refletir” (v. 39b).

¹¹⁸ Cf. Steven E. Runge, *Discourse grammar of the greek New Testament: A practical introduction for teaching and exegesis* (Bellingham: Lexham Press, 2010), 150-151.

¹¹⁹ Cf. Martin Culy, et al., *Luke. A handbook on the greek text*, 243-244.

¹²⁰ Cf. Isidro Pereira, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 8ª ed. (Braga: AO, 1998), 609.

como mestre e profeta. Um reconhecimento que não é feito explicitamente (atendendo ao seu julgamento interno), mas que não deixa de estar implícito nas suas palavras.

Os versículos 41 e 42, mais do que para especificidades literárias apontam para uma especificidade contextual. Traduzem o contexto socio-económico do mundo judaico e helénico antigo, sendo, nesse contexto, muito habitual esta relação de credor-devedor entre patrões e empregados. No entanto, o perdão concedido aos devedores que não tinham capacidade de pagar arrasta consigo um sentido novo introduzido por Jesus. É um sentido subversivo que parece ir contra a estrutura hierárquica (caracterizada por radicais desigualdades) das sociedades da época e, particularmente, do sistema de patronagem vigente¹²¹. Em situação similar, não tendo os devedores como saldar a dívida, o direito exigia uma sanção penal que implicava prisão, confiscação de bens ou dependência servil do devedor, e da sua família, ao credor¹²². Neste sentido, é absolutamente surpreendente e espantoso o desfecho que Jesus dá à história que Ele mesmo narra.

Note-se que, quando, nos vv. 44-46, Jesus estabelece uma comparação entre Simão e a mulher, Lucas utiliza o presente histórico para realçar a importância das palavras de Jesus, não apenas para referir o discurso associado ao presente histórico, mas também, e sobretudo, para apontar para o que segue esse discurso¹²³.

No versículo 47a, a conjunção ὅτι dá ao texto abertura para duas leituras: uma causal e outra explicativa ou consecutiva. Assim, o versículo 47a pode ser entendido, graças a esta conjunção ambivalente, como “estão perdoados os seus muitos pecados, *porque* mostra muito amor” (causal) ou como, “estão perdoados os seus muitos pecados e, *por isso*, demonstra tanto amor” (explicativo). No entanto, se atendermos ao contexto da parábola narrada nos versículos 41-43 e à segunda parte do versículo 47 (“àquele a quem pouco se perdoa pouco

¹²¹ Cf. Evelyn R. Thibaux, “«Known to be a sinner»: The narrative rhetoric of Luke 7,36-50”, *Biblical Theology Bulletin - A journal of bible and culture* 23, 4 (1993): 155.

¹²² Cf. Ramón Sugranyes de Franch, *Etudes sur le droit palestinien à l'époque évangélique* (Friburgo: Fribourg, 1946), 60.

¹²³ Cf. Stephen H. Levinsohn, *Discourse features of New Testament greek: A course book on the information structure of New Testament greek*, 2ª ed. (Dallas: SIL, 2000), 202.

ama/pouco demonstra amor”¹²⁴), este ὅτι parece apresentar-se claramente como sinal de amor/agradecimento da mulher em consequência do perdão que recebeu¹²⁵.

Importa, ainda, realçar uma particularidade da narrativa quando comparados os termos traduzíveis por “perdão”, presentes nos vv. 42-47. No v. 42, Lucas utiliza o termo χαρίζομαι que, literalmente, significa “fazer benevolência”, “doar totalmente”, “dar com amor”, sendo este o sentido do perdão concedido aos dois devedores da parábola de Jesus. No entanto, o perdão concedido à mulher pecadora, narrado no v. 47, é traduzido pelo verbo ἀφίημι, literalmente, “resgatar”, “salvar”, “afastar de”. Resgatar não é o mesmo que perdoar. Onde se situa e acentua a diferença? Porque é que Jesus tão claramente a faz? Estas são questões que desenvolverei mais adiante, no capítulo 3.

No final da narrativa, a ação de Jesus muda de direção. Se o texto se inicia com o convite do fariseu a Jesus, a narrativa termina com as palavras de Jesus dirigidas à mulher. O versículo 50 apresenta a fórmula de despedida que era comum na época: *shalom* – “vai em paz” –, uma fórmula que tanto é retomada por Lucas no capítulo seguinte (Lc 8,48), como também é eco de textos veterotestamentários (cf. 1Sm 1,17)¹²⁶. Contudo, esta paz com a qual a mulher sai da casa do fariseu, vai para além do sentido da *pax romana* que caracterizava aquela época¹²⁷. Contrapondo-se a esta *pax* dirigida aos amigos do império, Jesus oferece uma paz (εἰρήνη), totalmente nova e inovadora, oferecida a todos, sobretudo, aos mais excluídos da sociedade de então. É uma paz que se opõe à exclusivista *pax romana* e destoa “daquela postura, muito frequente entre os fariseus, na qual estes se mostravam avessos a todo e qualquer tipo de relação ou proximidade com pessoas de outras etnias”¹²⁸. A Paz oferecida por Jesus não era condicionada por estatutos sociais e/ou étnicos e, nessa medida, era denúncia da falsa paz que reinava na Sua época.

¹²⁴ Assim aparece na *Bíblia de Jerusalém*, como referi antes.

¹²⁵ Cf. Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 70-71.

¹²⁶ Cf. Carlos Torres Pastorino, “Sabedoria do evangelho”, *Sabedoria* 3 (1964): 22.

¹²⁷ Cf. Como referi no capítulo 1 (ponto 1.1.).

¹²⁸ Israel Serique, “Pax romana e a eirene do Cristo”, 129.

2.2.3. Estrutura interna da narrativa

São inúmeras as possibilidades de conceber a estrutura da perícopes em estudo. José Tolentino Mendonça, por exemplo, afirma que “o relato de Lc 7,36-50 se articula organicamente segundo o clássico paradigma triádico: *acção* (vv.36-38); *reacção* (vv.39-47); e *desfecho* (vv.48-50)”¹²⁹. Para este autor, a estrutura tripartida leva-nos a encontrar, no interior da perícopes, três quadros: um (vv. 36-38) em que Jesus é objeto de uma dupla ação (do fariseu e da mulher); outro (vv. 39-47) em que Jesus é o sujeito da ação; e, finalmente, outro (vv. 48-50) em que a mulher é objeto da ação/palavra performativa de Jesus¹³⁰. Outros autores falam, por exemplo, de uma introdução contextualizante (vv. 36-39); uma parábola ilustradora (vv. 40-43); e uma comparação conclusiva entre a parábola e o contexto real (vv.44-50)¹³¹.

Independentemente das opções de estrutura interna da perícopes, a maioria dos autores sugere uma estrutura tripartida que, *grosso modo*, se pode entender como uma introdução, um desenvolvimento e uma conclusão, havendo apenas variação, entre eles, quanto aos versículos que constituem cada uma das partes do texto. No entanto, pode também encontrar-se estruturas mais detalhadas, atendendo ao conteúdo da narrativa. Ken A. Van Til, por exemplo, sugere a seguinte, dando centralidade à parábola narrada nos vv. 40-41¹³²:

- v. 36: Jesus é convidado na casa do fariseu
- v. 37: Uma mulher, uma pecadora, entra na casa
- v. 38: A mulher lava, beija e “unge” Jesus
- v. 39: O fariseu interroga-se se Jesus é um verdadeiro profeta
- vv. 40-41: Mini parábola dos dois devedores**

¹²⁹ José Tolentino Mendonça, “A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50”, 89.

¹³⁰ Cf. José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2004), 101.

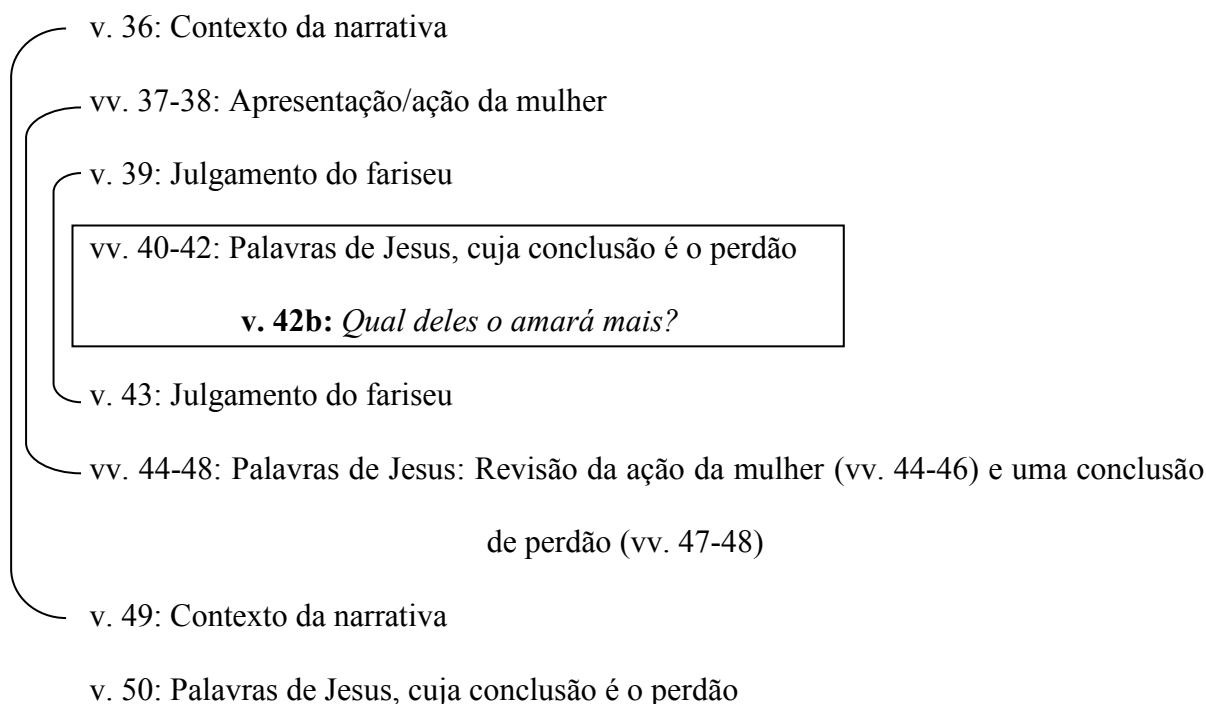
¹³¹ Cf. Rainer Dillmann e César A. Mora Paz, *Comentario al evangelio de Lucas. Un comentario para la actividad pastoral*, Vol. 2, Col. Evangelio y Cultura (Estella: Verbo Divino, 2006), 202.

¹³² Cf. Kent A. Van Til, “Three anointings and one offering: The sinful woman in Luke 7,36-50”, *Journal of pentecostal theology* 15, 1 (2006): 78.

- v. 42: Pergunta de Jesus ao fariseu
- vv. 44-46: Simão não lavou, beijou ou ungiu Jesus
- vv. 47-48: A mulher abandona a casa como perdoada
- v. 49: Os outros convidados presentes na casa admiram-se com Jesus
- v. 50: Conclusão com fórmula de absolvição dirigida à mulher

Apesar da pluralidade de visões em relação à estrutura interna de Lc 7,36-50, todos os autores são unânimes em afirmar a centralidade de Jesus nesta estrutura. Com efeito, poder-se-ia, apenas como exercício literário, isolar os versículos que dizem respeito ao fariseu e os que dizem respeito à mulher, sem, contudo, deixar de ter uma narrativa. O mesmo não acontece se, à(s) história(s) suprimirmos a figura de Jesus.

Pessoalmente, e sublinhando sempre a centralidade de Jesus, ousou apresentar a narrativa atendendo à centralidade do seu conteúdo:



Os versículos 36 e 49 balizam a ação da narrativa (inclusão) e remetem para o contexto onde se desenrolam os acontecimentos: a casa do fariseu, onde Jesus é convidado a comer (v. 36), não sendo, contudo, o único convidado (v. 49). Dentro deste contexto,

desenvolvem-se as ações da mulher (vv. 37-38), bem como a reflexão sobre os seus gestos (vv. 44-46) e os julgamentos do fariseu (vv. 39.43). No coração da narrativa encontra-se o versículo 42, e particularmente o 42b, que, sendo central, será alvo de maior desenvolvimento no terceiro capítulo. Na estrutura proposta, o v. 50 surge como conclusão geral, retomando e apresentando, sumariamente, o desfecho do relato (já introduzido pelos versículos 47 e 48).

2.3. Análise da perícopes em Lucas e nos outros Evangelhos

A análise da perícopes exige uma aproximação tanto ao seu contexto próprio como a outros textos presentes nos Sinóticos que, de algum modo, parecem aludir para o mesmo acontecimento. Através desta análise procurarei perceber até que ponto o relato de Lc 7,36-50 se encontra presente, ou não, noutros textos neotestamentários. Para isso, e antes de tudo, irei iniciar a análise mergulhando no texto lucano, procurando compreender, na medida do possível, a sua especificidade e amplitude.

2.3.1. Enquadramento do texto à luz da teologia lucana

A narrativa em análise situa-se na secção da Galileia e antecede o início do caminho de Jesus para Jerusalém. Antes deste relato, a última referência geográfica aparece em Lc 7,11-17, onde se situa Jesus em Naim, lugar em que Lucas Lhe atribui, pela primeira vez, o título “Senhor” a Jesus¹³³. Este título, introduz já a imagem d’Aquele que Lucas se propõe a descrever nos versículos e capítulos seguintes, levando o leitor a entrar numa predisposição para o acolhimento da grandeza de Deus.

Também próprio de Lucas é conduzir o relato segundo a finalidade última do seu evangelho, isto é, levar o leitor a reconhecer a solidez da doutrina em que foi instruído (cf. Lc 1,1-4). Assim, em 7,36-50, Lucas procura apresentar as obras de Deus, realizadas em Jesus,

¹³³ Cf. Carlos Torres Pastorino, “Sabedoria do evangelho”, 8.

através de uma práxis narrativa/retórica que conduz o leitor a uma certeza da própria salvação. Trata-se, portanto, de apresentar uma salvação na qual se incorporam não apenas palavras, mas também ações, sobretudo aquelas que resultam de uma relação de amor.

Note-se que, à semelhança de outras narrativas lucanas, o relato em análise contém tanto características próprias do mundo helénico como do mundo judaico (farisaico), vigentes no primeiro século, que colocam em destaque aspetos significativos da cultura: as refeições como símbolos dos laços comunitários e como contextos privilegiados para interações sociais de maior importância. As refeições eram, neste contexto, lugares propícios para partilhar e testar/conhecer valores. Lucas parece não pretender fazer paralelismos entre a cultura de então e a história narrada, mas aproveita o seu conhecimento cultural, que é também o conhecimento e forma de vida dos seus leitores, para os conduzir ao reconhecimento da solidez da doutrina¹³⁴.

Lc 7,36-50 concentra em si algumas características próprias do evangelho de Lucas. Vemos, por exemplo, aqui presentes os temas da misericórdia (tão sublinhado em Lc 15. 19,1-10. 23,40-43), da presença feminina, da Salvação (v. 50) como desfecho único do encontro com Jesus, do sentar-se à mesa que, em conformidade com as narrativas lucanas, vem na sequência do convite de um fariseu (v. 36). De facto, dentro do próprio evangelho de Lucas, são três os convites de fariseus para que Jesus comesse com eles (Lc 7,36; Lc 11,37; Lc 14,1), uma característica que lhe é muito própria e que surge sempre em um contexto imediato polémico¹³⁵.

Aqui, a polémica surge com as ações e/ou palavras de Jesus que versam sobre os valores sociais básicos e que, sendo ditas/realizadas à mesa – no banquete – assumem uma maior amplitude. De facto, Lucas recorre ao género literário *simpósio*, aludindo ao protótipo dos *symposia* de Platão e Xenofonte, em que Sócrates era o convidado e em que este último, ao longo do banquete, manifesta a sua sabedoria respondendo aos comensais que aí estavam

¹³⁴ Cf. Evelyn R. Thibeaux, “«Known to be a sinner»: The narrative rhetoric of Luke 7,36-50”, 152.

¹³⁵ Cf. Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 74.

presentes¹³⁶. Tal como na literatura do mundo grego, também nas narrativas de Lucas o anfitrião é um homem rico e com uma certa sabedoria. Não se conhecem os comensais logo no início, ainda que, tal como na literatura, se explicita, desde logo, a presença de um convidado especial. Além disso, Lucas mantém o princípio literário de desenvolver os diálogos à luz de um acontecimento estranho que surge ao longo do banquete¹³⁷.

Ao nível interno do evangelho de Lucas, importa ainda ter em conta que o relato de 7,36-50 vem na sequência do relato sobre a forma como os judeus acolheram João Batista (Lc 7,29-35) como se, de algum modo, existisse uma comparação implícita entre a forma como estes receberam o profeta e a forma como receberam Jesus. Em Lc 7,36-50, à luz dos relatos anteriores, está em questão a própria identidade profética de Jesus (7,39; 7,16.19.49) e a Sua manifestação que, ora opõe o povo e os publicanos aos fariseus e legalistas (7,29-30), ora desenvolve uma atitude diferente face à pecadora e face ao fariseu (7,36-50)¹³⁸.

Analisando com maior detalhe todo o capítulo 7 do evangelho de Lucas, verifica-se que esta marca profética é central na narrativa. Aqui, Jesus é o Profeta, sendo esta a mensagem maior que, neste capítulo, Lucas parece querer transmitir através dos relatos de acontecimentos que vai narrando (os milagres; o anúncio do Reino de Deus; a preocupação de provar que o que foi anunciado pelos profetas, agora se cumpre na pessoa de Jesus [cf. Lc 7,19-23]).

Contudo, além do aspeto profético, também a mulher é colocada em evidência: tanto é figura de destaque nas perícopes anteriores (7,11-17), como em Lc 7,36-50, como nas perícopes imediatamente seguintes (8,1-3)¹³⁹.

Estas especificidades da narrativa, ao nível interno do evangelho de Lucas, por si mesmas, delimitam o texto, situando-o entre os versículos 36 e 50. No entanto, além destas, importa notar que existem outras singularidades que permitem fazê-lo. Por exemplo, ao nível

¹³⁶ Cf. Capítulo 1 deste estudo (ponto 1.4.).

¹³⁷ Cf. Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 68-69.

¹³⁸ Cf. *Ibidem*, 71.

¹³⁹ Cf. *Ibidem*, 70.

do espaço onde se desenrola a ação. De facto, se todo o capítulo 7 apresenta Jesus em movimento, primeiro em Cafarnaum (vv. 1-10) e depois em Naim (vv. 11-17), entre os versículos 18 e 35, o texto desenvolve-se em volta da figura de João Batista à luz da profecia do Profeta Isaías (Is 61,1-2)¹⁴⁰.

A perícope em análise surge como texto de transição que, por um lado, concluiu e dá razões para a magnificência dos milagres realizados em Cafarnaum e Naim e, por outro, abre para a narrativa dos vv. 36-50, onde a Graça do Senhor é proclamada ao invés da vingança de Deus. O perdão concedido à pecadora em casa do fariseu, mais do que continuidade, dá realização à proclamação da Graça e justifica o porquê de Lucas, em 4,19, não ter feito referência ao v. 2b do texto de Is 61.

Assim, poder-se-ia pensar Lc 7,18-35 como introdução à narrativa dos versículos 36 a 50. Contudo, estes versículos colocam Jesus a realizar milagres (v. 21), no meio da multidão (v. 24) e, entre os versículos 29 e 35, a ação incide sobre a pessoa de João Batista. Ao contrário, o versículo 36 remete a ação para um outro espaço, bem delimitado: a casa de Simão, o fariseu. Um espaço que marca toda a ação tanto pelas inúmeras referências a este ao longo da narrativa (vv. 36.37.44.45) como pelo seu simbolismo.

A casa do fariseu era símbolo da pureza, ao invés da cidade que surge como lugar do pecado (v. 37). Nas perícopes anteriores, Jesus dirige-se à multidão; aqui, dirige-se diretamente ao fariseu (v. 40) e, por fim, diretamente à mulher, não respondendo aos murmúrios dos inominados presentes em cena (v. 49-50). A narrativa passa de uma ação de foro público (Lc 7,1-35) para uma ação de foro privado (Lc 7,36-50); de uma ação exterior (todos podiam observar e atestar a existência dos milagres narrados até ao versículo 35) para uma ação que incide no interior (o milagre do amor e do perdão não é observável nem é aceite/compreendido por todos [cf. v. 40]).

¹⁴⁰ O texto de Isaías já havia sido referido em Lc 4,18-19.

A narrativa termina claramente com o versículo 50, iniciando-se o capítulo seguinte com a recolocação de Jesus em movimento – a ir de cidade em cidade (cf. Lc 8,1) – e, novamente, a operar milagres visíveis, observáveis por todos (cf. Lc 8,22-56). Note-se, contudo, a referência, nos três primeiros versículos do capítulo 8, às mulheres que seguiam Jesus e que “o serviam com os seus bens” (Lc 8,3). Estes versículos parecem querer sublinhar a ação da mulher de Lc 7,36-50. As mulheres que seguem Jesus são as que, por Ele, foram curadas (resgatadas) e, tal como o frasco de alabastro se quebrou para se colocar ao serviço do Mestre, também estas mulheres O serviam com os seus bens. As excluídas da sociedade tornaram-se discípulas e servas, uma consequência do encontro com Jesus que termina com o “vai em paz” que implica seguir o Príncipe da Paz.

Não apenas por estas razões, mas também pela grande inclusão interna presente em Lc 7,36-50 (e já apresentada anteriormente), pode afirmar-se a delimitação da perícopa em análise, que não é cisão com o que a antecede nem com o que a segue, mas uma delimitação que ilustra, dá continuidade e realização às narrativas que a circundam. Apresenta-se com um enquadramento muito próprio, mas que ilumina e concretiza a marca do Deus-misericórdia, descrito no evangelho de Lucas.

2.3.2. A intertextualidade

Numa primeira leitura de Lc 7,36-50 parece que esta se enquadra dentro das histórias narradas por outros evangelistas, nomeadamente, nos relatos de Mt 26,6-13, Mc 14,3-9 e Jo 12,1-11.

Observem-se os textos:

Mt 26,6-13	Mc 14,3-9	Jo 12,1-11
Jesus encontrava-se em Betânia, em casa de Simão, o leproso. Enquanto estava à mesa, aproximou-se dele uma mulher, que trazia um frasco de alabastro com um perfume de alto preço e derramou-lho sobre a cabeça. Ao verem isto, os discípulos ficaram indignados e disseram: «Para quê este desperdício? Podia vender-se por bom preço e dar-se o dinheiro aos pobres.» Jesus apercebeu-se de tudo e disse: «Porque afligis esta mulher? Ela praticou uma boa ação para comigo. Pobres, sempre os tereis convosco; mas a mim nem sempre me tereis. Derramando este perfume sobre o meu corpo, ela preparou a minha sepultura. Em verdade vos digo: Em qualquer parte do mundo onde este Evangelho for anunciado, há-de também narrar-se, em sua memória, o que ela acaba de fazer.»	Jesus encontrava-se em Betânia, na casa de Simão, o leproso. Estando à mesa, chegou uma certa mulher que trazia um frasco de alabastro, com perfume de nardo puro de alto preço; partindo o frasco, derramou o perfume sobre a cabeça de Jesus. Alguns, indignados, disseram entre si: «Para quê este desperdício de perfume? Podia vender-se por mais de trezentos denários e dar-se o dinheiro aos pobres.» E censuravam-na. Mas Jesus disse: «Deixai-a. Porque estais a atormentá-la? Praticou em mim uma boa acção! Sempre tereis pobres entre vós e podereis fazer-lhes bem quando quiserdes; mas a mim, nem sempre me tereis. Ela fez o que estava ao seu alcance: ungiu antecipadamente o meu corpo para a sepultura. Em verdade vos digo: em qualquer parte do mundo onde for proclamado o Evangelho, há-de contar-se também, em sua memória, o que ela fez.»	Seis dias antes da Páscoa, Jesus foi a Betânia, onde vivia Lázaro, que Ele tinha ressuscitado dos mortos. Ofereceram-lhe lá um jantar. Marta servia e Lázaro era um dos que estavam com Ele à mesa. Então, Maria ungiu os pés de Jesus com uma libra de perfume de nardo puro, de alto preço, e enxugou-lhos com os seus cabelos. A casa encheu-se com a fragrância do perfume. Nessa altura disse um dos discípulos, Judas Iscariotes, aquele que havia de o entregar: «Porque é que não se vendeu este perfume por trezentos denários, para os dar aos pobres?» Ele, porém, disse isto, não porque se preocupasse com os pobres, mas porque era ladrão e, como tinha a bolsa do dinheiro, tirava o que nela se deitava. Então, Jesus disse: «Deixa que ela o tenha guardado para o dia da minha sepultura! De facto, os pobres sempre os tendes convosco, mas a mim não me tendes sempre.» Um grande número de judeus, ao saber que Ele estava ali, vieram, não só por causa de Jesus, mas também para verem Lázaro, que Ele tinha ressuscitado dos mortos. Os sumos sacerdotes decidiram dar a morte também a Lázaro, porque muitos judeus, por causa dele, os abandonavam e passavam a crer em Jesus.

É possível fazer alguns paralelismos entre os textos apresentados e Lc 7,36-50, mas tratar-se-á de um mesmo acontecimento narrado de diferentes modos?

Sem grandes dificuldades, observa-se alguns elementos coincidentes: a presença de Jesus, a presença de uma mulher que quebra um frasco de perfume sobre Jesus e a presença de uma crítica em relação à ação da mulher, da parte dos que rodeiam Jesus. Pode-se mesmo tripartir as narrativas de igual modo, descobrindo-lhes uma cadência comum: em todas existe um rito de unção realizado por uma mulher que não é compreendido pelos presentes; é narrada, de seguida, a oposição dos presentes; finalmente, Jesus responde a esta oposição explicando a natureza do gesto¹⁴¹.

Apesar destas semelhanças e coincidências, pode encontrar-se evidentes pontos de divergência. Logo ao nível do contexto, nas narrativas de Mateus, Marcos e João, a ação desenrola-se em Betânia e a escassos dias da Páscoa. Em Lucas, os acontecimentos narrados ocorrem numa cidade inominada, mas que se enquadra dentro do ministério de Jesus na Galileia, não havendo qualquer indicação de se estar próximo da festa da Páscoa¹⁴².

As dissemelhanças são igualmente encontradas ao nível das personagens. Maria de Betânia (de Mt 26,6-13; Mc 14,39; Jo 12,1-8) não é apresentada como “pecadora”, referência incontornável no relato lucano, não estando na base do relato dos outros evangelistas uma mensagem de perdão e amor, mas uma mensagem que prepara para o momento da Cruz. Dito de outro modo, se Lc 7,36-50 apresenta/introduz para o destino da mulher (resgatada), os relatos de Mateus, Marcos e João, até por situarem os acontecimentos na proximidade da festa da Páscoa, apontam para o destino de Jesus (que passará pela Cruz). Além disso, a unção de Mt 26,6-13 e Mc 14,39 é feita pelo derramar do perfume na cabeça de Jesus, aludindo à unção própria que deveria ser feita aquando da sua morte. Em Jo 12,1-8, a unção dos pés parece remeter para o lava-pés narrado pelo evangelista no capítulo seguinte (Jo 13,1-11). No texto lucano, atendendo a toda a narrativa, a unção dos pés parece vir em analogia com os ritos de

¹⁴¹ Cf. José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*, 59.

¹⁴² Cf. *Ibidem*, 55.

expição, o *yom kipur* (cf. Lv 16). Além destas divergências, o facto de Jesus estar à mesa em casa de Simão (o leproso de Mt 26,6-13 e de Mc 14,39) não tem ligação direta com Simão, o fariseu, de Lc 7,36-50. O nome Simão é muito comum, no mundo judaico. Assim como era igualmente usual que Jesus aceitasse convites para jantar (veja-se por exemplo Mt 11,37; Mt 14,1). De facto, centrando a narrativa em Jesus, facilmente se percebe que o que está em causa em Lc 7,36-50 é a identidade de Jesus, enquanto que nos outros evangelhos, o que está subjacente é o anúncio da Paixão¹⁴³.

Todos estes pontos conduzem a uma leitura que dá um carácter único à perícopes em análise, sendo também importante colocar em evidência que a “mulher pecadora” não pode ser associada a Maria de Magdala, uma vez que esta é apresentada como uma personagem completamente nova em Lc 8,2 e o facto de ter sido libertada de sete demónios não significa que fosse “uma pecadora”¹⁴⁴.

A “vetus e rancida controversia”¹⁴⁵ de se tratar ou não do relato de um mesmo acontecimento descrito, de modo diverso, pelos quatro evangelistas, não impede uma análise singular a Lc 7,36-50, dadas as suas particularidades e especificidades¹⁴⁶. É certo que não se pode negar as evidentes semelhanças entre os relatos apresentados em Mt 26,6-13, Mc 14,39 e Jo 12,1-8, mas se seguirmos o critério da tipologia do exercício narrativo, percebemos que, ao nível da história da própria narrativa, Lc 7,36-50 constitui-se como um texto tipo, de alcance universal. De facto, tanto ao nível da complexidade dos acontecimentos narrados, como ao nível do discurso que os expressa (bem como o dinamismo entre os acontecimentos reais e os ficcionados), a perícopes em análise é ímpar em toda a Escritura¹⁴⁷.

¹⁴³ Cf. *Ibidem*, 63.

¹⁴⁴ Cf. Carlos Torres Pastorino, “Sabedoria do evangelho”, 19.

¹⁴⁵ Cf. Marie-Joseph Lagrange, “Jésus, a-t-il été oint plusieurs fois par plusieurs femmes ? Opinions des anciens écrivains ecclésiastiques”, *Revue Biblique* 9 (1912), 504.

¹⁴⁶ Cf. José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*, 53.

¹⁴⁷ Cf. José Tolentino Mendonça, “A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50”, 87.

3. Aprofundamento teológico

Apesar de Cristo ter alicerçado a nova Aliança no seu sangue (cf. Lc 22,20; 1Cor 11,25), os livros do Antigo Testamento, ao serem integralmente assumidos na pregação evangélica adquirem e manifestam a sua plena significação no Novo Testamento (cf. Mt 5,17; Lc 24,27; Rm 16,25-26; 2Cor 3,14-16), que por sua vez iluminam e explicam.

(DV 16)

Depois de uma análise ao contexto em que se insere a narrativa e após uma análise textual da mesma, há que aprofundar o sentido teológico da perícopa, tendo em conta tanto a tradição da qual ela resulta, como o seu conteúdo interno. Para o efeito, vamos adentrar-nos, embora de modo não exaustivo, sobre a perspetiva teológica do pecado, amor e perdão, percebendo o modo como se articulam as personagens presentes em Lc 7,36-50. Finalmente, chegaremos ao coração deste trabalho, colocando em evidência a mensagem e a pessoa de Jesus.

O desfecho deste capítulo coloca em evidência a teologia lucana presente no evangelho, que em nada se apresenta como alheia à perícopa em análise. Pelo contrário, o evangelho de Lucas é revelador da sua teologia, encontrando enquadramento e concretização em Lc 7,36-50.

3.1. Articulação e confronto entre as personagens

O centro da estrutura da perícopa, já trabalhada no capítulo 2, marca não apenas o centro da narrativa como também o ponto de viragem entre as duas histórias. A parábola, que por si é já uma comparação (παρομοίωσις) assume-se, não apenas como tal, mas como efetiva realização no concreto dos acontecimentos presentes na narrativa. Por outro lado, nesta, não se apresenta apenas um paralelismo claro entre a parábola e os acontecimentos. Tal como foi

dito no ponto 2.2.2, Jesus é a figura central da narrativa e, através d’Ele é possível estabelecer uma articulação entre a figura do fariseu e a da mulher. Observe-se, antes de tudo, a figura de ambos separadamente para poder chegar-se a uma análise comparativa entre elas.

3.1.1. Simão, o fariseu

A figura do fariseu é a primeira a aparecer na narrativa (v. 36) e é, sem dúvida, uma personagem importante. Ainda que o seu nome só apareça no versículo 40, é referida várias vezes (vv. 36.37.39)¹⁴⁸. Apresentada no início do relato como sendo “um dos fariseus” (v. 36), trata-se de uma clara definição do particular pelo geral: este fariseu é símbolo do judaísmo, mas também da pureza ao nível social e religioso¹⁴⁹ que tanto caracterizam este grupo judaico¹⁵⁰.

O fariseu convida Jesus para jantar e, segundo o evangelho de Lucas, é a primeira vez que Jesus o faz. No entanto, tanto a imagem de Jesus como a imagem dos fariseus não são estranhas à narrativa. Estranho é, talvez, este convite surgir no contexto em que surge. De facto, tendo em conta todas as polémicas e acusações que Jesus dirige aos fariseus, nos relatos anteriores (cf. Lc 6,1-11.24-37), e a reação que estes demonstram sobretudo desde a cura e perdão dos pecados ao paralítico (Lc 5,21ss), o convite para jantar pode não ser expressão de hospitalidade, mas estar revestido de segundas intenções. Estas tanto poderiam prender-se com a vontade de desmascarar Jesus, ou seja, de O apanhar em contradição, como poderiam, na melhor das hipóteses, visar convencer Jesus a alinhar-se com as autoridades religiosas do Seu tempo.

Além disso, é inegável que o evangelho de Lucas coloca a relação dos fariseus com Jesus envolta numa certa convivialidade¹⁵¹. O único evangelista a falar de refeições

¹⁴⁸ Cf. Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 71.

¹⁴⁹ Cf. Capítulo 1 (1.2.) deste trabalho.

¹⁵⁰ Cf. José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*, 86.

¹⁵¹ “Outro aspecto sintomático é que os fariseus, em Lucas, estão ausentes do relato da paixão” (José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*, 88).

conjuntas¹⁵² narra este primeiro convite a Jesus de modo natural e sem grande aparato (v. 36). Contudo, ao contrário das refeições descritas em Lc 11,37-54 e 14,1-24, na perícopa em análise, a personagem do anfitrião não passa despercebida nem se apresenta quase como inexistente. Pelo contrário, ao longo da narrativa, vai assumindo um destaque cada vez maior, sendo no desenvolvimento do relato que é dado a conhecer o nome desta (v. 40)¹⁵³.

Independentemente das intenções do representante do Judaísmo, ao formular o convite a Jesus, a verdade é que este (genuína ou ironicamente) assume uma postura de respeito e reconhecimento da pessoa de Jesus. De algum modo, com ou sem segundas intenções, o fariseu reconhece em Jesus alguém especial¹⁵⁴. Note-se, por exemplo, que Jesus é o seu convidado principal, Ele é o único chamado “mestre” (v. 40), um título que lhe dá reconhecimento como profeta (cf. v. 39) e O distingue dos demais convidados (v. 49), distingue-O como Aquele que é capaz de instruir e de apresentar uma nova doutrina (por isso o termo utilizado é Διδάσκαλος e não ῥαββί). Ao colocá-Lo em tão grande estima, o fariseu sente-se chocado com o escândalo deste se deixar tocar por uma pecadora, que se torna centro do diálogo e da narrativa¹⁵⁵. A atitude do fariseu é de reprovação, pois a lei é bem clara: o puro não deve deixar-se tocar pelo impuro. Esta era uma norma conhecida e que abalava a estima e reconhecimento que Simão poderia ter por Jesus, uma estima que (subjacente ou não a segundas intenções) o levou a convidá-Lo a entrar em sua casa para partilhar uma refeição. Jesus não acusa o seu anfitrião de O julgar mal. Pelo contrário, faz com ele um caminho para que este chegue a um julgamento certo. Mais uma vez, o Jesus narrado por Lucas faz uma inversão de valores, convidando o fariseu a reposicionar-se.

¹⁵² Cf. Capítulo 1 deste estudo (ponto 1.4.).

¹⁵³ Cf. José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*, 87-88.

¹⁵⁴ Cf. Isabel Gómez Acebo, *Lucas*, 209.

¹⁵⁵ “A cena era patética, além de profundamente romântica, e chocou o fariseu puritano, que tirou logo suas deduções desfavoráveis à sensibilidade mediúnica de Jesus. Talvez ele se recordasse de que os antigos profetas percebiam o grau de moralidade das pessoas pela simples aproximação (cfr. 1 Reis. 14:6; 2.º Reis 1:3; 5:24, etc). Mas Jesus prova-lhe que o julgamento foi precipitado e propõe-lhe a parábola dos dois devedores ensolváveis, a quem o credor perdoa, a um 500, a outro 50” (Carlos Torres Pastorino, “Sabedoria do evangelho”, 20).

Trata-se de caminho interior que Simão vai fazendo ao longo da narrativa e à luz dos acontecimentos e das palavras de Jesus. Algo desconfiado sobre este Jesus que ataca a lei e as autoridades religiosas, ainda assim, o fariseu convida-O a jantar em sua casa. Porém, os seus preconceitos (representativos do pensar do grupo dos fariseus), leva-o a receber Jesus com uma certa frieza e sem grande intimidade, colocando de parte os ritos habituais de hospitalidade¹⁵⁶. Contudo, o contacto com Jesus provoca-lhe reações internas, embora o seu intelecto continue a oferecer resistências: talvez Jesus seja um profeta, mas se o fosse Ele bem saberia que a mulher que O toca é impura¹⁵⁷. Se a ressurreição do filho da viúva de Naim deu fama de profeta a Jesus (cf. Lc 7,15-17), Simão não consegue conceber que, sendo profeta, Jesus se deixe tocar por uma pecadora. A ressurreição física e biológica “coroam” Jesus com fama de profeta, mas, para o representante dos fariseus, de nada vale o milagre da ressurreição da morte espiritual em que se encontram os pecadores: se é profeta, não se deixa tocar pelo pecador.

A dúvida e o questionamento instalam-se no coração do fariseu e, ao longo da narrativa, é confrontado com o seu próprio ser. Se, por um lado, é fariseu e, como tal, conhecedor da lei, do que é certo e errado, do que é puro e impuro; por outro lado, face à presença de Jesus, revela-se como “mestre da suspeita”, deixa de ter certezas, limita-se a supor e a emitir julgamentos:

1. Julga que Jesus é um profeta (ou reconhece-Lhe algum mérito/autoridade ao nível da religião), convidando-O a jantar em sua casa (v. 36);
2. Julga que Jesus *não é* um profeta, senão não se deixaria tocar pela pecadora (v. 39a);
3. Julga que a mulher é *apenas* uma pecadora (v. 39b);
4. Convidado a dar uma sentença, emite um juízo, julga que o que mais foi perdoado, mais amará (vv. 42-43);

¹⁵⁶ Cf. Capítulo 1 deste estudo (ponto 1.4.).

¹⁵⁷ Cf. Carlos Torres Pastorino, “Sabedoria do evangelho”, 22.

Às certezas de Jesus, Simão apenas consegue responder com suposições e intuições – a lei parece não se apresentar assim tão clara face às desconcertantes certezas e sentenças de Jesus. Simão convida Jesus, mas parece estar paralisado pelos seus próprios julgamentos e suposições. Não consegue agir (vv. 44-46), limita-se a julgar e a supor. Este representante do Judaísmo espelha não apenas as suas conceções religiosas (pelos julgamentos que faz), como também a omissão do que poderia realizar e não realiza (símbolo claro da recusa do reconhecimento de Jesus como Messias)¹⁵⁸.

Nada se diz sobre a saída de Jesus da casa de Simão nem tão pouco da reação de Simão após o perdão concedido à mulher. O fariseu simplesmente desaparece de cena no versículo 47. Face ao perdão, os convivas murmuram (v. 49), mas nada se dizendo sobre Simão, ficamos sem saber se este também o faz. Terá o fariseu ficado sem palavras? Ter-se-á Lucas esquecido de referir a sua reação? Provavelmente, Lucas não encontrou mais nada de relevante para expor na narrativa, uma vez que o importante não era o fim dado à refeição ou ao anfitrião, o importante era antes revelar o Amor e o Perdão como justiça de Deus. O certo é que, no final da narrativa, o fariseu, de nome Simão, “dissipa-se”, desaparece, deixando todo o enfoque sobre a pessoa de Jesus e da mulher, a inominada pecadora salva.

3.1.2. A inominada pecadora salva

O jantar desenrola-se em casa do fariseu. À rapidez com que inicia e se contextualiza a narrativa (v. 36), segue-se o inesperado que, descrevendo-se com detalhe e superabundância de verbos, é também apresentado com igual rapidez. No entanto, esta é uma rapidez que conduz a um abrandamento no relato dos acontecimentos (vv. 37-38). Um impuro entra em casa de um puro, uma “fora da lei” entra e age em casa de um “senhor da lei” – um escândalo que faz os convivas, bem como os leitores de Lucas, suster a respiração e olhar para esta mulher que se apresenta sem nome, mas que é conhecida por todos como pecadora.

¹⁵⁸ Cf. José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*, 89.

Muito se tem dito acerca do pecado desta mulher. Para uns era uma prostituta, uma vez que os pecados, sobretudo os da mulher, assumiam ou estavam ligados a comportamentos de cariz sexual¹⁵⁹. Com efeito, o próprio facto de se apresentar fora de casa desacompanhada, era já entendido como mulher disponível, à qual qualquer um dos comensais podia aceder facilmente¹⁶⁰. A sua mera presença num banquete permitia já que todos a olhassem como prostituta e, embora a cultura greco-romana já permitisse a presença de mulheres em banquetes, a sua posição é irregular mesmo em relação a esses casos – não se enquadrando nenhum dos seus gestos dentro que eram considerados dignos pela cultura greco-romana¹⁶¹. Assim, apresenta-se como natural o nervosismo do fariseu, vendo uma prostituta entrar na sua casa e tratar o convidado com gestos e atitudes que, aos olhos do fariseu, eram próprios de uma “pecadora”¹⁶².

Contudo, outros consideram que esta mulher era alguém com posses¹⁶³, não necessariamente uma prostituta (até mesmo porque esta é apresentada como ἀμαρτωλός e não como πόρνη), mas alguém que, pela sua autonomia económica e pelos seus comportamentos (tidos como imorais para uma mulher)¹⁶⁴, era conhecida como pecadora¹⁶⁵.

¹⁵⁹ Cf. Capítulo 1 deste estudo, (sobretudo o ponto 1.3.).

¹⁶⁰ «La presencia de estas mujeres en las comidas de Jesús resultaba probablemente escandalosa. Las que se movían fuera de casa, acompañando a hombres, eran consideradas como mujeres de fácil acceso para cualquier comensal, sobre todo si no venían acompañadas por su esposo. Por otra parte, los recaudadores de impuestos tenían fama de vivir en contacto con el mundo de las prostitutas. Algunos de ellos dirigían pequeños burdeles o proporcionaban mujeres para los banquetes. Jesús ni se asusta ni las condena. Las acoge con el amor comprensivo del Padre. Nunca habían estado aquellas mujeres tan cerca de un profeta. Jamás habían escuchado hablar así de Dios. Más de una llora de agradecimiento. A sus adversarios no les resulta difícil desacreditarlo como hombre poco observante de la ley, «amigo de pecadoras». Jesús los desafió en alguna ocasión de manera provocativa: «Los recaudadores y las prostitutas entran antes que vosotros al reino de Dios» (José Antonio Pagola, *Jesús. Aproximación histórica* [Madrid: PPC, 2007], 216).

¹⁶¹ Cf. Barbara E. Reid, *Choosing the better part? Women in the gospel of Luke* (Minnesota: The Liturgical Press, 1996), 116.

¹⁶² Cf. José Antonio Pagola, *Jesús*, 216.

¹⁶³ Se tinha um frasco de alabastro era sinal que tinha uma autonomia económica que lhe permitia tanto o comprá-lo como o usá-lo da forma como o fez.

¹⁶⁴ “La mujer (...) guarda el honor del grupo, ante todo, cultivando la vergüenza. Su honor se simboliza en su cabeza (velo y en su integridad sexual y se expresa en comportamientos reputados como femeninos: pudor, recato, timidez, fidelidad)” (Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 50).

¹⁶⁵ “Dizem os comentadores que, se fora meretriz, não na teriam deixado entrar na casa de Simão; mas isso dependeria do nível social em que ela agisse. Todavia, a desenvoltura de seu modo de proceder e de seu gesto, sem acanhamento nem peias sociais, e mais ainda a intensidade de seu amor, parecem revelar uma criatura ardorosa e livre de preconceitos, coisas típicas dessas pessoas” (Carlos Torres Pastorino, “Sabedoria do evangelho”, 20).

Independentemente de sabermos ou não o pecado desta mulher, o certo é que era conhecida como pecadora e, nesse sentido, considerada impura. Por isso mesmo, a sua presença em casa do fariseu coloca-a em situação muito irregular, levando todos os presentes à mesa do fariseu a considerarem/julgarem todos os seus gestos como impuros/pecaminosos¹⁶⁶.

Não se trata apenas da sua presença no jantar que incomoda. Como referi no ponto 1.4 do capítulo 1, nesta época, os jantares desenvolviam-se de portas abertas e os observadores eram aceites. No entanto, o facto de ser mulher e, sobretudo, os gestos que realiza colocam-na no centro da ação. O observador deveria passar o mais desapercibido possível, ora a mulher age e torna-se alvo da atenção de todos, especialmente da do convidado principal¹⁶⁷.

Desta mulher apenas sabemos, em concreto, duas coisas: o que pensam os comensais (para estes ela é uma pecadora) e o que pensa Jesus (para Ele ela é alguém que muito [O] ama). Cada um destes, vê esta mulher de acordo com o que conhecem dela e de acordo com os seus gestos e ações narrados na perícopa. Esta mulher irrompe na cena e Lucas descreve as suas ações, uma após outra, desencadeando um questionamento no coração do fariseu, não a respeito dela (sobre ela o fariseu parecia saber tudo: era uma pecadora!), mas a respeito do Mestre. Um questionamento que desemboca num ensinamento de Amor¹⁶⁸.

A mulher traz um frasco de alabastro com perfume (v. 37b); chora, banhando os pés de Jesus com as lágrimas (v. 38a); Enxuga os pés de Jesus com os cabelos (v. 38b); beija-os (v. 38c); unge-os com perfume (v. 38d). A única coisa que desencadeia todos os atos da mulher é o ela saber que Jesus está na casa do fariseu (v. 37a), isso fá-la agir, levando consigo um frasco de perfume. Que pensou a mulher quando se dirigiu para lá? Independentemente da sua intenção, nota-se que as lágrimas a apanham algo desprevenida, se assim não fosse, teria levado consigo uma toalha ou teria mais atenção para não molhar o Mestre. A *chuva de*

¹⁶⁶ Cf. Evelyn R. Thibeaux, “«Known to be a sinner»: The narrative rhetoric of Luke 7,36-50”, 155.

¹⁶⁷ Cf. Isabel Gómez Acebo, *Lucas*, 210.

¹⁶⁸ Aqui, Lucas desenvolve a sua narrativa utilizando um procedimento pedagógico próprio da estrutura tripartida dos rabinos: um gesto misterioso ou polémico, suscita um questionamento e leva a um ensinamento.

lágrimas (βρόγχω) não estaria prevista. Será reflexo de arrependimento? Segundo as palavras de Jesus, são reflexo de “muito amor” (cf. v. 47).

A mulher, vendo o que provocaram as suas lágrimas, reage com um gesto ainda mais escandaloso e impróprio: enxuga os pés de Jesus com os cabelos e beija-os! E o Mestre, que era tido como um profeta, permite tais atitudes, não a impede de dar seguimento a estas ações *impuras*. No entanto, Lucas não deixa ao acaso a forma como a mulher beija os pés de Jesus: beija-os repetidamente. Uma descrição que o evangelista retoma na narrativa do pai misericordioso (Lc 15,20), ao utilizar o mesmo verbo καταφιλέω. Trata-se de um beijo de amor e homenagem (similar ao gesto de homenagem ao rei [1Sm10,1]), embora os comensais, e o próprio fariseu, só o consiga ver como perversidade ou, num sentido mais religioso, idolatria (cf. 1Rs 19,18; Os 13,2)¹⁶⁹.

Pode imaginar-se que esta mulher, sem o ter previsto, desfaz-se em lágrimas aos pés de Jesus. Vendo o que aconteceu, procura remediar a situação, enxugando-os com os cabelos¹⁷⁰. Ao fazê-lo, num ato quase irrefletido (fruto do seu grande amor), começa a beijar-Lhe os pés. Só depois parece dar cumprimento ao que havia previsto: unge os pés de Jesus com o perfume que havia trazido.

Antes de tudo, importa ter em atenção que a unção dos pés, nesta época, “encontrava-se dentro do esmero de uma esposa pelo seu marido ou de uma filha pelo seu pai”¹⁷¹, não havendo modo melhor da uma mulher poder demonstrar o seu amor erótico ao marido. Esta mulher realiza uma ação íntima e de extremo erotismo em relação a Jesus, diante de todos os presentes em casa do fariseu: unge-Lhe os pés, beija-os, solta os cabelos e seca, com eles, os pés de Jesus. Talvez seja a única forma que a mulher conhece de expressar o seu amor.

¹⁶⁹ Cf. André Wénin, *Le livre des louanges. Entrer dans les Psaumes* (Bruxelas: Lumen Vitae, 2001), 80 e nota 9.

¹⁷⁰ Era uma grande desonra para uma mulher soltar o cabelo diante de homem (cf. José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*, 93).

¹⁷¹ Johann Jakob Wettstein, *Novum Testamentum graecum*, Vol. 2, (Amesterdão: Receptæ, 1752), 702-703.

Contudo, este gesto não é um jogo de sedução, a abundância das lágrimas¹⁷² demonstra um amor maior, que só Jesus parece conseguir ver¹⁷³ e descrever como ἀγαπή¹⁷⁴. Se a sua unção com perfume fez lembrar aos presentes a relação entre esposos e namorados descrita no Cântico dos Cânticos¹⁷⁵, Jesus reage como que lembrando que “a relação entre esposo e esposa é frequentemente apresentada em linguagem de perfumes, como símbolo do amor e do culto a Deus”¹⁷⁶ (cf. Ex 30,34-38; Sir 24,15.19-22; Ct 3,6-7).

Noutra perspetiva, e face ao inesperado e ao caráter único da ação, poder-se-ia perguntar se, de facto, estaria este perfume destinado aos Seus pés. Não teria ela pensado em ungir-lhe antes a cabeça, como era mais usual? Reconheceria a mulher que Jesus era o Príncipe da Paz anunciado pelo profeta Isaías (Is 52,7) e estaria intencionalmente a ungir os pés do mensageiro que anuncia a Paz?¹⁷⁷ Esta mulher apresenta-se em casa do fariseu trazendo consigo uma única arma: o amor e, “segundo Lucas, a mulher unge e prepara Jesus para o seu iminente ministério de *profeta itinerante* em Jerusalém”¹⁷⁸.

Pouco importa conhecer as suas intenções, na medida em que, mais forte que estas, está a avalanche de ações desencadeadas por Amor. Um Amor que se traduz em coragem (para desafiar os costumes e sociedade da época), fragilidade humana (só nesta medida se compreende o seu pranto), em dádiva (ela traz um frasco de perfume de grande valor) e em humildade (ela coloca-se na posição de serva/escrava, quando lava os pés do Mestre). A

¹⁷² “Na tradição bíblica é muito comum que o pranto acorde no homem a consciência da dependência divina. Ele reconhece a sua insuficiência, a debilidade das suas seguranças e reclama a intervenção favorável e protectora de Deus (1 Sam 1,10; Lam 1,16)” (José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*, 94).

¹⁷³ Cf. François Bovon, *El evangelio según San Lucas I (Lc 1,1 – 9,50)*, Vol. 85, Col. Biblioteca de Estudios Bíblicos, 2ª ed., (Salamanca: Sígueme, 2005), 553.

¹⁷⁴ “Segundo a distinção clássica, *eros* significa atração desejo, *agape* indica doação e gratuidade (...) *Eros* pertence aqui, da parte do homem; *agape* existe no alto, da parte de Deus” (Ermes Ronchi, *Os beijos não dados. Tu és beleza. A amizade é a mais importante viagem*, Col. Poéticas do Viver Crente (Prior Velho: Paulinas, 2012), 75).

¹⁷⁵ Cf. Ct 1,1.3.12.13.14; 3,6; 4,10.13; 5,1.5.13; 8,2.

¹⁷⁶ Herculano Alves, *Símbolos na bíblia*, Vol. 20, Col. Dinamização Bíblica, 2ª ed. (Fátima: Difusora Bíblica, 2006), 322.

¹⁷⁷ Cf. Isabel Gómez Acebo, *Lucas*, 211.

¹⁷⁸ Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 72.

mulher, não sendo a personagem principal da ação¹⁷⁹, “torna-se o objeto da ação transformadora de Jesus e a sua transformação é colocada ao serviço da revelação de Jesus”¹⁸⁰.

3.1.3. Jesus, articulador de personagens e de histórias

Jesus olha para o fariseu e para a mulher, conhecendo o interior de cada um. Através do Seu olhar é possível estabelecer um paralelismo absoluto entre o fariseu (marcado pelo não e pela presunção) e a mulher (marcada pelo sim e pela ação). Se a mulher começa por ser descrita como uma “pecadora pública” (v. 37a), a falta de amor do fariseu desmascara-o. Se era um *puro conhecido*, é apresentado agora como “pecador privado” (vv. 45-46). A mulher “sabe” (v. 37b), o fariseu “supõe” (vv. 39.43). Tanto o saber da mulher como as suposições do fariseu (sobretudo a descrita no v. 39) produzem efeitos exteriores: no caso da mulher são realizados gestos de amor (vv. 37c-38), no caso do fariseu dá-se a ausência de gestos (vv. 44-45).

Se colocarmos o fariseu face a Jesus, também aqui se estabelece um paralelismo antitético: o fariseu “supõe” (vv. 39.43), Jesus “sabe” (vv. 43-50)¹⁸¹. De facto, “as palavras de Jesus para a mulher no v. 48 e novamente no v. 50 não são alheias à narrativa, mas são o seu clímax e foco central: oferecendo-lhe a garantia (conhecimento certeza)”¹⁸².

De facto, o julgamento do fariseu é privado, feito em surdina (v. 39) e diz respeito a Jesus (“se este homem fosse um profeta”) e à mulher (“é uma pecadora”). É um julgamento que condena. O julgamento de Jesus é público, feito em alta voz (vv. 44-47) e diz respeito ao

¹⁷⁹ Cf. Capítulo 2 deste estudo (ponto 2.2.2).

¹⁸⁰ José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*, 94.

¹⁸¹ “La mujer ha sabido que Jesús estaba allí (ἐπιγνοῦσα, v. 37), el fariseo cree saber (v. 39) que Jesús no sabe (ἐγίνωσκεν ἂν)” (François Bovon, *El evangelio según San Lucas I (Lc 1,1 – 9,50)*, 554).

¹⁸² Evelyn R. Thibaux, “«Known to be a sinner»: The narrative rhetoric of Luke 7,36-50”, 152.

fariseu (“tu não me...”) e respeito à mulher (“ela fez(-me)...” [...] “estão perdoados os seus muitos pecados”). É um julgamento que salva¹⁸³.

Tal como anteriormente foi referido em relação ao pecado público e privado da mulher e do fariseu, o mesmo acontece em relação ao julgamento público e privado de Jesus e do fariseu: ambos produzem efeitos no exterior. No caso do fariseu, o seu julgamento leva ao ensinamento de Jesus (ficando por saber que outros efeitos terá produzido nele esse ensinamento). No caso do julgamento/sentença de Jesus, produz e é perdão. Por outro lado, como se verifica, tanto Jesus como o fariseu tinham expectativas em relação ao outro. Simão esperava a revelação de Jesus como um profeta (v. 39), podendo mesmo ser esse o fundamento último do convite do fariseu. Por seu lado, Jesus esperava ser recebido com os ritos habituais com que se recebe um convidado ilustre, sobretudo quando este é recebido por um representante da lei (vv, 44-46)¹⁸⁴.

Ao longo da narrativa, a figura e posição de Simão vai também sofrendo alterações à luz da forma como se vai alterando a sua visão sobre Jesus. Quando Jesus é convidado, é-o por Lhe ser reconhecida autoridade (talvez uma autoridade de profeta). Por seu turno, também o fariseu tem autoridade – ele é o mestre da Lei.

Depois da entrada da mulher em cena, muda a perspetiva: Jesus não pode ser um profeta (v. 39). No entanto, é-lhe reconhecida, logo de seguida, a posição de Mestre (v. 40). Aqui, o fariseu vê-se obrigado a descer da sua posição de mestre e a remeter-se à posição de aprendiz, um aluno que deve presumir e procurar obter um bom resultado nas suas respostas (v. 43b)¹⁸⁵. Note-se que, apesar deste reconhecimento, o fariseu mantém a sua postura –

¹⁸³ A unção a que se refere Jesus no versículo 46, aponta diretamente para a sentença salvífica apresentada no versículo 50. De facto, “a oliveira é o símbolo da paz, donde o óleo (azeite), produto da oliveira, é o símbolo da pacificação, resultado da paz. (...) [o fariseu] «não ungiu sua cabeça com o óleo», isto é, não pacificou suas lutas íntimas, mas prosseguiu perturbando a mente da individualidade [Jesus] com suas dúvidas e críticas; ao passo que a emoção [da mulher] «quebrou o vaso de alabastro de seu coração» e «derramou o perfume» de seu amor, humildemente (aos pés) da individualidade [Jesus]” (Carlos Torres Pastorino, “Sabedoria do evangelho”, 22).

¹⁸⁴ Cf. José Tolentino Mendonça, *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*, 89.

¹⁸⁵ Cf. François Bovon, *El evangelio según San Lucas I (Lc 1,1 – 9,50)*, 546.

reclinado à mesa com Jesus¹⁸⁶. No entanto, é a mulher que se coloca na posição de discípula¹⁸⁷ – ela mantém-se aos pés do Mestre.

Toda a ação da narrativa é descrita de modo inesperado: Jesus é convidado para a casa do fariseu, entra uma mulher que, aos olhos do fariseu, não é senão pecado. A mulher coloca-se, segundo a visão do fariseu, numa atitude de profundo erotismo em relação ao convidado – é o escândalo e a ruína daquilo que poderia ser uma refeição entre anfitrião e distinto convidado. Jesus interrompe o drama chamando o, até então inominado, fariseu: Simão! (v. 40). O fariseu é arrancado do seu choque e dos seus pensamentos e vê Jesus reconhecendo-lhe agora a condição de Mestre e, de modo semelhante ao ocorrido com Natan e David (2Sm 12), Jesus convida o fariseu a um novo olhar sobre os acontecimentos: não ver o pecado, mas o amor¹⁸⁸.

Jesus procura resgatar do pecado não apenas a mulher, mas também o fariseu. Para isso, convida Simão a uma mudança de olhar. De facto, a mulher entra na casa e o fariseu que convidara Jesus, “*vendo isto*, disse para consigo: «Se *este* homem fosse profeta, saberia quem é e de que espécie é a mulher que lhe está a tocar, porque é uma pecadora!»” (v. 39). Em resposta, Jesus “voltando-se para a mulher, disse a Simão: «*Vês esta* mulher? (...) digo-te que lhe são perdoados os seus muitos pecados, porque muito amou»” (vv. 44a.47a).

Lá onde Simão só via o pecado, Jesus só viu o Amor. É esta a proposta de mudança de olhar que Jesus convida o fariseu e os comensais a fazerem. No entanto, é mais do que um apelo a uma mudança de olhar, é um chamamento a uma mudança de coração, um convite a ter um amor maior. De facto, a narrativa confere também um paralelismo em relação ao amor. Por um lado, torna-se evidente, como já referi, que o pecado, mesmo que “privado” e/ou oculto, provoca efeitos no exterior; por outro lado, nesta perícope é realçado que o amor,

¹⁸⁶ Nas narrativas lucanas, Jesus só volta a ser descrito “reclinado” aquando da ressurreição, em Lc 24,13-35.

¹⁸⁷ A posição do discípulo, tal como é ilustrado de forma categórica em Act 22,3, é sempre sentado aos pés do Mestre.

¹⁸⁸ Cf. François Bovon, *El evangelio según San Lucas I (Lc 1,1 – 9,50)*, 554-555.

mesmo que “privado” e/ou oculto, também produz manifestações exteriores. No caso do fariseu, o pecado é dissimulado; no caso da mulher, o amor é manifestado.

O acontecimento vivido em casa de Simão não é, contudo, ação e julgamento; é também palavra e ensinamento e Jesus procura que traga luz à leitura da ação que, entretanto, se desenvolve. De que modo? Munindo-se da realidade da Sua época e usando a metodologia dos grandes mestres. Conta uma história cuja conclusão (a moral da história) possa ser deduzida pelo próprio fariseu, de modo a convidá-lo a chegar a uma mesma conclusão, face às ações da mulher.

Veja-se o paralelismo entre as histórias:

	História ficcionada	História real
Personagens principais	Dois devedores e um prestamista (v. 41a)	Dois devedores (a mulher e o fariseu) e um “credor” (Jesus) (vv. 36-37)
Débito	“um devia-lhe quinhentos denários e o outro cinquenta” (v. 41b)	Um tinha muitos pecados (v. 37); outro tinha pouco amor (aparentemente, <i>menos pecados</i>) (vv. 44-46)
Conclusão	Porque muito foi perdoado, muito amou (v. 43)	Porque muito amou, muito é perdoado (v. 47)
Sentença	“perdoou aos dois” (v. 42b)	O perdão, a salvação e a paz para a mulher (vv. 48.50)

As duas histórias convergem para um mesmo questionamento final: “Qual deles o amará mais?” (v. 42b). Uma questão central na narrativa à qual o fariseu é chamado a responder tanto perante a parábola contada pelo Mestre (vv. 41-42), como perante os factos reais que Este descreve (vv. 44-47). Contudo, se perante a história ficcionada, o fariseu é interrogado diretamente (ainda que o “aluno” errasse a resposta, não haveria consequências), quando descreve a história real (vv. 44-47), Jesus pouco se preocupa com o julgamento ou sentença do “aprendiz”, pois a autoridade do Mestre é superior à autoridade daquele que se afirma como senhor da lei. Perante o pecador e perante o que ama, Jesus não deixa a sentença

por mãos alheias. Pelo contrário, assume o papel de Senhor e Juiz, dá concretização, na vida real, às suas palavras de amor e salvação (cf. p.e. Lc 6,36).

De facto, o próprio capítulo 7, onde se insere a narrativa em análise, apresenta traços e razões claras para esta sentença. Em 7,4-5, é o julgamento do povo que clama a ação de Jesus a partir do argumento do amor. Este é o mesmo povo que no versículo 29 é descrito como aquele que escuta. No entanto, o próprio versículo 30 deste capítulo sublinha a incredulidade dos fariseus e a forma como procuram anular os desígnios de Deus. Um preâmbulo que faz Jesus não deixar nas mãos do fariseu a vida da mulher que chora a Seus pés.

Além disso, após a parábola contada, o fariseu é chamado a olhar a mulher de outro modo, mas, sobretudo, é convidado a olhar também para si mesmo (vv. 44-46), fazendo eco da pergunta anterior de Jesus: “porque reparas no argueiro que está na vista do teu irmão, e não reparas na trave que está na tua própria vista? Como podes dizer ao teu irmão: ‘Irmão, deixa-me tirar o argueiro da tua vista’, tu que não vês a trave que está na tua? Hipócrita, tira primeiro a trave da tua vista e, então, verás para tirar o argueiro da vista do teu irmão” (Lc 6,41-42). São questões que aqui assumem um sentido único e essencial: quem ama mais? É como se Jesus quisesse dizer: Simão, estás a olhar para o que *esta mulher está a fazer*, olha antes, à luz do Amor que ela demonstra, para o que *tu não fizeste*. Não se trata de uma acusação que Jesus pretende fazer a Simão, mas antes de o levar a entender a sua atitude e inação¹⁸⁹. A parábola é uma provocação que pretende levar o fariseu a rever as convenções de ordem social estabelecidas e a perceber que Jesus não contraria as convenções sociais por anomia, mas porque a lógica de Deus é outra, implicando, necessariamente, outra ordem e outros valores¹⁹⁰.

Sabemos o desfecho dos dois devedores da parábola: ambos são perdoados (v. 42b), sabemos a sentença de perdão e salvação dada à mulher (vv. 48.50), mas desconhecemos a

¹⁸⁹ “O amor é descrito como uma acção de reconhecimento, que necessariamente reclama pelo objecto: Jesus e a sua identidade. O amor é a forma mais radical de hospitalidade.” (José Tolentino Mendonça, “As declinações do amor – Uma curiosidade do texto de Lucas” *Didaskalia* 37 (2007), 114).

¹⁹⁰ Cf. Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 73.

sentença dada ao fariseu. A este respeito, nada se diz. Como referi antes, não se sabe se Simão se junta aos murmúrios dos comensais descritos no versículo 47. No entanto, também nada nos diz que este “se lançou aos pés do Mestre”.

As duas conclusões (da história ficcionada e da história real) parecem algo contraditórias: no caso da parábola, o devedor a quem mais foi perdoado, mais amou (v. 43); no caso da mulher, porque muito amou, muito lhe foi perdoado (v. 47). No entanto, se na parábola (vv. 41-42) o amor surge como consequência do perdão, ao narrar as ações da mulher (vv. 44-46), Jesus caracteriza-as como resultantes do “muito amor”. O versículo 47 apresenta-se como base do conhecimento que Jesus tem da mulher: aquela que estando já perdoada, demonstra muito amor¹⁹¹. No caso da mulher, o efeito (ações de amor), irradia a causa (o ter sido perdoada)¹⁹². Assim, não sendo contraditórias, o quiasmo leva-nos a concluir que a grandeza do amor até pode variar, mas nunca a grandeza do perdão. No caso da parábola, aos dois devedores foi perdoado a totalidade dos seus débitos. Em termos absolutos, o dom oferecido não pode ser quantificado, foi dom total para ambos. Do mesmo modo, na história real, tal como a mulher em que o amor “é, ao mesmo tempo, motivo e consequência do perdão”¹⁹³, também Simão é convidado a amar e o dom do perdão permanece oferecido, pronto a ser aceite e acolhido. Simão tem diante de si o dom e é, perante este, que deve decidir, tomar uma decisão que conduz à Salvação e à Paz. A salvação alcança-se não pela constatação de saber “quem mais cumpre a lei” ou “quem menos peca”, mas de saber “quem mais ama”. Se aos devedores da parábola, que não amavam, foi perdoado, muito mais será àqueles que amam! A falta de amor de Simão não é impeditivo da dádiva, apenas é obstáculo ao receber do dom.

¹⁹¹ “El amor de la mujer no es el motivo objetivo del perdón de los pecados, sino al contrario, el efecto y con ello la señal de la culpa condonada. El versículo tiene que ser entonces traducido tal como hemos hecho, es decir, hay que entender que a ella le han sido perdonados muchos pecados, porque da muestras de mucho amor (de lo cual se puede deducir que sabe que le han sido perdonados muchos pecados)” (Joseph Schmid, *El evangelio según San Lucas* (Barcelona: Herder, 1968), 215-216).

¹⁹² Cf. Evelyn R. Thibaux, “«Known to be a sinner»: The narrative rhetoric of Luke 7,36-50”, 152-153.

¹⁹³ Alois Stöger, *El Nuevo Testamento y su mensaje. Evangelio según San Lucas*, Vol. 1 (Barcelona: Herder, 1979), 218.

3.2. Mais forte que o pecado... O amor

Desde as narrativas do Antigo Testamento, percebemos a preocupação do homem em obter o perdão de Deus, uma preocupação que está também presente no evangelho de Lucas e, particularmente, em Lc 7,36-50. Na *Torah*, o rito de expiação e de perdão aparecem associados ao *Yom Kippur* (יום כיפור), a Festa da Expiação ou dia do perdão. Por seu turno, o evangelho de Lucas apresenta o perdão associado à pessoa de Jesus, obedecendo a um novo rito, o do amor. Haverá alguma analogia entre as ações da mulher, descritas em Lc 7,36-50, e as ações do Sumo Sacerdote, na descrição do *Yom Kippur*? A Festa da Expiação relatada, sobretudo no livro do Levítico (Lv 4,1-35; 8,1-36; 23,26-32), mas com referências a ela desde o livro do Êxodo (Ex 29,1-37; Nm 29,7-11)¹⁹⁴, apresenta-se como paradigma de perdão entre o homem pecador e o Deus salvador. Neste sentido, e para uma melhor compreensão do perdão oferecido por Jesus, estaborecerei, sucintamente, um paralelo entre a descrição do rito de expiação de Lv 16,2-34 e Lc 7,36-50, de modo a, *a posteriori*, compreender o impacto, novidade e continuidade trazida por Jesus, no que diz respeito ao perdão.

3.2.1. Do sangue às lágrimas – da expiação à ‘amorização’

O relato mais antigo sobre o *Yom Kippur* encontra-se em Lv 16,3-28, onde se apresenta, de modo detalhado, o rito de expiação dos pecados, através do sacrifício de animais e, particularmente, do bode expiatório.

Não querendo alargar a reflexão e o estudo comparativo à questão do bode expiatório (que remeteria para uma análise tripartida: o *Yom Kippur* de Lv 16; o perdão concedido em Lc 7,36-50; e a vítima capaz de carregar os pecados do mundo e salvar, descrita em Lc 23,9), incidirei sobre o sacrifício oferecido por aqueles que procuravam o perdão de Deus para o seu pecado. Para isso, há que ter presente o relato:

¹⁹⁴ Encontra-se também referências em Ez 45,18-20; Heb 9,6-14.

³Eis como Aarão deve entrar no santuário: com um novilho para o sacrifício pelo pecado e um carneiro para o holocausto. ⁴Revestir-se-á de uma túnica de linho consagrada e cobrirá o corpo com calções de linho; cingir-se-á com um cinto de linho e cobrirá a cabeça com uma tiara de linho. É um vestuário sagrado, que só usará depois de se banhar em água.

⁵Por parte da assembleia dos filhos de Israel receberá dois bodes para o sacrifício pelo pecado e um carneiro para o holocausto. ⁶Aarão oferecerá o novilho em sacrifício pelo seu próprio pecado e fará o rito da purificação por si mesmo e pela sua casa (Lv 16,3-6).

¹²Tomará depois o incensário cheio de brasas retiradas do altar que está diante do Senhor e dois punhados de incenso, em pó, levando tudo para além do véu. ¹³Deitará o incenso no fogo, diante do Senhor, para que a nuvem do perfume envolva o propiciatório, que está sobre o documento da aliança. Deste modo, não morrerá. ¹⁴Tomará, então, um pouco de sangue do novilho, aspergirá com o dedo o lado oriental do propiciatório; e fará com o dedo sete aspersões de sangue diante do propiciatório. ¹⁵Imolará, depois, o bode do sacrifício pelo pecado do povo, e levará o sangue para o santuário, para além do véu, fazendo com esse sangue o mesmo que fez com o sangue do novilho: aspergi-lo-á sobre o propiciatório e diante dele. ¹⁶Fará, assim, sobre o santuário o rito da purificação das impurezas dos filhos de Israel, das suas impiedades, de todos os seus pecados; procederá da mesma forma para a tenda da reunião, que está entre eles, no meio das suas impurezas (Lv 16,12-16).

O dia do perdão era o único dia do ano em que o Sumo Sacerdote podia entrar no Santo dos Santos, sendo ele quem presidia ao rito¹⁹⁵. Havia uma clara advertência para que “ninguém esteja na tenda da reunião, quando o Sumo Sacerdote entrar para fazer o rito da purificação no santuário, até que ele saia, depois de ter feito o rito da purificação por si mesmo, pela sua casa e por toda a assembleia de Israel” (Lv 16,17). Só depois deste momento de “intimidade particular” é que o Sumo Sacerdote podia dar início ao rito de purificação, tomando o sangue do novilho e espalhando-o sobre as hastes do altar (cf. Ex 29,12), fazendo aí, com o dedo, sete aspersões de sangue (cf. Lv 16,18-19). Tendo em conta a descrição do rito presente em Lv 16, deparamo-nos com alguns pontos que se entrecruzam, pela positiva ou pela negativa, com o relato de Lc 7,36-50.

¹⁹⁵ Cf. Herculano Alves, “Outras festas bíblicas”, *Bíblica. A festa e as festas na bíblia e na vida. O regresso ao evangelho em Santo António e a nova evangelização*, Vol. 4, Série Científica (1995): 81.

De modo esquemático e sucinto, pode fazer-se a seguinte comparação entre Lv 16,1-34 e Lc 7,36-50:

O perdão	Lv 16,1-34	Lc 7,36-50
Quando?	Não em qualquer altura (Lv 16,2b). Apenas “uma vez por ano” (Lv 16,34), “no décimo dia do sétimo mês” (Lv 16,29)	Inadvertidamente, sempre que o pecador for ao encontro do perdão (cf. Lc 7,37-38)
Onde?	“no santuário, para além do véu, diante do propiciatório que está sobre a Arca” (Lv 16,2c)	Lá onde Jesus se encontrar (cf. Lc 7,37b)
O que é necessário?	“um novilho para o sacrifício pelo pecado e um carneiro para o holocausto” (Lv 16,3) Vestuário (inclusivé, há que cobrir a cabeça) (cf. Lv 16,4a.32) Banho (cf. Lv 16,4b) “incensário cheio de brasas retiradas do altar que está diante do Senhor e dois punhados de incenso, em pó” (Lv 16,12) Ninguém para além do Sumo Sacerdote (cf. Lv 16,17) Fogo para queimar as gorduras das vítimas do sacrifício (cf. Lv 16,25) Jejum e abstenção de trabalhos (cf. Lv 16,29)	Amor (cf. Lc 7,47-48.50) A mulher apresenta-se com a cabeça descoberta (cf. Lc 7,38c), não há um modo de vestir próprio para que haja perdão, só é preciso revestir-se de Amor. A mulher banha os pés de Jesus com lágrimas (cf. Lc 7,38a-b) – em vez de fogo, água. Em vez do sangue das vítimas, o amor dos salvos (cf. Lc 7,47.50) O perdão acontece no lugar do encontro.

No livro do Levítico, o relato da festa da Expição ocupa o centro da narrativa e, consequentemente, o centro da *Torah*¹⁹⁶, uma posição que, por si mesma, muito diz sobre a grande importância do rito para o mundo judaico. Esta festa é celebrada no dia 10 de Tishri (outubro-novembro) e, toda ela, é vivida como tempo penitencial (Lv 23,27-32; 25,9; Nm 29,7-11), apresentando-se como o dia mais solene para o judaísmo rabínico¹⁹⁷.

O termo “expição” traduz o termo hebraico כִּפּוּר e assume um sentido muito próprio. Nas palavras de Stanislas Lyonnet,

tanto na vulgata como na liturgia, quem diz expiar diz essencialmente «purificar», ou mais exatamente tornar um objeto, um lugar, uma pessoa «agradável aos deuses, depois de ter sido desagradável» (Lachelier). Toda a expiação supõe, pois, a existência de um pecado e tem por efeito destruí-lo. Como este pecado não se concebe à maneira de uma sociedade material, que o homem seria capaz de fazer desaparecer, antes se identifica com a própria rebelião do homem contra Deus, a expiação apaga o pecado, reunindo de novo o homem com Deus, «consagrando-se-lhe» segundo o sentido da aspersão do sangue¹⁹⁸.

A grande finalidade do Dia da Expição era, ano após ano, reconduzir o povo de Deus à sua qualidade de “povo santo”¹⁹⁹. Deste modo, o povo sublinhava o seu caráter de “eleito de Deus”, separando-se dos outros povos: só eles acediam e tinham lugar privilegiado aos olhos de Deus²⁰⁰. Contudo, pelo rito da Expição, verifica-se não apenas uma separação entre Israel e os outros povos, mas também uma separação de tudo o que era considerado impuro. Só quem se encontrava em estado de purificação absoluta (pelo menos aos olhos dos homens),

¹⁹⁶ Cf. John E. Hartley, *Word biblical commentary. Leviticus*, Vol. 4, (Nashville: Thomas Nelson, 1992), 217.

¹⁹⁷ Cf. Herculano Alves, *Sementes da Palavra. Antigo Testamento*, Vol. 30, Col. Dinamização Bíblica (Coimbra/Fátima: Gráfica de Coimbra 2 / Difusora Bíblica, 2009), 226.

¹⁹⁸ Stanislas Lyonnet, “Expiación”, Xavier Léon-Dufour, *Vocabulário de teologia bíblica* (Barcelona: Herder, 1985): 322-323.

¹⁹⁹ Cf. Bento XVI, *Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até à ressurreição* (Cascais: Principia, 2011), 72.

²⁰⁰ A “festa *Yom Kippur* (festa da expiação), considerada ainda hoje a ‘festa’ judaica por excelência, aquela que determina a singularidade de ‘ser judeu’ no mundo: “Bendito seja para sempre o Nome do Seu reino glorioso” (*Mishná, Yoma* 3,8), reino este de que cada crente judeu já faz parte, o que o separa dos demais povos e lhe confere uma identidade específica” (João Duarte Lourenço, “O contexto judaico da ‘identidade cristã’ proposta no Novo Testamento”, *Didaskalia* 37, 1, [2007]: 83).

através do jejum e das orações, podia realizar o rito²⁰¹ e só o eleito desse ano podia entrar no Santo dos Santos para presidir ao rito no *Yom Kippur* (cf. Lv 21,17-20). Como uma espada sobre a cabeça, é com temor que o rito se desenvolve, uma vez que a ira divina pode ser mortífera para quem se aproximar impuro diante do Senhor (cf. Lv 22,9).

É sob o medo e a dor que se desenrola todo o Dia do Perdão. O rito passa pela imolação de um animal (cf. Lv 16,9.11) e pelo envolver desse sacrifício no perfume do incenso queimado no fogo diante do propiciatório (cf. Lv 16,12-13). Com o sangue do sacrifício, o Sumo Sacerdote deverá “afagar” repetidamente (sete vezes) o propiciatório (cf. Lv 16,14) em vista à obtenção do perdão.

Lucas tem presente o rito judaico, mas não lhe passam despercebidas as palavras dos profetas: “Não me ofereçais mais dons inúteis: o incenso é-me abominável; as celebrações lunares, os sábados, as reuniões de culto, as festas e as solenidades são-me insuportáveis. Abomino as vossas celebrações lunares e as vossas festas; estou cansado delas, não as suporto mais” (Is 1,13-14). Lucas dá um novo sentido ao rito judaico à luz do Deus-Misericórdia revelado em Jesus Cristo. Deste modo, o rito de expiação passa a ser descrito e realizado através do oferecimento de gestos de amor (cf. Lc 7,44-48), não havendo lugar a imolação, apenas à *amorização* e à vida nova em Cristo (cf. Lc 7,47-48.50). Lucas “renova” o rito judaico: o incenso oferecido outrora em frente ao propiciatório (cf. Lv 16,12-13) é representado, em Lc 7,38e, pelo perfume trazido pela mulher. Aqui, o propiciatório deixa de estar sobre a Arca da Aliança (cf. Lv 16,2c), mas é o próprio Deus.

A mulher unge esse propiciatório – os pés de Jesus –, não com o sangue, fruto de um sacrifício cruento, de uma vítima inocente, mas com o perfume, as lágrimas e os beijos (Lc 7,38), reveladores de um amor que é resposta ao perdão de Deus. Em vez de afagar um

²⁰¹ A oferta sacrificial visava evitar o castigo previsto para o que transgredia a lei, embora existisse a consciência que o sacrifício só seria aceite se fosse realizado de coração sincero. No entanto, também esta sinceridade de coração era avaliada pelo cumprimento do jejum e das orações, não se conseguindo distinguir, fora desta “ritualidade visível e estipulada”, os que viviam o *Yom Kippur* em verdadeira conversão e penitência (cf. Stanislas Lyonnet, “The terminology redemption”, Stanislas Lyonnet e Leopold Sabourin, *Sin, redemption, and sacrifice A Biblical and patristic study*, Vol. 48, Col. Analecta Bíblica [Roma: PIB, 1998]: 121).

propiciatório feito de ouro maciço (Ex 25,17), a mulher afaga, com equiparável intensidade (simbolizada no número sete de Lv 16,14), o “propiciatório encarnado”, ela não acarinha apenas o lugar onde *Deus vem falar ao homem* (Ex 25,22), mas o próprio *Deus feito homem* para os homens.

Em vez do sangue de um animal para obter o perdão, a mulher dá de si: usa as suas próprias lágrimas; o seu pecado converte-se não em sangue derramado (símbolo da morte), mas em água (símbolo da vida). Do mesmo modo que outrora a oferta de incenso e de animais significava dom de bens que se possuíam, assim também a mulher, com o frasco de alabastro. Mas, se antes, a oferta do sangue de um animal é símbolo de purificação do povo, agora, as lágrimas do pecador que ama assumem esse lugar.

Para esta mulher, o dia do perdão do Senhor não significou nem tempo de jejum nem de sangue²⁰², mas antes de encontro e de purificação a partir de dentro. Aqui, a mulher vive o dia do perdão do Senhor em ambiente de manhã de Páscoa: as portas do fariseu não conseguiram fechar-se para ela. Apesar do seu pecado, ela entra e acede ao verdadeiro Santo dos Santos. O véu do templo já não é entrave para aceder a Deus (Lc 23,45), nem o acesso ao Propiciatório a reserva para uma elite, dita santa (Lc 1,10)²⁰³. Aqui, o encontro com o Santo dos Santos é precedido de alegria e é momento de festa, não fazendo sentido falar de jejum (Lc 5,33-35) àqueles que têm fome de Deus (Lc 6,21). Se, no rito antigo, “com o jejum, pretendia-se comover a divindade até ter piedade e ouvir a prece do penitente”²⁰⁴, não tendo objetivo a expiação de um pecado, mas uma humilhação para acolher o dom do perdão; em

²⁰² O Dia da Expição “era de ayuno, día penitencial en el que el pueblo esperaba obtener el favor de Dios (Esd 8,21-23; Jl 1,14; 2,12.15)” (Andrés Ibáñez Arana, “Levítico”, Santiago Guijarro Oporto e Miguel Salvador Garcia (ed.), *Comentario al Antiguo Testamento*, vol. 1, 5ª ed., Col. La Casa de la Biblia ((Estella: EVD, 1997), 197. “As 24 horas do dia são de jejum absoluto e grande parte são pasadas na sinagoga em ritos de liturgia bastante complicados” (Herculano Alves, *Sementes da Palavra. Antiguo Testamento*, 225).

²⁰³ Cf. João Duarte Lourenço, *Hermenêuticas bíblicas*, 53.

²⁰⁴ Herculano Alves, *Sementes da Palavra. Antiguo Testamento*, 349.

Jesus, não há lugar a privações, apenas a dádiva: só uma resposta de amor é capaz de acolher o perdão de Deus. Não se trata de reciprocidade, mas de acolhimento do dom²⁰⁵.

Em Jesus, cumpre-se a verdade mais profunda da *Torah*: o amor a Deus (Dt 6,5) e o amor ao próximo (Lv 19,18). Afastando-se de perspectivas erróneas e elitistas, este Jesus que vem chamar os pecadores e não os justos (Lc 5,32), afirma, em Si, a verdade do amor que “está para além da justiça e da santidade, pois significa uma aceitação incondicional, uma partilha plena, uma entrega total ao Deus da *Torah*”²⁰⁶. É este amor que resgata a mulher: um amor que ela aceita e ousa demonstrar.

Ao agir, corajosamente, em manifestação clara de amor, a mulher coloca-se em oposição às concepções farisaicas sobre a salvação, negando que esta possa ser “fruto de um mérito pessoal, dum fazer, ou seja, a consequência directa do cumprimento dos mandamentos”²⁰⁷. O propiciatório torna-se-lhe acessível não por mérito dela, mas por dom de Deus, do Deus que é amor e que, em Jesus Cristo, abre as portas a uma salvação universal, para além de ritos ou de estados de pureza. Ao contrário da concepção antiga de que Deus se afastava de onde existisse a impureza, provocando a destruição da comunidade onde esta imperasse²⁰⁸, o Deus revelado em Jesus inverte esta concepção: lá onde está o pecador, Deus faz-se próximo. Já não é o impuro que contamina aquele que é considerado puro; mas Aquele que é O Puro que consegue colocar a marca da pureza no coração dos que d’Ele se aproximam.

Este dom oferecido não é entendido. O fariseu, passando tanto tempo no templo, ainda não conseguia ter a experiência do amor de Deus. Por isso, não aceita nem os gestos da mulher nem compreende como Jesus (o profeta e mestre [Lc 7,39-40]) se deixa tocar (amar) por uma pecadora. Admitindo que Jesus pudesse até ser visto como o Messias esperado,

²⁰⁵ “Il faut (...) appeler «divin» l’amour qui est assez fort pour n’exiger pas la réciprocité comme condition de sa constance. Parce qu’il est enveloppé d’humilité, il demeure égal à lui-même en dépit des «oscillations» de la réponse de l’aimé” (François Varillon, *L’humilité de Dieu*, [Paris : Bayard, 2000], 62).

²⁰⁶ João Duarte Lourenço, *Hermenêuticas bíblicas*, 117.

²⁰⁷ *Ibidem*, 150.

²⁰⁸ Cf. Bergman Lang, “Kipper”, Michael G. Hasel, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 7, (Grand Rapids: William. B. Eerdmans Publishing Co., 1995): 294.

perante a mulher que chora a Seus pés, é como se Este fosse conivente com a profanação do Santo dos Santos! Seguramente, o fariseu não tinha Jesus por Messias, não porque Este não se revelasse como tal, mas porque os seus olhos estavam unicamente orientados para o pecado, sendo incapazes de ver amor. Aos seus olhos, apenas o pecado da mulher existia e, o Messias esperado (no idealismo farisaico da época), teria de ser capaz de ver isso. Para Simão, o Messias iria governar com justiça que, neste caso, implicava condenação da pecadora. O Messias teria de comandar, teria de ser político, teria, sobretudo, de ser exemplo de pureza e de aplicação da lei em todos os seus preceitos. Os olhos do fariseu estavam cegos para a verdade do Messias anunciado pelos profetas e, por isso, fica cego face à manifestação de amor da mulher para com Jesus e de Jesus para com a mulher.

Aqui, tudo se afasta do estabelecido pela lei. Outrora, os ritos de expiação eram marcados por um ritualismo quase mercantil: estava nas mãos do homem “comprar” a graça divina (o Sumo Sacerdote, cumprindo o rito, não morrerá [Lv 16,11-13] e todo o povo será purificado [Lv 16,34]). Porém, em Lucas, não há espaço para o negócio: o perdão é dom de Deus (tanto para os que só são capazes de O amar depois do perdão [Lc 7,42-43], como para aqueles que, amando, estão perdoados [Lc 7,47]).

Em Jesus, cumpre-se o rito da expiação, tanto pelo assumir a condição de propiciatório, como a de vítima imolada (cf. Lc 23,33-48). Simultaneamente, Cristo é sinal de contradição: se antes o rito de expiação e perdão se passava no oculto (Lv 16,17), em Lucas, tudo é manifestado aos olhos de todos (Lc 7,36-50; Lc 23) e realização da profecia de que Deus terminaria com os ritos reduzidos a ritualismo e desprovidos de amor (cf. Os 2,10-13). Esta é a revelação de Jesus, apresentada na narrativa lucana, um Deus que quer “a misericórdia e não os sacrifícios, o conhecimento de Deus mais que os holocaustos” (Os 6,6).

Note-se que, no livro do Levítico, todo o dia do perdão era envolto em sentimentos de medo de condenação, todo o rito de expiação acontecia sob a “sombra da morte” (cf. Lv 8,35; 16,2.13; 23,30). Por sua vez, em Lucas, o perdão acontece, apenas, sob a manifestação

do amor (Lc 7,42b.47), abrindo as portas à “luz de uma nova vida” (cf. Lc 7,50). Reflexo desta Boa Nova trazida por Jesus são os relatos que narram o que se segue a cada rito: no Levítico, depois do rito de expiação, seguem-se capítulos de interdições (Lv 17 – 18), penalizações (Lv 20) e leis/obrigações (Lv 19; 21 – 25), num conjunto de “nãos” sucessivos que se impõem e limitam a vida do homem. Aqui, até as bênçãos se fazem acompanhar por maldições (Lv 26). Por sua vez, em Lc 7,36-50, depois do “rito de expiação”, segue-se a paz (εἰρήνη) e o serviço generoso (Lc 8,3), um encadear de ações, marcadas pelo “sim”, cuja única regra/lei é o amor. Se, pelo livro do Levítico, quando alguém peca tem de cumprir um rito (cf. Lv 4,2; 16,6-34) sob pena de morrer, com Jesus, só há lugar à Salvação na medida em que o que está em causa não é o pecado, mas o amor do/ao pecador (cf. Lc 7,42b.47-50).

Importa, ainda, ter em consideração que, no rito da Expiação se, por um lado, havia condenação para o derramamento de sangue (Lv 17,3-4), por outro, o sangue servia para “apaziguar” a ira divina e de “moeda de troca” (Lv 16,15-19) para o perdão. No entanto, tanto numa situação como noutra, o sangue é sempre de um animal, é sempre dádiva/entrega da vida de um ser que, além de inocente, nada representa de relevante para o pecador que clama por perdão. De algum modo, esta imagem vem servir de ponto de partida para os textos neotestamentários falarem de Jesus como o Cordeiro imolado, a vítima capaz de salvar, porque capaz de sentir as dores do pecador (cf. p.e. Jo 1,29.36; Act 8,32-35; 1Pd 1,19-21). Contudo, Lucas apresenta a revelação deste Deus que se dá, dando lugar ao homem no processo progressivo de revelação/salvação.

Neste caso, já não é o sangue de um animal que deve ser oferecido, nem tão pouco a vida do pecador²⁰⁹, mas as lágrimas que jorram por amor e para glória de Deus. Se o sangue é o sinal incontornável do livro do Levítico, as lágrimas são-no no evangelho de Lucas, onde marcam a angústia que antecede o momento da cruz (Lc 19,41; 23,28), mas são, sobretudo, sinal de alegria e salvação (Lc 6,21b). São uma bem-aventurança que se torna ação: uma ação

²⁰⁹ Vista apenas como “pecadora”, a mulher estava condenada a uma vida longe de Deus, uma vida de morte espiritual e social.

que ressuscita (Lc 7,13-16) e que resgata o pecador, colocando-o num caminho/vida nova (Lc 7,36-50). De facto, as lágrimas, em todos estes casos, são narradas sempre em estreita ligação com Jesus, apresentando-se, diretamente, relacionadas com a Sua Revelação (cf. Lc 7,49)²¹⁰.

É ainda importante ter presente uma clara distinção entre o perdão obtido no *Yom Kippur* e o oferecido por Jesus. Enquanto, pela antiga lei, no rito do *Yom Kippur*, eram perdoados unicamente os pecados que o povo havia cometido contra Deus (cf. Lv 23,26-32), sendo preciso fazer penitência para que houvesse reconciliação com o próximo²¹¹; pela lei do amor trazida por Jesus, o encontro com Deus (no qual se manifesta e brota “o rito do amor”), concede o perdão total, salva a pessoa integralmente, levando a uma transformação de vida reconciliadora (cf. Lc 7,50; 8,3; 19,8)²¹². Daqui se compreende a dimensão de “resgate” que caracteriza o perdão oferecido por Jesus, uma dimensão já enunciada no capítulo 2 deste estudo e que agora se torna possível desenvolver com maior clareza.

Precisamente, no capítulo 2, apresentei a distinção dos termos, habitualmente traduzidos por “perdão”, presentes nos versículos 42 e 47. No versículo 42, o termo *χαρίζομαι* remete para um sentido de “anular” uma dívida do passado, sendo este o perdão concedido aos dois devedores da parábola. No versículo 47, o verbo *ἀφίημι* aponta para o resgate e para o afastamento de algo. Se, no caso dos devedores, a dívida foi declarada nula (“perdoada”, no sentido próprio do termo), sem que os devedores fizessem alguma coisa para o merecer, no caso da mulher, esta foi “resgatada”. Aqui, o resgate é entendido como ação realizada em contraposição ao erro/pecado, sendo essa ação que o apaga. É neste sentido que

²¹⁰ “No diálogo directo de Jesus com a inominada, compreendemos que Jesus não é apenas anunciador do perdão. E no remate do texto surge uma fundamental palavra sobre a identidade de Jesus: ‘Quem é este que até perdoa pecados?’. Descobrimos então que o endereço da perícopa não é a pecadora, nem o fariseu, mas o próprio Jesus. E todas as peripécias da história servem, afinal, ao trabalho lucano da Sua construção narrativa” (José Tolentino Mendonça, “A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50”, 89).

²¹¹ “Esta penitência exige reconciliação com o próximo. Por isso é que todo o bom judeu, neste dia, se reconcilia com o seu próximo, porque o *Yom kippur*, segundo dizem os judeus, só perdoa os pecados cometidos contra Deus” (Herculano Alves, “Outras festas bíblicas”, 82).

²¹² “O amor torna-se uma exigência de absoluto, já que ele se orienta para Deus e se estende aos outros, numa relação mútua que diverge dos dois e converge para os dois, o próximo e Deus” (João Duarte Lourenço, *Hermenêuticas bíblicas*, 117).

Jesus vem declarar o Amor como resgate dos erros/pecados, sendo que, quanto maior o Amor, maior o resgate²¹³.

Assim, o Amor demonstrado pela mulher leva à declaração pública de que os seus pecados “estão resgatados”²¹⁴. Não se trata de um “arrependeu-se e, por isso, foi perdoada”, mas de um “ama, está perdoada”, na medida em que o amor é o único capaz de resgatar e se deixar resgatar. Se o Amor que resgata tem o seu clímax na Cruz, só aquele que ama é capaz de se deixar resgatar por ele. O Amor que resgata é sempre dado (é dom), o acolhimento deste é que permite que se realize, plenamente, o Seu efeito. Se o perdão *apaga* algo do passado, o resgate *salva* do passado, *afasta do* erro presente e *abre algo para* o futuro. Assim, a demonstração de amor da mulher é demonstração de reconhecimento, gratidão e acolhimento do Amor d’Aquele que a resgatou. Ela é resgatada não *de* um passado de pecado, mas *para* um futuro de salvação.

3.2.2. Da condenação à Salvação

Jesus vem reverter o esquema da expiação não apenas por trazer uma nova dimensão da justiça e do perdão, mas também pela introdução da lógica do amor (que nada tem a ver com o esquema da retribuição), apresentando a dádiva do amor para além de qualquer condicionalismo. Em Jesus, dá-se a encarnação de Deus e, nesse sentido, a encarnação do próprio amor. Não se trata de uma encarnação que se contrapõe à lei de Israel, mas da encarnação do Deus da *Torah* que vai para além do absolutismo de alguns preceitos que foram, ao longo dos tempos, radicalmente assumidos como lei. Jesus vem demonstrar, precisamente à luz da sabedoria de Israel, que tão bem sobressai no livro de Job, que “nem o mal que se sofre é um castigo pelo mal que se comete, nem o mal que se comete se anula pela

²¹³ Numa visão articuladora, a nota explicativa (I) da Bíblia de Jerusalém afirma: “Na primeira parte deste versículo [v. 47], o amor parece como causa do perdão; na segunda, é o efeito dele. Esta antinomia se origina do texto complexo da perícopa. Em 37-38.44-46, os gestos da mulher testemunham um grande amor, que lhe merece o perdão das faltas: daí a conclusão 47a. mas, em 40-43, foi inserida uma parábola, cuja lição é inversa: maior perdão acarreta amor maior; donde a conclusão 47b” (BJ).

²¹⁴ Cf. Carlos Torres Pastorino, “Sabedoria do evangelho”, 22.

mera reposição das coisas no lugar”²¹⁵. Ele rompe com as correntes e doutrinas retribucionistas que “condicionavam” a ação de Deus, colocando-O num papel de justiceiro, sujeito à lei de talião.

Lucas conhece a forma de pensar Deus pelas autoridades judaicas (sobretudo ao nível do grupo dos fariseus) e se, num primeiro momento, o seu evangelho descreve uma única vez (em Lc 5,20-24) o perdão dos pecados em articulação com a cura física de um paralítico (embora não fazendo que uma ação dependa da outra), em Lc 7,36-50, o perdão surge como dom único de Amor e consequência deste. Trata-se de um perdão que só é concedido pelo próprio Jesus e que nem os discípulos têm autoridade para o fazer, uma vez que não é esta a sua missão enquanto Jesus está com eles (cf. Lc 9,1-2. 10,4-11).

As narrativas lucanas colocam Jesus sempre em relação com os pecadores (cf. Lc 15,2), e as Suas palavras são sempre de misericórdia e salvação para com eles. Contudo, Lc 7,36-50 é uma narrativa singular no evangelho, tanto pela desvinculação do perdão da cura física como pelo facto deste ser o último relato do perdão dos pecados até ao momento da Cruz. A partir de Lc 7,36-50, muitos milagres são descritos sem que haja lugar à conceção do perdão dos pecados de forma explícita. Não parece lógico que Jesus deixasse de perdoar os pecados. No entanto, talvez, para Lucas, tudo estivesse já dito a este respeito: o perdão era dado de forma gratuita e natural, não tendo de existir “razões visíveis” para que fosse concedido. Este facto não seria um ato espetacular de Jesus, mas algo que, intrinsecamente, fazia parte do Seu ser e do Seu dar-se continuamente. Na Cruz, Jesus faz “o resgate final” (Lc 23,34), abrindo esse *resgate* a todos, em real concretização de um amor total a todos, até aos próprios inimigos (Lc 6,27).

Jesus apresenta a salvação como revelação do Deus que se dá totalmente (*per-don*) e, simultaneamente, como revelação de Deus que se dá antes de qualquer circunstância, “dá-se

²¹⁵ João Manuel Duque, *O excesso de dom. Sobre a identidade do cristianismo*, Vol. 2, Col. Philotheia (Lisboa: Alcalá e Faculdade de Teologia da UCP, 2004), 67.

«porque sim», sem uma razão suficiente e justificante”²¹⁶. Na perícope em análise, Jesus dá realização a um amor que vai para além do pecado e manifesta-se coerente com os Seus próprios ensinamentos: “Não julgueis e não sereis julgados; não condeneis e não sereis condenados; perdoai e sereis perdoados” (Lc 6,37). Não se trata de criar uma nova lei e negar a lei (*Torah*) que já existia. Trata-se antes de libertar “do fixismo da lei e de algumas instruções que foram incorporadas posteriormente na Torah de Israel por via da chamada tradição oral (...), mas que assumiram um patamar de igualdade perante a mesma”²¹⁷. Não há recusa la lei, mas a dádiva de uma compreensão e de um sentido mais autêntico do Deus da *Torah*.

Em Jesus (e, particularmente, no relato de Lc 7,36-50), não há lugar a preconceitos ou relevo do pecado cometido, o dom do perdão/salvação é oferecido e “a resposta ao dom é a aceitação feliz e o «reconhecimento», no duplo sentido de «conhecimento novo» e de «mostrar-se reconhecido»”²¹⁸. É este “conhecimento novo” que leva a mulher às lágrimas: onde era expectável a condenação, houve salvação; onde era previsível a rejeição, houve acolhimento e amor. Aquela que estava impedida de oferecer sacrifícios no templo²¹⁹ é aceite, com a sua oferta de amor, *pelo* Santo dos Santos. Junto ao propiciatório que lhe é acessível (os pés de Jesus), esta mulher coloca-se em posição de adoração face ao mistério – “mistério, que vem do verbo grego *mýō* [=cerrar os lábios], e adoração, que vem da locução latina *ad os/oris* [=levar à boca]– o que implica calar-me e levar à flor dos lábios, isto é, beijar”²²⁰.

A mulher beija, acolhe o dom, mostra-se reconhecida na medida em que aceita a graça oferecida (co)respondendo-lhe com a manifestação de um amor total²²¹, que a coloca de joelhos perante Aquele que ama (v. 38) e a coloca de pé (dá dignidade) face àqueles que a

²¹⁶ João Manuel Duque, *O excesso de dom*, 5.

²¹⁷ José Carlos Carvalho, “O Jesus da história entre a lei e o amor”, *Didaskalia* 41, 1 (2011), 238-239.

²¹⁸ António Couto, “Da posse e do furto ao dom e ao fruto”, *Didaskalia* 42, 1 (2012): 36.

²¹⁹ Cf. Capítulo 1 deste estudo (ponto 1.3).

²²⁰ António Couto, “Da posse e do furto ao dom e ao fruto”, 36-37.

“Cerrando os lábios e beijando este homem e este mundo com amor, posso escutar ainda a música da Palavra primeira e criadora de Deus e manifestar a Deus o meu «reconhecimento» pelos seus dons” (*Ibidem*).

²²¹ Cf. Carmine di Sante, *Responsabilità. L'io-per-l'altro* (Roma-Fossano: Lavoro-Esperienza), 1996, 144-147.

rodeiam (v. 50). A ação da mulher não é a “moeda” com a qual compra o perdão/salvação, mas a consequência do amor primeiro, dado gratuitamente e não por mérito, que ela recebeu e reconhece²²². A mulher não ignora o seu pecado e, nesse sentido, não é uma *desculpa* que ela procura, mas, consciente do seu pecado, possibilita o perdão e deixa-se resgatar pelo amor oferecido, respondendo-lhe no/com amor²²³.

É no mistério único do encontro com Cristo que se revela o mistério do amor, o mistério em que pecado e perdão são inseparáveis. Aqui, tal como nos outros relatos lucanos do perdão (Lc 5,7-25.23,34), o que se revela não é a grandeza do pecado nem a vida pecaminosa de um pecador, mas a grandeza do Amor de Deus manifestado em Jesus. É o próprio Jesus que se revela e se dá a conhecer, através de um encontro que não é “um ajuste de contas”, nem o “saldar de uma dívida”, mas um encontro de amor, de dádiva e de salvação²²⁴.

O amor é, em Jesus, essência, e, nessa medida, prévio a qualquer circunstância (mesmo que esta possa ser de pecado). Jesus revela a Sua natureza enquanto realização do *amor excessivo* do Pai. O Seu amor, “enquanto excesso, está para além da necessidade determinante dos nossos esquemas dedutivos e da própria natureza (...) por isso, esse amor não é morte mas vida, ou seja, ressurreição, futuro, possibilidade”²²⁵. Responder com amor a este amor primeiro é dizer sim à vida, à ressurreição e ao futuro, independentemente da grandeza do pecado que se vive, mas de acordo com a grandeza do amor ao qual e com o qual se responde.

²²² Cf. João Manuel Duque, *O excesso de dom*, 71.

²²³ “A des-culpa não permite o reconhecimento da culpa e, por isso, também não possibilita o perdão – aliás, não faria sentido falar de perdão, se não se aceita que tenha havido, propriamente, culpa. O reconhecimento possibilita o acolhimento do perdão, enquanto dom gratuito” (*Ibidem*, 70-71).

²²⁴ “Pecado e perdão compreendem-se agora na totalidade indivisível de um misterioso encontro. Por um processo gradual de revelação, que é sempre o da lógica narrativa, foi-se tornando manifesto que todas as outras temáticas são subsidiárias do motivo fundamental que é cristológico. A pecadora perdoada fornece uma progressão à revelação da identidade de Jesus que o raconto visa. No fundo, ao construir, traço por traço, o personagem que acolhe e busca o dom do perdão, Lucas não está senão a construir aquele que perdoa, Jesus. O evangelho da pecadora não é senão o Evangelho de Jesus” (José Tolentino Mendonça, “A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50”, 91).

²²⁵ João Manuel Duque, *O excesso de dom*, 47-48.

Em Lc 7,36-50 percebe-se, claramente, que pouco importa a vida de pecado que a mulher levava no passado, o importante é o novo começo que Jesus lhe propõe. O importante é que a mulher ame, ainda que só o saiba demonstrar de forma aparentemente escandalosa. Perante esta mulher, como perante os pecadores que viviam, com amor, o encontro com o Mestre, Jesus emprega, com excelência, a pedagogia divina: aceita o homem no concreto da sua vida, sendo, a partir daí, que Ele (verdadeiro Deus) atua e cria uma nova situação.

Perante a Sua forma de agir, a atuação farisaica apresenta-se como prisão, não havendo nela espaço para alternativas de salvação: o pecador não tem outra possibilidade senão a de viver no pecado. A presunção de santidade dos fariseus diante dos homens e de Deus (cf. Lc 18,9-14) é espelho de um grupo que não se mostra agradecido nem “enamorado” por Deus – estes, ainda não viveram a experiência do amor de Deus, porque não sentem desejo nem necessidade d’Ele: estão satisfeitos de si mesmos! Não têm, por isso, que pedir perdão nem sentem falta de serem perdoados. Para estes, não há nenhuma dívida a saldar²²⁶.

Assim, a relação pública que Jesus estabelece com as mulheres e com os pecadores desafia as normas sociais da sua época, bem como as normas de justiça. Para Jesus, não há puro e impuro, justo e pecador, mas apenas amor – dom oferecido, sem restrições nem exclusões²²⁷. Aqui, no verdadeiro encontro com Jesus, o amor supera o pecado, na medida em que é o amor incarnado que tira o homem das trevas e da sombra da morte, conduzindo-o num caminho de paz (cf. Lc 1,78). Conforme o anunciado pelos profetas, é este Amor que enxuga todas as lágrimas (Is 25,8), pois Ele é misericórdia e não sacrifício (Os 6,6). O encontro com Jesus desafia as regras estipuladas e sublinha ele mesmo a essência do Deus-amor-dádiva. De facto, “se Deus é Amor, Ele só se encontra amando, e não por meio de fórmulas”²²⁸.

²²⁶ Cf. Rainer Dillmann e César A. Mora Paz, *Comentario al evangelio de Luca*, 206.

²²⁷ “Le relazioni pubbliche intrattenute da Gesù com donne non appartenenti alla sua famiglia sono una scandalosa violazione delle norme sociali e una sfida alla separazione dei sessi praticata nel I secolo. Egli permette a una donna socialmente emarginata di tocarlo (Lc 7,36-50) (...) La proclamazione del regno di Dio e l’attività che ne consegue – guariré, condividere la mensa, costruire la comunità – non è limitata al soli uomini, ma riguarda uomini e donne” (Walter Brueggemann, *Immaginazione profetica*, 125).

²²⁸ Ermes Ronchi, *Os beijos não dados*, 59.

A mulher, com as suas lágrimas e o seu perfume mostra agradecimento e reconhecimento do dom do Amor/perdão oferecido, mas são os seus beijos que melhor revelam a magnitude do seu amor²²⁹. Simão, o fariseu, não consegue entrar na dinâmica do amor e, ao contrário daquilo que ele pensava (v. 39), Jesus é o Messias esperado. Apesar do Deus-misericórdia anunciado pelos profetas, Simão continua a não entender este Jesus que revela o rosto de Deus como santidade, misericórdia e dom infinito (eterno!) de perdão a todos os que, tendo consciência do seu pecado, o desejam, acolhem e aceitam. Para o fariseu apenas um Messias justiceiro, implacável para com os que erram (cf. Lc 7,29-30. 18,9-14), seria o Messias esperado²³⁰.

Este homem, aos olhos de Simão, não aplicava a justiça nem em relação à pecadora que O tocava (caso contrario, não permitiria que o fizesse), nem em relação aos devedores da parábola²³¹. Tanto na vida real como na história contada por Jesus, não há intermediários para “negociar a dívida”, como era habitual acontecer no tempo de Jesus, em todo o império²³². Com Jesus, aquele que está em dívida, vai ao encontro e o Senhor deixa-se encontrar. Jesus estabelece com esta nova “norma”, uma rutura com o estabelecido que escandaliza Simão. Do mesmo modo que os devedores da parábola prescindem de intermediários, analogamente, os fariseus (os intermediários entre Deus e os homens) desaparecem e perdem importância quando um pecador (como a mulher) se arrepende e ama o Senhor.

²²⁹ Cf. Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas. Traducción y comentarios. Capítulos 1 – 8,21*, Vol. 2, (Madrid: Cristiandad, 1987), 703.

²³⁰ Cf. Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 73.

²³¹ “La parábola de los dos deudores (vv. 41-42) responde a una realidad acuciante en aquel tiempo y que se refleja con frecuencia en las páginas de los evangelios (Lc 6,34-35; 16,1-8; Mt 18,22-31): los pequeños propietarios solían caer en las redes de los prestamistas, de las que era muy difícil librarse, por lo que tenían que vender todos sus bienes y convertirse en jornaleros, cuando no en esclavos. Aparte de que Palestina conoció tremendas hambrunas en los años 25 a.C. y 46 d.C. (cf. Hch 11,28), como consecuencia de sequías y malas cosechas, eran sobre todo los fuertes impuestos y los diezmos los que hacían muy dura la situación del pueblo: se calcula que el 35 % o el 40 % de la producción agrícola se iba en tasas e impuestos” (Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 72).

²³² Cf. Jerome H. Neyrey, ed. *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1991), 246.

“Una figura importante era el intermediario (hoy lo llaman «broker»), que mediaba entre el cliente y el patrón que poseía los recursos. El intermediario podía ser patrón con sus propios clientes, pero, a su vez, era cliente de otro patrón más poderoso. En el ejemplo anterior, una autoridad imperial era intermediaria en la relación con el emperador, pero ejercía como patrón en sus dominios” (Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 52).

O julgamento do fariseu é incerto (vv. 39 e 43), apesar de estar assente na lei. O saber de Jesus é a sabedoria do próprio Deus que é Amor. Com esta sabedoria, Jesus afasta-se de todas as conceções retribucionistas²³³, abrindo as portas à ação messiânica que vai para além da lei da retribuição. O Messias age por, com e no Amor, sem haver outros critérios para o Seu julgamento e sabedoria. Se para o fariseu (representante do seu grupo e da lei) a preocupação prendia-se com “quem pecou mais”, para Jesus, a única questão prendia-se com quem amava mais (v. 42)²³⁴. Se para o fariseu importava o passado, para Jesus importa o presente que abre para o futuro²³⁵. Se para a justiça da lei o necessário era haver pecado (transgressão das normas morais estabelecidas), para haver condenação, em Jesus só há espaço para a salvação. Ele é amor incondicional e transformador²³⁶. O encontro com Ele é revelador desta salvação e do fim último da vida humana: amar²³⁷.

A revelação de Deus como amor faz com que o encontro com Jesus, para ser autêntico, seja um ato de amor, uma manifestação concreta tanto do amor do Mestre como daquele que vive o dinamismo do encontro respondendo com amor ao Amor. Haverá outra forma de responder ao amor de Deus senão com amor?²³⁸ O fariseu procurou responder com a lei; a mulher, com adesão total de amor.

A narrativa lucana em análise evidencia que uma resposta ao Amor que não seja de amor, não é resposta, é recusa. De facto, “Deus chamou e chama o homem para aderir a Ele com a total plenitude do seu ser na perpétua comunhão da incorruptível vida divina” (GS 18). Assim, amar é ser salvo, na medida em que é aceitar entrar e viver em Deus. Não se trata de afirmar que Jesus recusou a lei! Pelo contrário, toda a lei visa a aproximação do homem a Deus e, como atrás referi, a conceção de Deus-amor-misericórdia não era estranha à lei.

²³³ Cf. capítulo 2.

²³⁴ Cf. Josef B. Malina et Jerome H. Neyrey, “Honor and shame in Luke-Acts: Pivotal values of the mediterranean world”, in Jerome H. Neyrey, *The social world of Luke-Acts*, 44.

²³⁵ “Sólo la incredulidad y la ausencia de amor pueden amarrar a los cristianos a su pasado” (Hans Urs Von Balthasar, *Solo amor es digno de fe*, 84).

²³⁶ “Dieu (...) est cet Être qui prononce un «Je t’aime» inconditionnel” (François Varillon, *L’humilité de Dieu*, 62).

²³⁷ Cf. M. Teixeira Leite Penido, *O itinerário místico de São João da Cruz* (Petropolis: Vozes, 1949), 66.

²³⁸ “A verdade do amor não tem resposta. Ou melhor, não tem outra resposta senão a da entrega e a do dom” (José Tolentino Mendonça, “As declinações do amor”, 107).

Houve antes um desvio doutrinal, sobretudo da parte dos fariseus que absolutizaram alguns preceitos da lei. Contudo, “Jesus não diz que não têm sentido. Também não os absolutiza. Apenas os relê e remete para a origem – que é sempre a relação com Deus – como grande preceito orientador”²³⁹.

Em Cristo, não há condenação do passado (veja-se o exemplo de Lc 7,36-50, mas também o exemplo paradigmático do Pai misericordioso narrado em Lc 15,11-32). Em Cristo, há salvação do presente que, acolhida (“porque de Deus não se alcança nada se não é por amor”²⁴⁰), “nos remete ao futuro, que nos transborda e põe em movimento, que nos coloca ao serviço do irmão, sobretudo aos mais necessitados, com a lógica nova do dom e do amor gratuito”²⁴¹. Trata-se de transformar o encontro com Cristo num ato de amor total, único capaz de originar a fé e a paz (Lc 7,50)²⁴².

Ao dizer à mulher “a tua fé te salvou” (v. 50), Jesus reafirma a verdade do amor que salva (vv. 47-48), na medida em que a fé “participa no caráter incondicional e universal do amor”²⁴³. Nas palavras de S. Paulo, “o amor tudo crê” (1Cor 13,7), sendo, precisamente, este amor que salva: o amor que se manifesta no concreto da vida, em atos de fé-amor (se a mulher não acreditasse no amor salvífico de Cristo, provavelmente, não se teria exposto publicamente a uma possível condenação). A fé brota do amor e é no amor que reside o mistério da revelação. Seria impensável uma fé (ou qualquer outra coisa) maior do que o amor. Só o amor pode existir *a priori* e abrir as portas a uma fé concorde ao amor²⁴⁴. Assim, a justificação pela fé é, antes de tudo, a justificação pelo amor por amor. Uma justificação que implica Aquele que é o único que pode justificar²⁴⁵.

²³⁹ José Carlos Carvalho, “O Jesus da história entre a lei e o amor”, 254.

²⁴⁰ S. João da Cruz, “Cântico espiritual”, *Obras completas*, 2ª ed. (Aveiro/Coimbra: Carmelo/Gráfica de Coimbra, 1977), 13.

²⁴¹ Rafael Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, 41.

²⁴² “Si el hijo pródigo no hubiera creído en el amor del padre que se da primero, entonces hubiera sido incapaz de emprender el camino hacia el hogar, aunque por otra parte este amor del padre le acoge de una manera inimaginable para él. Lo decisivo es que el pecador haya oído hablar de un amor que a él le pueda valer y que realmente le vale; él no intenta cambiar a Dios” (Hans Urs Von Balthasar, *Solo amor es digno de fe*, 96).

²⁴³ *Ibidem*, 88.

²⁴⁴ Cf. *Ibidem*, 79.

²⁴⁵ Cf. *Ibidem*, 107.

Jesus rompe com a lei da condenação, designando o perdão dos pecados como salvação e paz, começo de vida nova²⁴⁶. Se aos olhos da lei o pecado passado se refletia na condenação presente e futura, aos olhos de Jesus, que é amor e só vê amor, não há passado quando o presente é cheio de amor. O amor é a medida de Deus face ao homem e a base da salvação. Em Lc 6,36-38, Jesus apresenta já esta medida como única capaz de “não julgar” e de “não condenar”. Lc 7,36-50 aparece como plena realização destas palavras. Por seu turno, o julgamento do fariseu condena tanto Jesus como a mulher (v. 39). No seu coração e no seu olhar não há amor, não há busca de argumentos para salvar, mas apenas procura de razões para condenar. Pelo contrário, para Jesus só há amor e só o amor é a verdade desta mulher que chora a Seus pés²⁴⁷. O amor, essência e critério único para Jesus, não leva à condenação, mas à salvação. Se ao homem é pedido um amor similar ao de Deus (Lc 6,36) para que não haja condenação dos irmãos (Lc 6,37), aqui, Jesus manifesta-se como Aquele que amando como (enquanto) Deus, não apenas não condena, como salva, elevando a pessoa a uma nova condição: à vivência na paz (εἰρήνη). Jesus não “fala da lei” nem fala do “Deus-amor”. “Antes de pregar, Jesus vive o que ensina, dá corpo à mensagem do reino, isto é, encarna”²⁴⁸. Nele, “lei e amor não se contrapõem, justiça e amor não se contradizem, porque não existe amor sem regra”²⁴⁹ e é da Torah que Jesus parte, precisamente, para revelar o rosto do Pai: o rosto do amor que salva.

3.3. O pecado, o amor e o perdão no evangelho de Lucas

A teologia lucana tem o enfoque sobre este Deus que é amor e salvação. Uma visão que não é nova, mas que se revela inovadora no contexto do judaísmo do tempo de Jesus.

²⁴⁶ Cf. Alois Stöger, *El Nuevo Testamento y su mensaje*, 218.

²⁴⁷ “Creíble es sólo el amor (*Glaubhaft ist nur Liebe*), y no tiene que ser creída ni debe ser creída otra cosa que el amor” (Hans Urs Von Balthasar, *Solo amor es digno de fe*, 95).

²⁴⁸ José Carlos Carvalho, “O Jesus da história entre a lei e o amor”, 238.

²⁴⁹ *Ibidem*.

De facto, o Antigo Testamento coloca já em evidência, e de vários modos, a dimensão do Amor e do Perdão de Deus face ao pecado humano. A misericórdia de Deus é apresentada como dom de Amor (אֱהָבָה), Graça (חֶסֶד), ternura (רַחֲמִים), perdão (סְלִיחָה)²⁵⁰, sendo todos estes termos reveladores da concepção que o povo de Israel tinha de si mesmo, enquanto pecador, e do próprio Deus, enquanto Aquele que, por amor, salva do pecado²⁵¹. É, precisamente, à luz desta imagem de Deus, que é o Senhor de Misericórdia (Sb 9,1) e que nunca se cansa de perdoar, que Lucas escreve o seu Evangelho, apresentando não mais um Deus *de* Misericórdia, mas o Deus Misericordioso – o Deus que é, Ele mesmo, Misericórdia. Uma visão de Deus que não é, contudo, nova, mas que dá nova força e sentido à imagem de Deus já apresentada no livro Ben Sira, em que o “Senhor é compassivo e misericordioso, perdoa os pecados e salva no tempo da aflição” (Sir 2,11).

Sobretudo a partir do século III, o termo grego *ἐλεος* veio traduzir, na maioria das vezes, o sentido hebraico de *חֶסֶד*, expressando, deste modo a bondade, a ternura e o amor gratuito de Deus²⁵². É, também, na linha da continuidade que Lucas se apresenta, preocupando-se com proteger tudo o que pode ser preservado. A *Torah* permanece nos textos lucanos²⁵³, aparecendo, porém, envolta num colorido de amor: os preceitos são sintetizados no duplo mandamento do amor (Lc 10,27) e o Decálogo é apresentado com ações concretas, reflexo desse amor (Lc 18,20-22)²⁵⁴. Esta continuidade com os textos da *Torah* asseguram aos destinatários do evangelho que Deus permanece fiel à Sua promessa e, por isso mesmo, lhes enviou o Seu Filho e, com Ele, abriu as portas da salvação a uma dimensão universal de toda

²⁵⁰ Cf. Olegario González de Cardedal, *La entraña del cristianismo* (Salamanca: Secretariado Trinitário, 1997), 43-59.

²⁵¹ Veja-se, por exemplo, a oração do salmista: “tem compaixão de mim, ó Deus, pela tua bondade; pela tua grande misericórdia, apaga o meu pecado” (Sl 51[50],3).

²⁵² Cf. James D. G. Dunn, *The theology of Paul the apostle* (Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans, 2006), 321.

²⁵³ “Temos (...) exemplo disto, aliás, bem ilustrativo, no Novo Testamento, na narrativa lucana do episódio dos discípulos de Emaús” (Lc 24,27.32) (João Duarte Lourenço, *Hermenêuticas bíblicas. Da palavra às Palavras – em busca do ‘sentido’ da Escritura* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 211), 113).

²⁵⁴ Cf. Daniel Marguerat, *The first christian historian*, 62.

“Lucas no desarrolla una teología perfeccionada que exprese en doctrinas abstracciones. Él enseña y transmite sus conocimientos y reflexiones en la narración, sobre todo mediante los discursos de las personas actantes” (Córdula Langner, *Evangelio de Lucas. Hechos de los Apóstoles*, Vol. 16, Col. Biblioteca Bíblica Básica (Estella: EVD, 2008), 46).

a humanidade²⁵⁵: impuros, pecadores, pobres, doentes, mulheres, crianças, pagãos ou samaritanos, todos são chamados a participar e a receber o dom oferecido da salvação²⁵⁶.

Para Lucas, “a história de Deus e a história dos homens não estão em desacordo”²⁵⁷. Pelo contrário, “pode dizer-se que em Jesus a Misericórdia que Deus é entra na nossa história, tornando-se critério de construção da mesma”²⁵⁸, sendo, precisamente esta, uma preocupação constante no evangelho e que se espelha, de modo mais evidente, em Lc 21,5-11. De facto, a preocupação cristã com o “retardamento” da segunda vinda de Cristo, aparece, nos textos lucanos, em contraposição com os relatos de apelo à fidelidade e à vilância em vista do juízo final²⁵⁹.

Lucas realiza uma mudança de pensamento ao passar da espera de uma parusia iminente (preocupação da Igreja primitiva), para a realidade do mal que pode penetrar e instalar-se na vida dos cristãos e no seio da comunidade cristã²⁶⁰. Neste sentido, Lucas afirma-se como o teólogo da história da salvação, estando o seu interesse histórico subordinado a uma intenção teológica. Aqui, os acontecimentos são narrados como “cumprimento” (Lc 1,1)²⁶¹, encontrando-se, nessa medida, ao serviço de uma intenção teológica partilhada pela convicção judaica e vetrotestamentária de que “ainda que a história não prove a existência de Deus, serve para reconhecer as suas intervenções”²⁶².

O prólogo (Lc 1,1-4) apresenta a intenção lucana de elevar a tradição evangélica a obra literária, sendo este o método utilizado e o sentido do seu escrito. Contudo, Lucas não

²⁵⁵ “Selon Luc, le Dieu des chrétiens est le Créateur, dont témoigne l’Ecriture, et le Rédempteur d’Israël. Il poursuit de toute éternité son dessein de salut (...). L’œuvre de Jésus est la tentative ultime et définitive du Dieu miséricordieux de s’attacher Israël et d’attendre les païens” (François Bovon, *L’évangile selon Saint Luc (1,1 – 9,50). Commentaire du Nouveau Testament IIIa*, 2^a ed., (Genève: Labor et Fides, 1991), 29).

²⁵⁶ Cf. Salvador Carrilho Alday, *El evangelio según San Lucas* (Estella: EVD, 2009), 33.

²⁵⁷ Daniel Marguerat (ed), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008), 98.

²⁵⁸ Juan Ambrosio, “A misericórdia «chave» de leitura e de ação da vida cristã. Notas de leitura”, Juan Ambrosio (coord.), *A misericórdia de Deus. Coração pulsante do evangelho* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016), 14.

²⁵⁹ Veja-se, por exemplo: Lc 12,35-48.57-59; 13,6-9; 16,19-31.

²⁶⁰ Cf. Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio Según Lucas I. Introducción general* (Madrid: Ediciones Cristiandad (Huesca 30-32), 1986), 48-49.

²⁶¹ Cf. *Ibidem*, 42.

²⁶² Daniel Marguerat (ed), *Introducción al Nuevo Testamento*, 99.

pretende fazer uma reportagem sobre a vida de Cristo, mas dar testemunho de Cristo morto e ressuscitado para nossa Salvação: o Cristo que Lucas conhece que é Amor e Misericórdia e que só pode encontrar-se pela fé²⁶³. Assim, organiza os acontecimentos em função da mensagem que quer transmitir, mantendo-se, porém, fiel às suas fontes.

A preocupação maior de Lucas é a Salvação universal²⁶⁴. Do ponto de vista teológico, pelo uso recorrente do verbo “salvar” (utilizado 17 vezes no seu evangelho), e dos conceitos de “salvador” (Lc 1,14; Lc 2,11) e “salvação” (Lc 1,69-71.77; 2,30; 3,6; 19,9), Lucas revela o sentido e intenção do seu evangelho: trata-se de uma salvação que se faz próxima do homem e que se realiza em Jesus, nas Suas relações de amizade (Lc 12,4) com as mulheres (Lc 8,1-3) e com os pecadores (Lc 15,1). Daqui a presença frequente de Jesus à mesa com os pecadores (Lc 5,29-30; 15,1-2), sem oferecer resistência aos que O tocam (Lc 7,36-50) e, na Sua condição de “Salvador” (Lc 2,11), usa de amor mesmo para com os traidores (Lc 22,48). Todos estes exemplos fazem de Lucas “um dos máximos expoentes do que significa a figura de Jesus para a salvação do ser humano”²⁶⁵.

É a universalidade do Amor salvífico que pauta os textos lucanos e é a razão para o narrar dos acontecimentos e declarar felizes os que escutam a Palavra de Deus e a põem em prática (Lc 11,28). É este amor que cura (Lc 4,38-39), liberta do mal (Lc 13,16), ressuscita (Lc 7,11-17), sintetiza e supera a lei moisaica (Lc 14,1-5; 17,15-19). Toda a narrativa lucana é reflexo desta intenção teológica²⁶⁶ que é descrita, logo no início do seu evangelho, com a própria missão de Jesus: anunciar a Boa Nova aos pobres, aos pecadores e aos marginalizados, sendo, deste modo, a narração, a apresentação/descrição do tempo da graça do Senhor (Lc

²⁶³ “En el corazón de Jesús, reconocemos que Dios mismo tiene el corazón (*cors*) predispuesto hacia nosotros los pobres (*miseri*) –en sentido amplio-, o sea, que Dios es misericordioso” (Walter Kasper, *La misericordia. clave del evangelio y de la vida cristiana*, 2ª ed., [Santander: Sal Terrae, 2013], 115).

²⁶⁴ “No puede caber duda alguna de la universal voluntad salvífica de Dios ni de la intención universal de la entrega de la vida de Jesús por todos, por mí (...). En la medida en nos conformamos con el Cristo que se entrega, somos transformados” (*Ibidem*, 79).

²⁶⁵ Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas I*, 241.

²⁶⁶ Em Lucas “encontramos narraciones valiosas, pues enriquecen nuestra fé, nos unen com las primeras comunidades y nos muestran aspectos importantes de la perspectiva teológica de Lucas: las parábolas del buen samaritano (10,30-37), del hijo amado (15,11-32), del administrador (16,1-13), y del fariseo y del publicano (18,10-14) (...) indicios importantes sobre la relación de Jesús con los pecadores, publicanos y mujeres” (Córdula Langner, *evangelio de Lucas*, 32).

4,18-19)²⁶⁷. Este anúncio da Boa Nova aos excluídos vem abalar as estruturas de um povo que se tinha, até então, por uma “elite” escolhida por Deus, onde não havia lugar nem para os estrangeiros nem para “impuros”²⁶⁸.

Outra particularidade de Lucas é o tempo em que decorrem os acontecimentos: o “hoje” é a marca da Salvação. Esta não pode ser adiada nem antecipada, acontece e brota do encontro com Jesus (Lc 4,21; 19,9; 23,43) e é aberta a todos:

“Simeão anuncia a pregação do Evangelho aos pagãos (cap. 2); Jesus, em Nazaré, proclama, desde o primeiro dia a rejeição dos Judeus (cap. 4). A pecadora salva pela fé (cap. 7), o chamamento dos pagãos descritos na parábola do banquete (cap. 14), as parábolas da graça (cap. 15), a do fariseu e do publicano (cap. 18), a salvação prometida ao ladrão convertido (23,43), a ordem de propagar o perdão em todas as nações (24,47), todos estes aspetos mostram (...): a gratuidade e a universalidade da salvação”²⁶⁹.

A salvação é o próprio Jesus, imagem e encarnação da misericórdia divina. Jesus revela, por palavras e obras, esta misericórdia de modo surpreendente, levando mesmo à pergunta: “És Tu o que está para vir, ou devemos esperar outro?” (Lc 7,19). Um questionamento ao qual Jesus responde com obras concretas de misericórdia, obras que dão cumprimento ao anunciado pelos profetas (Is 61,1) e pelo próprio Jesus, em Lc 4,18-19a: Ele é o realizador da obra do Pai e, nesse sentido, a sua ação é manifestação do Deus que é, que era e que há-de vir (Is 41,4. 44,6; Ap 1,8).

Neste mesmo sentido, desde o início do seu evangelho, Lucas coloca Deus como aquele cuja misericórdia existe desde sempre e para sempre (Lc 1,50), nunca podendo ser esquecida (Lc 1,54.72). Aqui, a misericórdia não é apresentada como sentimento abstrato, mas como ponto revelador do ser humano, enquanto imagem e semelhança de Deus (cf. Lc

²⁶⁷ “Todo o programa cristológico de Lucas está condensado en estos versículos: la proclamación mesiánica se fundamenta en las Escrituras (vv. 17-21); la evangelización de los pobres y la liberación de los cautivos anuncia la dimensión ética del Evangelio lucano (vv. 18s)” (Daniel Marguerat (ed), *Introducción al Nuevo Testamento*, 92).

²⁶⁸ Cf. Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas I*, 313-314.

²⁶⁹ Frédéric Godet, *Commentaire sur l'évangile de Saint Luc* (Neuchâtel: Soleil d'Orient, 2009), 30.

6,36), ação concreta, geradora de vida e alegria (Lc 1,58) e próxima dos homens (Lc 1,78. 10,37). Se é verdade que em Lucas encontramos o maior número de milagres, é também verdade que é no seu evangelho onde, por excelência, palavras e milagres se interpretam mutuamente. As ações ilustram e realizam as palavras de Jesus, na mesma medida em que as suas palavras trazem luz e explicam os seus gestos.

A narrativa lucana da vida de Jesus faz com que o próprio escrito obedeça àquilo a que posso chamar um “ritmo de misericórdia”: Jesus Menino é sinal visível da misericórdia de Deus, cantada por Zacarias e por Maria (Lc 1 – 2); Jesus usa de misericórdia para com a viúva de Naim e chama de novo à vida o seu filho (Lc 7,11-16); a misericórdia de Deus é oferecida àqueles que O amam, independentemente da grandeza do pecado destes (Lc 7,36-50); a parábola do Bom Samaritano sublinha o dom da misericórdia que é sinal de Deus no coração do homem; as três parábolas da misericórdia (Lc 15) espelham a gratuidade do amor de Deus, que perdoa (de braços abertos) sem questionar; o encontro com Zaqueu fala de uma misericórdia que vai ao encontro daqueles que a procuram e, dando-se o encontro, transforma a vida (Lc 19,1-10); finalmente, as palavras de Jesus na Cruz “Perdoa-lhes, Pai, porque não sabem o que fazem” (Lc 23,34) são reveladoras de uma Misericórdia sem limites e sem razões ou desculpas para acontecerem. É uma misericórdia-perdão oferecida não porque o outro merece, mas porque “a misericórdia é (...) oferecer ao outro precisamente o que o outro não merece”²⁷⁰.

A misericórdia oferecida provoca alegria no pecador (Lc 1,58; 5,25-26), mas também no próprio Deus (Lc 15,7): o homem perdoado é motivo de alegria para Aquele que é Perdão. Aqui, a salvação do homem é de tal modo motivo de alegria, que o próprio Jesus, além de chamar à conversão (Lc 5,32; 13,1-9) e de oferecer o perdão (Lc 5,20. 7,48), reza ao Pai para que o homem permaneça fiel e não caia em pecado (Lc 22,32).

²⁷⁰ José Tolentino Mendonça, “A misericórdia precisa de um espelho: Voltar à parábola do filho pródigo (Lc 15,11-32)”, in Juan Ambrosio (coord.), *A misericórdia de Deus*, 57.

Em Lucas, o Pai é o modelo de misericórdia apresentado (Lc 6,36) e Jesus é rosto e realização dessa Misericórdia (Lc 3,22)²⁷¹, através da Sua mensagem de amor que não excluiu ninguém: um amor que é dom oferecido até aos próprios inimigos (Lc 6,27); que não é apático, mas concreto (Lc 6,27b-36); que é perdão (Lc 5,20. 7,48. 23,34). Por seu turno, o perdão é “o sinal mais visível do amor do Pai, que Jesus quis revelar em toda a sua vida. Não há página do Evangelho que possa ser subtraída a este imperativo do amor que chega até ao perdão”²⁷².

Assim se compreende os inúmeros relatos lucanos que colocam Jesus com os pecadores e a forma como o encontro com Jesus conduz o pecador a uma nova condição: à condição de salvo (Lc 6,19). O desfecho do encontro é sempre alegria (Lc 5,25-26), generosidade (Lc 10,8) e paz (Lc 7,50). Importa a Lucas sublinhar esta dimensão de um Deus encarnado que não vem chamar os justos mas os pecadores (Lc 5,32), na medida em que a Sua justiça é a misericórdia (Lc 15). É a marca da misericórdia e da relação com os pecadores que colocam Jesus numa dimensão bem diferente da das autoridades do templo que faziam uma clara separação entre o puro e o impuro. O próprio João Batista (o maior dos profetas [Lc 7,28]), para falar de Deus, separa-se da sociedade. Jesus, por sua vez, insere-se na sociedade e senta-se à mesa com todos, não excluindo ninguém. A sua postura leva à desconfiança e a ser acusado de glutton e bebedor de vinho (Lc 7,34)²⁷³.

Não obstante as acusações e os riscos, Jesus traz consigo um novo sistema jurídico em que puros e impuros são aceites, um sistema que ultrapassa o abismo criado pela sociedade e judaísmo de então, dando início à “administração da misericórdia” em que todos têm os

²⁷¹ “Los sinópticos testimonian claramente que la revelación del amor de Dios por medio de Jesús fue desde el principio un ejercicio realizado por él en el Espíritu del amor divino - en la superación de los propios criterios y de la seguridad como «fe»” (Hans Urs Von Balthasar, *Solo amor es digno de fe*, Vol. 8, Col. Verdad e Imagen Minor, 2ª ed., (Salamanca: Sígueme, 2006), 83).

²⁷² Francisco, “Carta apostólica «Misericordia et misera»”, http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html.

²⁷³ “La acusación es muy grave, porque es una expresión proverbial para designar a los apóstatas del pueblo, merecedores de la lapidación (cf. Dt 21,20)” (Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, 71).

mesmos direitos, não havendo lugar a distinções²⁷⁴. O amor é a raiz de toda a administração, “condiciona, por assim dizer, a justiça, e, em última análise, a justiça serve a caridade. O primado e a superioridade do amor em relação à justiça – ponto característico da Revelação – manifestam-se precisamente através da misericórdia” (DM 4). Apelando a uma sociedade e religião movida por esta força fontal que é o amor divino, os textos lucanos revelam Jesus em claro ataque a uma justiça sem misericórdia e desprovida da caridade (Lc 11,42)²⁷⁵.

Jesus não compactua com uma religião elitista, mas Ele próprio é encarnação da misericórdia divina, sendo a sua forma de falar e agir manifestação e revelação desta misericórdia²⁷⁶. De algum modo, podemos entender as parábolas da misericórdia (Lc 15) como uma afirmação clara de que Jesus atua do mesmo modo que o Pai. Abulindo a distinção entre puro e impuro, Jesus olha todo o homem como pecador, mas também como aquele que é capaz de acolher o perdão de Deus e de perdoar (Lc 11,4). Tal é o amor de Deus ao olhar o homem que o ensina a entrar em relação com Ele. Ainda hoje a oração do Pai-nosso (Lc 11,2-4) continua a ser a mais repetida (à semelhança do que acontecia no tempo da Igreja primitiva). Este é, precisamente, outro dom oferecido por Jesus à humanidade: o dom de uma relação pessoal e de amor com o “tu” divino, que, amando-nos, nos escuta e ampara²⁷⁷.

Deste modo, pode afirmar-se que, se “o evangelho de Lucas é o texto da misericórdia de Deus (...), o primeiro rosto da misericórdia de Deus para com os homens, é o perdão”²⁷⁸ (Lc 15.19,1-10). Não se trata apenas do dom do perdão concedido, por Jesus, sem limites e sem entraves (Lc 5,20; 7,48; 23,34), mas, sobretudo, de um perdão que é misericórdia incansável. Jesus não se cansa de ir ao encontro dos pecadores (Lc 19,1-10), “nunca Se cansa de perdoar” (EG 3), e o seu perdão manifesta-se na mudança concreta que ocorre naqueles

²⁷⁴ Cf. Walter Brueggemen, *Immaginazione profetica. La voce dei profeti nella bibbia e nella Chiesa*, Col. Sezione Biblica (Bologna: Editrice Missionária Italiana, 2003), 124.

²⁷⁵ “Luke (...) rebukes the Pharisees for paying tithes on garden herbs instead of practising justice and the love of God, and, he adds, ‘it is these you ought to have practised, without neglecting the others’ (Luke 11.42)” (Daniel Marguerat, *The first christian historian*, 60).

²⁷⁶ Cf. Paul Beauchamp, *Parler d’Écritures Saintes* (Paris: Seuil, 1987), 26.

²⁷⁷ Cf. Walter Kasper, *La misericordia*, 74.

²⁷⁸ Cf. Francesc Ramis Dader, *Lucas, evangelista de la ternura de Dios. Diez catequesis para descubrir al Dios de la misericordia*, 2ª ed., Col. La Casa de la Biblia (Estella: EDV, 1998), 55.

que acolhem o Seu perdão (Lc 7,50; 19,8). Jesus não oferece apenas o perdão, chama também aqueles que O escutam a serem capazes de perdoar (Lc 17,3-4; 11,4), a serem misericordiosos como o Pai (Lc 6,36), a amar até os próprios inimigos como verdadeiro sinal da Aliança com Deus (Lc 6,27-35).

Esta marca do perdão e da misericórdia que atravessa todo o evangelho lucano encontra centralidade naquele que poderia ser chamado de “evangelho dos perdidos”, mas que Lucas apresenta como sendo o “evangelho dos encontrados” (Lc 15,1 – 19,10), o “evangelhos dos salvos”, dada a força e dimensão teológica que sustenta toda a narrativa. Uma dimensão muito clara no capítulo 15 do seu evangelho, mas que dá sentido e está subjacente em todos os seus escritos. O Pai misericordioso de Lc 15,11-32 revela o amor excessivo de Deus, um excesso de misericórdia que, no entanto, tem um sentido. É como se Deus nos quisesse dizer que só a misericórdia/o amor pode salvar a vida e que não há misericórdia se não há excesso²⁷⁹. Assim é o Pai misericordioso narrado em Lucas, sendo também Ele o modelo para todo o crente (Lc 6,36). É Ele quem realiza, em Jesus, obras de misericórdia que salvam o pecador que O encontra (é disso exemplo Lc 7,36-50).

²⁷⁹ Cf. José Tolentino Mendonça, “A misericórdia precisa de um espelho: Voltar à parábola do filho pródigo (Lc 15,11-32)”, 57.

Conclusão

*Ao entardecer desta vida examinar-te-ão no amor.
Aprende a amar como Deus quer ser amado e deixa a tua condição*²⁸⁰

No início deste estudo, propôs-se um percurso desde a contextualização histórica, cultural e religiosa de Lc 7,36-50, até ao mergulhar no texto e consequentes leituras comparativas/análogas, tanto ao nível dos textos neotestamentários como ao nível dos ritos de expiação descritos no livro do Levítico.

Após o estudo realizado, é possível, à luz dos objetivos traçados, ter uma nova compreensão de Lc 7,36-50 e ter presente novas pistas de leitura sobre os conceitos de pecado/perdão, condenação/salvação. Note-se, porém, que o estudo não tem a pretensão de, a partir de um trecho bíblico, generalizar posições ou visões destes conceitos. No entanto, não deixa de ser pertinente fazer uma leitura paradigmática da perícopes analisada à luz da mensagem trazida por Jesus (bem como a sua *praxis*) e narrada nos evangelhos, sobretudo, em Lucas.

O desenvolvimento do estudo partiu de um enquadramento histórico, cultural e religioso, para depois mergulhar no relato tanto ao nível do seu conteúdo e estrutura interna, como ao nível de uma leitura deste a partir da teologia lucana e dos ritos de expiação observados em Israel desde os preceitos descritos na *Torah*. Agora, fica o desafio de percorrer um caminho *inverso*: a partir das conclusões *reler* a Boa Nova de Jesus, no Seu tempo e no nosso tempo, sem absolutização das conclusões a que chegamos com o presente estudo, mas também sem lhe fechar os olhos.

²⁸⁰ S. João da Cruz, “Ditos de luz e amor”, *Obras completas*, 2ª ed. (Aveiro/Coimbra: Carmelo/Gráfica de Coimbra, 1977), 57.

De facto, o caminho percorrido leva a uma visão renovada de Lc 7,36-50, mas também do sentido de Deus, do amor e da relação pecado-perdão/resgate. Por um lado, ainda que a revelação de Deus em Jesus Cristo permaneça um mistério inabarcável na sua totalidade, torna-se possível encontrar uma dimensão única do rosto de Deus a partir da *praxis* de Jesus descrita no evangelho de Lucas²⁸¹. Por outro, a própria visão do Deus da *Torah*, e a compreensão deste à luz dos ritos de expiação, ganham novo sentido quando colocados em paralelo com a perícope em análise. De um modo muito evidente, Cristo realiza (dá consumação) ao anunciado pelos profetas e à Lei dada a Moisés no Sinai. Ele é a encarnação que revela o modo perfeito de ver/entender/viver a Lei.

Se na antiga lei era prescrito que “o rito de purificação será feito pelo sacerdote, pelo que tiver sido ungido e investido para exercer o sacerdócio em lugar de seu pai” (Lv 16,32a), a mulher de Lc 7,36-50 unge antecipadamente Aquele que irá exercer o seu sacerdócio na Cruz *em nome* de seu Pai, permitindo que o perdão possa, efetivamente, ser concedido por Si em nome do dEle (Lc 23,32). Esta unção, porém, não está no perfume derramado sobre os pés do Mestre, mas nas lágrimas de amor que afagam o “propiciatório incarnado”. O pecado da mulher converte-se, deste modo, não em sangue (símbolo da morte), mas em água (símbolo da vida). A partir desta perícope, uma nova leitura e vivência da lei é possível. De facto, se fosse a existência de pecado que condenasse, à ausência deste corresponderia a Salvação. O pecado teria, portanto, poder de condenar e a sua ausência o poder de salvar. No entanto, o evangelho de Lucas revela (particularmente, em Lc 7,36-50) que é o Amor que salva, na medida em que a ausência deste é, por si, condenação.

Com Jesus se manifesta a verdade de um amor que supera o pecado (cf. Rm 5,20). Mais ainda, manifesta-se um amor capaz de se relacionar com o pecador ao ponto da sua força

²⁸¹ A *praxis* de Jesus gera a comunhão na mesa. Esta comunhão surge como nova forma de habitar o mundo. A mesa símbolo de sociedade mas também de banquete escatológico. À mesa somos todos iguais e promovemo-nos reciprocamente. A *praxis* de Jesus eleva ao nível do Reino, do banquete escatológico. Quem O tocar... será salvo (Cf. Cassiano Floristan, *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral* [Salamanca: Sígueme, 1993], 31-70.)

afastar do (ἀφίημι) pecado – como uma luz que incide sobre a escuridão, do mesmo modo o resplandecer do amor tem por consequência direta a redução do pecado.

Isto não pressupõe “fechar os olhos” face ao pecado, nem, tão pouco, acreditar numa salvação “instantânea”. Ao contrário, a salvação pressupõe uma resposta de amor ao amor primeiro que Deus dá (*dando-Se*) a cada ser humano e que se manifesta no encontro com Cristo, capaz de transformar a vida a partir de dentro. Deste modo, a salvação que brota do encontro com o “Amor Incarnado” leva, não a uma vivência em busca do “não pecar”, mas a uma vivência em procura constante do “mais amar”. Pode intuir-se, a partir daqui, que, com mais amor, haverá menor pecado. No entanto, a diminuição de uma vida de pecado é consequência não de um esforço para não pecar, mas de um esforço para amar. Trata-se de uma consequência natural do amor e não de um caminho *a solo*, meramente humano.

O amor que vem de Deus e é para Deus, “é uma força extraordinária, que impele as pessoas a comprometerem-se, com coragem e generosidade, no campo da justiça e da paz. É uma força que tem a sua origem em Deus, Amor eterno e Verdade absoluta” (CV 1). Deus é gratuidade do amor sem exigência de reciprocidade. O amor é, precisamente, a essência e a manifestação de Deus, sendo nele que vivemos verdadeiramente a nossa condição de criados à imagem e semelhança de Deus. Assim, o perdão/resgate é-nos dado, não se podendo conquistá-lo, apenas aceitá-lo, acolhê-lo e vivê-lo²⁸². O perdão é o *encher-mo-nos* de Deus, transformando, conseqüentemente, a nossa vida em manifestação de amor. É esta a transformação que sofre a mulher: de atormentada pelo pecado (e pela condenação da sociedade), passa a salva no e pelo amor, o que a eleva a uma vida na Paz.

Aqui, o critério da justiça é o amor e, “porque o amor é supra-moral, só acontece na esfera prática e ética, sob a égide da justiça”²⁸³. Sem contradição nem negação da justiça, Jesus instaura uma nova lógica que vai para além dos argumentos que, segundo os preceitos da época, conduziriam à condenação. Jesus vem revelar que “o amor não argumenta (...),

²⁸² Cf. João Manuel Duque, *O excesso de dom*, 69.

²⁸³ Paul Ricoeur, *Amor y justicia*, Vol. 5, Col. Esprit (Madrid: Caparrós, 1993), 33.

assim o exercício da justiça não é simplesmente assunto de argumentos, mas de tomadas de decisão”²⁸⁴. Nesse sentido, a justiça de Jesus salva, transforma e reintegra a pessoa na vida em Deus, em relação de amor com Ele e com os irmãos.

Nesta perspectiva, e sem procurar fazer leituras de caráter pastoral sobre a perícope em análise, não deixa de ser pertinente pensar no sacramento da reconciliação não como lugar de “acusação e penitência”, mas como lugar de encontro com Cristo e, nesse sentido, lugar de celebração/demonstração do amor. Deste modo, o sacramento seria entendido como ato/encontro de amor e não como “dia de expiação”. Como concretizar isso nos nossos dias? Não continuamos a viver o sacramento “no oculto” dos confessionários? De que pecado se acusou a mulher de Lc 7,36-50? Não foi o silêncio e a demonstração do seu amor maior do que o seu pecado? Não tenho a pretensão de responder a estas questões, por não serem objeto do estudo realizado. No entanto, nada impede de as ter presentes para reflexões futuras.

Outra reflexão a fazer prende-se com o facto dos títulos, habitualmente, atribuídos a Lc 7,36-50 fazerem referência à mulher e ao pecado. Poderá, contudo, o título de “Pecadora arrependida” ou “A pecadora perdoada” (BJ) traduzir a essência da perícope? Nestes “títulos introdutórios” a pecadora aparece, desde logo, em destaque, como se o que se pretendesse fosse colocar em evidência a mulher e o seu “ser pecadora”. A meu ver, tais títulos falseiam o conteúdo da narrativa, uma vez que toda a sua centralidade está na pessoa de Jesus e no amor que salva. Uma leitura de Lc 7,36-50 que coloque, desde o início, em destaque o pecado corre o risco de uma interpretação que se fique por isso mesmo. Não seria mais fiel ao conteúdo da narrativa intitulá-la por “O Amor que salva”²⁸⁵? Sem dúvida que um título similar a este, que colocasse em relevo o Amor como essência/razão de salvação, poderia levar a uma certa dificuldade em identificar *a priori* de que passagem lucana estaríamos a falar. Contudo, não tem a Palavra de Deus esta capacidade de sempre nos surpreender e deitar por terra os nossos

²⁸⁴ *Ibidem*, 22-23.

²⁸⁵ Carlos Torres Pastorino, “Sabedoria do evangelho”, 19.

a priorismos? Não falaria mais ao coração do crente (e do não crente) um texto sagrado cujo título coloca em relevância o amor ao invés do pecado e da condição humana de ser pecador?

Ao dar um lugar de destaque ao amor, Lucas vai para além de leituras legalistas dos acontecimentos referentes à vida de Cristo. Isso mesmo se evidencia em Lc 7,36-50, onde o amor é ponto de partida para a compreensão dos factos e aparece pressuposto no olhar de Jesus dirigido à mulher, ao fariseu e aos presentes. Toda a narrativa é um convite a olhar o mundo (apesar do pecado que nele existe), com o mesmo amor trinitário revelado em Jesus. Ao reunir num único preceito o mandamento do amor a Deus e aos irmãos (Lc 10,27; Mc 12,29-31) e ao vivê-lo até à morte de Cruz, Jesus revela-se como modelo/protótipo de amor (humano e divino), colocando em evidência que se “Deus foi o primeiro a amar-nos (cf. 1Jo 4,10), agora o amor já não é apenas um «mandamento», mas é a resposta ao dom do amor com que Deus vem ao nosso encontro” (DCE 1).

Só aprendendo dAquele que é encarnação de amor é possível responder com amor e ser salvo pela Graça. De facto, a resposta de amor ao amor primeiro de Deus é o único modo de sermos coerentes com a verdade que nos é intrínseca: termos sido criados à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26), o Deus que é amor (1Jo 4,8)²⁸⁶. É, precisamente, neste amor que brota a fé e se dá a salvação e a Paz (cf. Lc 7,47.50).

O presente trabalho termina abrindo caminho a novos estudos, tanto ao nível exegético-teológico como ao nível litúrgico. Assim, poder-se-ia pensar em dar continuidade ao trabalho realizado, fazendo, por exemplo, uma articulação da visão do propiciatório na *Torah*, com a visão apresentada no capítulo 3 e com a visão da Cruz como propiciatório. Poder-se-ia, ainda, aprofundar o sentido do lava-pés, narrado em João (Jo 13,1-20) com o lava-pés das lágrimas da mulher de Lc 7,36-50 ou mesmo com o lava-pés (unção) de perfume narrado em Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Jo 12,1-11. Ao nível litúrgico, por exemplo, poder-se-ia

²⁸⁶ “Caritas amor est acceptus itemque donatus. Ipsa est « gratia » (*cháris*). Eius scaturigo est vivus Patris erga Filium in Spiritu Sancto amor. Amor est qui ex Filio in nos transit. Amor est creator, per quem sumus; amor est redemptor ad quem creati sumus. Amor revelatus et a Christo factus (cfr Jo 13, 1) necnon diffusus « in cordibus nostris per Spiritum Sanctum » (Rom 5, 5)” (CV 5).

desenvolver um estudo analógico entre a oração de bênção da mesa (*Birkat HaMazon* - המזון ברכת), não narrada em Lc 7,36-50, mas talvez evocada, dado que os acontecimentos aí relatados parecem ser, de algum modo, realização/vivência da mesma na pessoa de Jesus.

Eis alguns exemplos de aprofundamento de Lc 7,36-50 e dos conceitos de amor, perdão e salvação, do modo como aqui foram tratados, tendo sempre presente que, sendo Deus inabarcável, este e qualquer outro estudo, apresentam-se limitados face à grandeza do Mistério revelado, cujo sentido procurámos indagar.

Bibliografia

Bibliografia Principal

A Bíblia de Jerusalém. S. Paulo: Edições Paulinas, 1981.

Bíblia Sagrada. Lisboa e Fátima: Difusora Bíblica, 2013.

Benedicti XVI. “Litterae encyclicae «Caritas in veritate».” in *AAS* 101 (2009): 641-709.

_____. “Litterae encyclicae «Deus caritas est».” in *AAS* 98 (2006): 217-252.

_____. “Lutetiae parisiorum Summus Pontifex viros culturae deditos convenit apud Collegium a Bernardinis.” *AAS* 100 (2008): 721-730.

Francisci. “Adhortatio apostolica «Evangelii gaudium».” *AAS* 105 (2013): 1019-1135.

_____. “Carta apostólica «Misericordia et misera».” (20 de novembro de 2016)
http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html.

Johannes Paulus II. “Literae encyclicae «Dives in misericordia».” *AAS* 72 (1980): 1177-1232.

Merk, Augustinus. *Novum Testamentum graece cum apparatu critico instructum edidit*.
Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1984.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. “Constitutio dogmatica de divina revelatione «Dei Verbum».” *AAS* 58, (1966): 817-830.

_____. “Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis «Gaudium et spes».”
AAS 58 (1966): 1025-1120.

Bibliografia Secundária

- Acebo, Isabel Gómez. *Lucas*. Vol. 3, Col. Guías de Lectura del Nuevo Testamento, Navarra: EVD, 2008.
- Aguirre, Rafael. *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*. 4ª ed., Navarra: Verbo Divino, 2014.
- _____. *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*. Vol. 77, Col. Presencia Teológica, Santander: Sal Terrae, 1994.
- Alday, Salvador Carrilho. *El evangelio según San Lucas*. Estella: EVD, 2009.
- Alves, Herculano. “Outras Festas Bíblicas.” *Bíblica. A festa e as festas na Bíblia e na vida. O regresso ao evangelho em Santo António e a nova evangelização*, 3, 4 (1995): 73-87.
- _____. *Sementes da Palavra. Antigo Testamento*. Vol. 30, Col. Dinamização Bíblica, Coimbra/Fátima: Gráfica de Coimbra 2 / Difusora Bíblica, 2009.
- _____. *Sementes da Palavra. Evangelhos*. Vol. 32, Col. Dinamização Bíblica, Fátima e Coimbra: Difusora Bíblica e Gráfica de Coimbra, 2009.
- _____. *Símbolos na Bíblia*. 2ª ed., Vol. 20, Col. Dinamização Bíblica, Fátima: Difusora Bíblica, 2006.
- Ambrosio, Juan (coord.). *A misericórdia de Deus. Coração pulsante do evangelho*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.
- Associação Israelita de Beneficência Beit Chabad do Brasil. *Fé e ciência*. 2ª ed., S. Paulo: Chabad, 2014.
- Beauchamp, Paul. *Parler d'Écritures Saintes*. Paris : Seuil, 1987.
- Bento XVI, *Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até à ressurreição*. Cascais: Principia, 2011.
- Bovon, François. *El evangelio según San Lucas I (Lc 1,1 – 9,50)*. Salamanca: Biblioteca de Estudios Bíblicos 85, 2ª ed., Sígeme, 2005.

- _____. *L'évangile selon Saint Luc (1,1 – 9,50). Commentaire du Nouveau Testament III*. 2^a ed., Genève: Labor et Fides, 1991.
- Brueggemen, Walter. *Immaginazione profetica. La voce dei profeti nella Bibbia e nella Chiesa*. Col. Sezione Biblica, Bologna: Editrice Missionária Italiana, 2003.
- Buehler, Pierre e Habermacher, Jean-François. *La narration quand le récit devient communication* 12, Lieux Théologiques, Genève : Labor et Fides, 1988.
- Carbajosa, Inácio et al. *La Biblia en su entorno*. Vol. 1, Col. IEB, Navarra: Verbo Divino, 2013.
- Cardedal, Olegario González de. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1997.
- Carvalho, José Carlos. “O Jesus da história entre a lei e o amor.” *Didaskalia* 41, 1 (2011): 235-255.
- Coenen, Lothar et al. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento (A-L, Vol. I)*. 5^a ed., Salamanca: Sígueme, 2003.
- Cohn-Serbok, Dan. *Breve enciclopedia del judaísmo*. Vol. 205, Col. Fundamentos, Madrid: ISTMO, 2003.
- Comboni, Daniel. *Escritos*. Lisboa: Além-Mar, 2003.
- Congar, Yves. *Vocabulario Ecuménico*. Vol. 132, Col. Teología y Filosofía, Herder: Barcelona, 1972.
- Couto, António. “Da posse e do furto ao dom e ao fruto.” *Didaskalia* 42, 1 (2012): 27-53.
- Culy, Martin et al. *Luke*. Col. Baylor Handbook on the Greek New Testament, Waco: Baylor University Press, 2010.
- Dader, Francesc Ramis. *Lucas, evangelista de la ternura de Dios. Diez catequesis para descubrir al Dios de la misericordia*. 2^a ed., Col. La Casa de la Biblia, Estella: EDV, 1998.

- Dillmann, Rainer e Paz, César A. Mora. *Comentario al evangelio de Lucas. Un comentario para la actividad pastoral*. Vol. 2, Col. Evangelio y Cultura, Estella: Verbo Divino, 2006.
- Dunn, James D. G. *The theology of Paul the apostle*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans, 2006.
- Duque, João Manuel. *O excesso de dom. sobre a identidade do cristianismo*. Vol. 2, Col. Philotheia, Lisboa: Alcalá e Faculdade de Teologia da UCP, 2004.
- Farb, Peter e Armelagos, George. *Consuming passinos: The anthropology of eating*. Boston: Houghton Mifflin, 1980.
- Feldman, Sérgio Alberto. “A mulher na religião judaica (Período Bíblico: Primeiro e Segundo Templos).” *MÉTIS: História & Cultura* 5 (2006): 251-272.
- Fitzmyer, Joseph A. *El evangelio según Lucas I. Introducción general*. Madrid: Ediciones Cristiandad (Huesca 30-32), 1986.
- _____. *El evangelio según Lucas. Traducción y comentarios. Capítulos 1 – 8,21*. Vol. 2, Madrid: Cristiandad, 1987.
- Floristan, Cassiano. *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Franch, Ramón Sugranyes de. *Etudes sur le droit palestinien à l'époque évangélique*. Friburgo: Fribourg, 1946.
- Gnilka, Joachim. *Jesus de Nazaret. Mensaje e historia*. Barcelona: Herder, 1993.
- Godet, Frédéric. *Commentaire sur l'évangile de Saint Luc*. Neuchâtel: Soleil d'Orient, 2009.
- Hartley, John E. *Word biblical commentary. Leviticus*. Vol. 4, Nashville: Thomas Nelson, 1992.
- Hasel, Michael G. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 7, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1995.

- Heil, John Paul. *Meal scenes in Luke-Acts. Audience-oriented approach*. Georgia: Society of Biblical Literature, 1999.
- Homero. *Odisseia*. Lisboa: Livros Cotovia, 2003.
- Kasper, Walter. *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*. 2ª ed., Santander: Sal Terrae, 2013.
- Kochmann, Sandra. “O lugar da mulher no judaísmo.” *Revista de Estudos da Religião* 2 (2005): 35-45.
- Kwong, Ivan Shing Chung. *The word order of the gospel of Luke: Its foregrounded messages*. Vol. 298, Library of New Testament Studies, New York: T&T Clark, 2005.
- Lagrange, Marie-Joseph. “Jésus, a-t-il été oint plusieurs fois par plusieurs femmes ? Opinions des anciens écrivains ecclésiastiques. (Luc, VII, 36-50; Matthieu, XXVI, 6-13; Marc, XIV, 3-9; Jean, XII, 1-8; cf. Jean, XI, 2).” *Revue Biblique* 9 (1912): 504-532.
- Langner, Córdula. *Evangelio de Lucas. Hechos de los Apóstoles*. Vol. 16, Col. Biblioteca Bíblica Básica, Estella: EVD, 2008.
- Léon-Dufour, Xavier et al. *Vocabulário de teologia bíblica*, Vol. 66, Col. Deus et Omnia, Barcelona: Herder, 1965.
- Levinsohn, Stephen H. *Discourse features of New Testament greek: A course book on the information structure of New Testament greek*. 2ª ed., Dallas: SIL, 2000.
- Lourenço, João Duarte. “O contexto judaico da ‘identidade cristã’ proposta no Novo Testamento.” *Didaskalia* 37, 1 (2007): 75-91.
- _____. *Hermenêuticas bíblicas. Da Palavra às palavras – em busca do ‘sentido’ da Escritura*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011.
- _____. *O mundo judaico em que Jesus viveu. Cultura judaica do Novo Testamento*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005.

- Lyonnet, Stanislas e Sabourin, Leopold. *Sin, redemption, and sacrifice. A biblical and patristic study*. Vol. 48, Col. Analecta Bíblica, Roma: PIB, 1998.
- Marguerat, Daniel (ed). *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.
- _____. *The first christian historian. Writing de 'Actes of the Apostles'*. Vol. 21, Série 1, Col. Society for New Testament Studies, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Mendonça, José Tolentino. “A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50.” *Didaskalia* 36, 1 (2006): 85-93.
- _____. “As declinações do amor – Uma curiosidade do texto de Lucas.” *Didaskalia* 37 (2007): 107-114.
- _____. *A construção de Jesus: Uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*. Lisboa: Assíro & Alvim, 2004.
- _____. *A leitura infinita. A Bíblia e a sua interpretação*. Col. Poéticas do Viver Crente, JTM, Prior Velho: Paulinas, 2014.
- Neusner, Jacob. *The rabbinic tradition about the pharisees before 70*. Vol. 3, Leiden: Brill, 1971.
- Neyrey, Jerome H. (ed). *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation*. Peabody: Hendrickson, 1991.
- Oporto, Santiago Guijarro e Garcia, Miguel Salvador (ed). *Comentario al Antiguo Testamento*. 5ª ed., Vol. 1, Col. La Casa de la Biblia, Estella: EVD, 1997.
- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote. Meditación preliminar. Meditación primera*. Vol. 1, Série 2, Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914.
- Pagola, José Antonio. *Jesus. Aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Jesús. Aproximación histórica*. Madrid: PPC, 2007.
- _____. *Jesus. Uma abordagem histórica*. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2008.

- Penido, M. Teixeira Leite. *O itinerário místico de São João da Cruz*. Petropolis: Vozes, 1949.
- Pereira, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8ª ed., Braga: AO, 1998.
- Quesnel, Michel. *Jesus, o homem e o Filho de Deus*. Col. Religião Aberta, Lisboa: Gradiva, 2005.
- Reid, Barbara E. *Choosing the better part? Women in the gospel of Luke*. Minnesota: The Liturgical Press, 1996.
- Reimer, Ivone Richter. *Economia no mundo bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos*. S. Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006.
- Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Vol. 5, Col. Esprit, Madrid: Caparrós, 1993.
- Rogoff, Jason e Kulp, Joshua. *Reconstructing the Talmud: An introduction to the academic study of rabbinic literature*. New York: Mechon Hadar, 2014.
- Ronchi, Ermes. *Os beijos não dados. Tu és beleza. A amizade é a mais importante viagem*. Prior Velho: Poéticas do Viver Crente, Paulinas, 2012.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Vol. 63, Col. Presencia Teológica, Santander: Sal Terrae, 1991.
- Runge, Steven E. *Discourse grammar of the greek New Testament: A practical introduction for teaching and exegesis*. Bellingham: Lexham Press, 2010.
- S. João da Cruz. “Cântico espiritual”, *Obras completas*. 2ª ed., Aveiro/Coimbra: Carmelo/Gráfica de Coimbra, 1977 (555-828).
- _____. “Ditos de luz e amor.” *Obras completas*. 2ª ed., Aveiro/Coimbra: Carmelo/Gráfica de Coimbra, 1977 (1005-1024).
- Sagne, Jean-Claude. *La symbolique du repas dans les communautés*. Paris: Cerf, 2009.
- Sante, Carmine di. *Responsabilità. L'io-per-l'altro*, Roma-Fossano: Lavoro-Esperienza, 1996.
- Schenke, Ludger. *La comunidade primitiva*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Schmid, Josef. *Il Nuovo Testamento commentato. L'evangelo secondo Luca*. 3ª ed., Vol. 3, Brescia: Morcelliana, 1965.

- _____. *El evangelio según San Lucas*. Herder: Barcelona 1968.
- Segalla, Giuseppe. *Panoramas del Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 1989.
- Serique, Israel. “Pax romana e a eirene do Cristo.” *Fragments de Cultura* 21 (2011): 119-134.
- Spico, Ceslas. *Agapè dans le Nouveau Testament*. Vol. 3, Paris: Gabalda, 1966.
- Stern, Menahem. *Greek and latin authors on jews and judaism*. Vol. 1, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1980.
- Stöger, Alois. *El Nuevo Testamento y su mensaje. Evangelio según San Lucas*. Vol. 1, Barcelona: Herder, 1979.
- Tassin, Claude (ed) et al. *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité*. Vol. 178, Col. Lectio Divina, Paris: Cerf, 1999.
- Teixeira, Cézar e Silva, Antonio Wardison C. “A cultura da mesa de refeição e o seu aspecto teológico religioso.” *Revista Eletrônica Espaço Teológico* 7, 10 (2013), <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/download/15685/11752>.
- Thibeaux, Evelyn R. “«Known to be a sinner»: The narrative rhetoric of Luke 7,36-50.” *Biblical Theology Bulletin - A Journal of Bible and Culture* 23, 4 (1993): 151-160.
- Til, Kent A. Van. “Three anointings and one offering: The sinful woman in Luke 7,36-50.” *Journal of Pentecostal Theology* 15, 1 (2006): 73-82.
- Varillon, François. *L'humilité de Dieu*. Paris : Bayard, 2000.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Solo amor es digno de fe*. 2ª ed., Vol. 8, Col. Verdad e Imagen Minor, Salamanca: Sígueme, 2006.
- Weinrich, Harold. “Teología narrativa.” *Concilium Revista Internacional de Teología* 85 (1973): 53-75.
- Wengst, Klaus. *Pax romana. Pretensão e realidade: Experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. S. Paulo: Paulinas, 1991.

Wénin, André. *Le livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes*. Bruxelles: Lumen Vitae, 2001.

Wettstein, Johann Jakob. *Novum Testamentum graecum*. Vol. 2, Amsterdão: Receptæ, 1752.

Wigoder, Geoffrey (dir). *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme. Esquisse de l'histoire du peuple juif. Calendrier*. Paris: Cerf, 1993.