

O «Assombramento» de Maria na Anunciação (Lc 1,26-38)

Provavelmente a única novidade deste trabalho está na primeira palavra do título. E não sei se mesmo isso poderá ser considerado original. Tem-se escrito tanto quer sobre o texto de Lc 1,26-38 quer sobre o Evangelho da Infância em que está inserido, que já em 1966 confessava P. S. Minear: «Seria precisa quase uma vida inteira de sábio para passar em revista os estudos e monografias consagradas aos relatos da Infância»¹. A frase é citada por L. Legrand no seu livro «L'annonce a Marie», publicado em 1981, no final do primeiro capítulo, em que passa em revista as principais questões que o texto tem levantado entre os exegetas: questões relativas ao género literário, à autenticidade, às fontes e ao meio ambiente de origem. Sobre cada uma delas é tal a profusão de opiniões, que também Legrand acaba por concluir: «Apparemment, c'est Babel en Lc 1-2»². E como, nem mesmo desde então, têm parado de crescer tanto o número de publicações como a diversidade de abordagens, é caso mais do que nunca para perguntar se o que pretende ser original terá de facto alguma novidade³.

¹ P. S. MINEAR, «Luke's Use of Birth Stories,» in: G. BRAUMANN (Ed.), *Studies in Luke-Acts* (FS P. Schubert), Nashville - New York 1966, 111-130: 111.

² L. LEGRAND, *L'Annonce a Marie (Lc 1,26-38). Une apocalypse aux origines de L'Évangile* (Le Div 106), Paris 1981, 42.

³ Sobre o texto em questão, para além de estudos referidos noutras notas, foram publicados no último decénio, entre outros, os seguintes: S. J. BINZ, *Advent of the Savior. A Commentary on the Infancy Narratives of Jesus*, Collegeville 1996; D. BÖHLER, «Jesus als Davidsson bei Lukas und Michna», in: *Bib* 79 (1998), 532-538; M.-É. BOISMARD, *L'Évangile de l'enfance (Luc 1-2) selon le proto-Luc* (ÉtB 35), Paris 1997; A. DEL AGUA, «Los evangelios de la infancia; Verdad histórica o verdad teológica?», in: *RazFe* 230 (1994), 381-399; D. DORMEYER, «Die Rolle der Imagination im Leseprozess bei unterschiedlichen Leseweisen von Lk 1,26-38», in: *BZ* 39 (1995),

Mas se o texto tem atraído tantas atenções é porque certamente não é fácil de interpretar. Não porque esteja mal escrito. Basta sabermos que saiu das mãos de Lucas, para, mesmo *a priori*, termos de supor precisamente o contrário. E não será, de facto, a sua riqueza, tanto a nível de forma literária como sobretudo de conteúdo temático, que, em última análise, o tem tornado objecto inesgotável de leituras e interpretações?

Seja como for, é nesse âmbito que pretendo situar o presente trabalho de exegese e o título para ele escolhido: no âmbito da linguagem simbólica e mítica, a única que nos permite chegar ao transcendente, a que a passagem em causa nos quer conduzir, o transcendente que, esse sim, é por natureza inesgotável.

Foi nesse sentido que escolhi o termo «assombramento», sugerido pelo próprio texto no v. 35 com o verbo ἐπισκιάζω, na terceira pessoa do singular do futuro do indicativo activo, um verbo composto que à letra se pode traduzir por «fazer sombra sobre»⁴ ou por

161-180; J. M. FERREIRA MARTINS, «Anunciação de Maria: um relato de José? Contributo para o estudo das fontes de Lc. 1,26-38», in: *HumTeo* 17 (1996), 283-307; J. B. GREEN, «The Problem of a Beginning: Israel's Scriptures in Luke 1-2», in: *BullBibRes* 4 (1994), 61-85; P. HOFRICHTER, «Parallelen zum 24. Gesang des Ilias in den Engelercheinungen des lukianischen Doppelwerkes», in: *ProtBib* 2 (1993), 60-76; B. KAHL, «Lukas gegen Lukas lesen. Feministisch-kritische Relectura zwischen Hermeneutik des Verdachts und des Einverständnisses», in: *BiKi* 50 (1995), 222-229; J. J. KILGALLEN, «The Conception of Jesus (Luke 1,35)», in: *Bib* 78 (1997), 225-246; D. T. LANDRY, «Narrative Logic in the Annunciation to Mary (Luke 1:26-38)», in: *JBL* 114 (1995), 65-79; E. LA VERDIERE, «The Annunciation to Mary. A Story of Faith. I - The Setting; II - The Greeting; IV - The Question», in: *Emmanuel* 101 (1995) 580-589; 102 (1996), 4-13.290-297; E. MANICARDI, «L'Annuncio a Maria: Lc 1,26-38 nel contesto di Lc 1,5-80», in: *Theotokos* 4 (1996), 293-331; H. W. MERRIT, «The Angel's Announcement: A Structuralist Study», in: T. W. JENNINGS (Ed.), *Text and Logos. The Humanistic Interpretation of the New Testament* (FS H. Boers), Atlanta 1990, 97-108; S. MUÑOZ IGLESIAS, «La concepción virginal en Lc 1,26-38 hoy», in: *EphMar* 43 (1993), 175-187; J. M. MUÑOZ NIETO, *Tiempo de anuncio. Estudio de Lc 1,5-2,52*, Taipei 1994; F. MUSSNER, «Das 'semantische Universum' der Verkündigungsparikope (Lk 1,26-38)», in: *Cath* 46 (1992), 228-239; L. PANIER, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2* (Cogitatio Fidei), Paris 1991; L. H. SILBERMAN, «A Model for the Lukan Infancy Narratives?», in: *JBL* 113 (1994), 491-493; P. STEFANI, «Maria figlia di Sion e le radici ebraiche di Gesù. Tracce per una ricerca», in: *Mar* 59 (1997), 17-30; D. ZELLER, «Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung. Formgeschichtliche Untersuchung im Blick auf Mt 1f, Lk 1f», in: K. BERGER E OUTROS (Ed.), *Studien und Texte zur Formgeschichte* (TANZ 7), Tübingen-Basel 1992, 59-134. Por mencionar ficam ainda comentários recentes sobre Mt e Lc, estudos sobre Jesus, a teologia de Lc e a figura de Maria no NT, artigos específicos de dicionários bíblicos.

⁴ F. RIENECKER - C. ROGERS, *Chave Lingüística do Novo Testamento Grego* (traduzido do original alemão de 1970 e da tradução inglesa de 1976), S. Paulo 1985, 104.

«ensombrar» ou «assombrar», ambos, em sentido próprio, com o mesmo significado primário de «fazer sombra a»⁵. Aí a palavra «assombramento» refere-se à acção sobre Maria da parte da «força do Altíssimo», o sujeito da frase. Mas, por extensão de significado, o mesmo termo pode alargar-se às sucessivas reacções de Maria às palavras do Anjo. Neste caso, Maria de objecto passa a ser vista, nas restantes partes do relato em que intervém, como sujeito de «assombramento». Ou seja, o termo, embora aparecendo só no referido v. 35, é assim adoptado como chave de leitura ou síntese interpretativa de todo o texto.

A questão que se põe é se há razões suficientes e convincentes para isso. A partir do termo em causa, diria imediatamente que sim. Como iremos constatar, a palavra «assombramento», a partir da raiz verbal «sombra» de que é formada, é dotada de toda uma carga simbólica que permite usá-la em sentidos diferentes e complementares, sentidos esses que poderão muito bem ajudar a compreender o texto no seu significado de conjunto e mesmo no seu objectivo pragmático. Antes, porém, temos de saber se a centralidade atribuída ao termo «assombramento» ao nível da explicação tem ou não cobertura no texto em si, tal como se apresenta na sua estrutura e no seu género literário, os dois primeiros pontos a investigar. Seguir-se-ão dois outros, mais voltados para a interpretação do texto a partir do termo «assombramento»: primeiro visto como acção divina, a seguir como reacção humana.

1. Disposição literária de Lc 1,26-38

Como o predomínio do aoristo nos verbos de acção já indica, estamos perante um relato. É introduzido nos v. 26s e concluído no v. 38d.

A *introdução* tem uma dupla função. Por um lado estabelece, conforme já dá a entender a partícula inicial δὲ, uma ligação explícita com o episódio anterior: o sexto mês é o da gravidez de Isabel (1,24), e o Anjo Gabriel é o mesmo que apareceu a Zacarias

⁵ Este o primeiro significado apresentado, por exemplo, por J. P. MACHADO (Coordenador), *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, Lisboa 1991, respectivamente nos tomos II, 598, e I, 418.

(1,11.19). Mas, ao mesmo tempo, são apresentados os principais elementos intervenientes no novo episódio: do sexto mês da gravidez de Isabel voltará a falar-se no v. 36; o Anjo irá transmitir uma mensagem «da parte de Deus» nos v. 28.30-33.35-37; Maria, de Nazaré da Galileia, irá evocar o seu estado de «virgem» no v. 34; a sua ligação com José «da casa de David» prepara o anúncio da condição messiânica do seu futuro filho nos v. 32s.

A *conclusão*, no v. 38d, relaciona-se com a introdução numa perspectiva duplamente inversa: no conteúdo, a partida do Anjo (ἀπῆλθεν) «da parte de» Maria (ἀπ' αὐτῆς) opõe-se à sua chegada (εἰσελθὼν v. 28a, que retoma o v. 26) «da parte de Deus» (ἀπὸ τοῦ Θεοῦ v. 26); na forma, os elementos da frase de 28d aparecem em ordem contrária à dos seus correspondentes na introdução, um quiasmo em que o Anjo ocupa os lugares extremos.

O *corpo do relato* (v. 28-38c) é constituído pelo encontro entre o Anjo e Maria, disposto numa tríplice sequência: por três vezes à intervenção do Anjo (v. 28.30-33.35-37) segue-se a reacção de Maria (v. 29.34.38a-c, todos eles introduzidos pela partícula δὲ). A primeira reacção é de perplexidade e de busca de sentido, mas sem palavras na boca de Maria; na segunda há um pedido de explicação em discurso directo, mas feito de forma interrogativa; a terceira é afirmativa na expressão literária e no conteúdo: Maria aceita finalmente colaborar activamente na realização da palavra que lhe é anunciada. É, portanto, no v. 38 que o relato atinge o seu auge.

O que é confirmado pela partícula demonstrativa ἰδοὺ, com que Maria introduz a sua resposta, a mesma partícula que antes, por duas vezes (v. 31.36), introduzia os elementos constitutivos do plano de Deus, apresentado pelo Anjo, assinalando assim a sua novidade, no que toca tanto ao progresso do diálogo como ao conteúdo das palavras que introduz ⁶.

De facto, o que a partícula introduz é a explanação e realização do que o Anjo anuncia de um modo sintético com as suas primeiras palavras no v. 28: Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ ⁷. Assim, primeiramente é o participio perfeito passivo κεχαριτωμένη que é retomado no princípio da resposta do Anjo à perplexidade de

⁶ Sobre esta função retórica desta partícula cfr. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin-New York ⁶1988, 753s.

⁷ Também K. Stock, «Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)», in: *Bib* 61 (1980), 457-491: 459.462s.477.483s.489s, reconhece o lugar do v. 28 na estrutura do texto, sem fazer, porém, qualquer referência ao papel estruturante da partícula ἰδοὺ.

Maria: nas palavras εὔρες γάρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ (v. 30), que, por sua vez, são explicitadas no anúncio, introduzido por καὶ ἰδοὺ, da sua maternidade e da condição messiânica do seu futuro filho (v. 31-33). O que dá a entender que a graça concedida por Deus a Maria consiste em ter sido eleita para mãe do «Filho do Altíssimo»⁸.

À pergunta de Maria: «Como será isso, já que eu não conheço homem?» (v. 34), responde o Anjo (v. 35-37), retomando e explicitando o conteúdo das palavras ὁ κύριος μετὰ σοῦ: será através da presença dinâmica do Espírito Santo nela que o Senhor estará com ela e fará com que o Filho que dela nascer seja chamado Santo e Filho de Deus. E exactamente para confirmar esse poder da presença divina em Maria é que o Anjo chama logo a seguir a atenção (de novo com καὶ ἰδοὺ) para o dinamismo da intervenção divina em Isabel: o facto de ela, estéril e em idade avançada, estar no sexto mês da sua gravidez é a prova de que οὐκ ἄδυνατήσῃ παρὰ θεοῦ πᾶν ῥῆμα, isto é, de que também em Maria a palavra que lhe é anunciada se realizará.

Na resposta final de Maria (v. 38) reaparece o mesmo termo ῥῆμα, acentuado pelo lugar conclusivo que ocupa na frase: é à realização dessa «palavra» que Maria dá o seu assentimento e a sua colaboração de «escrava do Senhor»⁹. É uma palavra que, conforme era classificada pelo predicado οὐκ ἄδυνατήσῃ da última frase proferida pelo Anjo, está carregada da δύναμις divina, a mesma força que, conforme a promessa do v. 35, haveria de cobrir Maria com a sua sombra. O que significa que a promessa começa a realizar-se a partir do momento em que Maria aceita em si a realização da palavra anunciada. De resto, isso é confirmado pela cena seguinte 1,39-56. Aí Maria é louvada por Isabel: ela e o fruto do seu ventre (v. 42), ela como «mãe do meu Senhor» (v. 43) ou ainda como «aquela que

⁸ Segundo opinião generalizada e contra I. DE LA POTTERIE, «Κεχαριτωμένη en Lc 1,28. I: Étude philologique. II: Étude exégetique et théologique», in: Bib 68 (1987), 357-382.480-508, que vê no participio perfeito uma referência à virgindade, um dom divino, anterior e preparativo da graça da maternidade. Só que, como se verá a seguir, a virgindade reaparece no v. 34 mais como impedimento da realização da graça do que como dom que a prepara. Além disso, o perfeito, nomeadamente na perspectiva de uma decisão divina, pode ter o sentido de presente (cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1979, 340s).

⁹ Conforme o sentido do optativo γένοιτο, expressivo de «um desejo realizável» [F. BLASS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatik* (n. 8), § 384].

acreditou que haveria de cumprir-se o que lhe fora dito da parte do Senhor» (v. 45)¹⁰.

Esta cena da visitação é vista como uma confirmação, da parte de Maria, da sua adesão à palavra do Senhor. Porque acreditou no anúncio da realização da palavra do Senhor em Isabel, por isso é que ela «se levantou ... e partiu apressadamente para a montanha, para a cidade de Judá» onde habitava Isabel (v. 39). Uma visita que é coroada pelo canto do Magnificat (v. 46b-55)¹¹, também ele uma expressão de fé na acção de Deus em Maria e no seu povo, neste caso em forma de hino de júbilo, uma manifestação de alegria: afinal a alegria a que Maria tinha sido convidada pelo Anjo na primeira palavra que lhe dirigiu, o imperativo *χαῖρε*, que era até ao momento o único dos termos iniciais que ainda não tinha sido retomado e desenvolvido no decurso do relato¹². A realização desse imperativo aparece de um modo explícito no Magnificat. Mas se este canto é uma expressão de fé da parte de Maria no poder da palavra do Senhor, quer dizer que o imperativo começa a concretizar-se nas palavras: «Eis a escrava do Senhor; faça-se em mim segundo a tua Palavra», também elas introduzidas pelo mesmo *ἰδοὺ*, que antes servia para assinalar os pontos fundamentais da intervenção de Deus anunciada pelo Anjo. Ou seja, também a alegria de Maria tem a sua origem última no assombramento causado nela pela força do Altíssimo.

Daí se conclui que no centro de toda a cena está a promessa do v. 35bc. A vinda do Espírito Santo sobre Maria e o seu assombramento pela força do Altíssimo não só explicam a filiação divina do

¹⁰ O único autor de mim conhecido, que se opõe a esta «data» como início da gravidez de Maria, é M. WOLTER, «Wann wurde Maria Schwanger? Eine vernachlässigte Frage und ihre Bedeutung für das Verständnis der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1-2)», in: R. HOPPE - U. BUSSE (Ed.), *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien* (FS P. Hoffmann) (Beihelpte ZNW 93), Berlin-New York 1998, 404-422. Baseado sobretudo na cronologia do Evangelho da Infância, Wolter chega à conclusão de que Maria engravidou apenas depois do que é narrado em 1,80. Parece-me uma argumentação pouco respeitadora do lugar que 1,38 ocupa tanto no relato como na teologia do Lc.

¹¹ Nesse sentido, J. DUPONT, «Le Magnificat comme discours sur Dieu», in: NRT 102 (1980), 321-343: 324, aponta para os seguintes elementos de ligação entre o Magnificat e o seu contexto anterior: *ἐγαλλίασεν* (v. 47) e *ἐν ἀγαλλιάσει* (v. 44); *δοῦλη* (v. 48 e 38); *μακαριοῦσιν* (v. 48) e *μακαρία* (v. 45); *ὁ δυνατός* (v. 49) e *οὐκ ἄδυνατήσῃ* (v. 37).

¹² Já por esta razão, *χαῖρε* é de interpretar, não como simples saudação, mas no sentido original de exortação à alegria [para outras razões, cfr. É. DELEBECQUE, «Sur la salutation de Gabriel à Marie (Lc 1,28)», in: Bib 65 (1984), 352-355].

filho que dela nascerá (v. 35d que é introduzido por $\delta\iota\delta\ \kappa\alpha\iota$ e retoma o conteúdo cristológico dos v. 32s), mas garantem também o caminho até lá: a gravidez virginal de Maria, que tem o seu início na aceitação da palavra dinâmica de Deus revelada pelo Anjo. Mais ainda: o próprio «fiat» de Maria, enquanto pronunciado depois da referência à acção eficaz de Deus em Isabel, é já fruto da eficácia da força do Altíssimo e por isso mesmo expressão de fé e de alegria.

2. Género literário

Temos em Lc 1,26-38 o anúncio de um nascimento ou o relato de uma vocação? Estas as duas hipóteses em que se dividem as opiniões dos exegetas.

2.1. Anúncio do nascimento do Filho de Deus?

Nesta hipótese, o texto de Lc é equiparado aos anúncios dos nascimentos de Ismael (Gn 16,7-14), Isaac (Gn 17,15-22; 18,9-15), Sansão (Jz 13,2-23), João Baptista (Lc 1,8-23) e Jesus (em Mt 1,18-25). A uni-los está um esquema comum, de 5 pontos: 1. aparição do mensageiro divino; 2. perturbação do visionário; 3. mensagem divina; 4. objecção do visionário; 5. confirmação da mensagem através de um sinal¹³. No centro está a mensagem, com o anúncio propriamente dito, que inclui o seguinte: a gravidez e o nascimento, o nome da criança, com a respectiva etimologia, a missão futura da criança¹⁴. Tirando a explicação do nome, tudo o resto aparece no texto de Lc. Além disso, há uma ligação explícita, nos v. 26 e 36, ao anúncio a Zacarias, o que confirmaria o paralelismo entre os dois relatos.

Mas há diferenças fundamentais tanto entre estes dois textos, como entre o anúncio do nascimento de Jesus e os restantes. Nenhum deles, por exemplo, começa com a saudação do Anjo, nem

¹³ Cfr., entre as publicações mais recentes, F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1-9,50* (EKK III/1), Zürich-Neukirchen-Vluyn 1989, 64, com indicação de outros autores com a mesma opinião.

¹⁴ A anteceder estes elementos da mensagem, R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Mathew and Luke*, London 1977, 156, refere ainda mais três: abordagem do visionário, usando o seu nome (Lc 1,30); expressão descritiva do visionário (1,28); convite a não temer (1,30). Nenhum deles, porém, tem a ver directamente com a criança que vai nascer e, além disso, o segundo aparece no texto de Lc antes do primeiro.

termina com a aceitação da mensagem divina por parte do visionário. E há sobretudo falta de lógica na pergunta de Maria no v. 34, se o objectivo central de Lc for o de anunciar o nascimento de Jesus. W. Radl resume assim o problema: «É prometido um filho a uma noiva, que tem um noivo, cujo nome é indicado, e que está para casar num futuro próximo; e a noiva não sabe como é que isso pode acontecer – sem um homem. Maria parece fora da realidade»¹⁵.

Depois, o mesmo autor rejeita as seguintes, de entre as várias tentativas de explicação¹⁶:

a) A teoria, conhecida desde a Patrística, do voto de virgindade perpétua da parte de Maria não tem apoio algum no texto, a não ser na pergunta de Maria, que, porém, como se viu, dificilmente se pode conjugar com o seu estado de noiva.

b) Restringir a intenção de Maria ao tempo do noivado só teria sentido, se a realização do anúncio não estivesse prevista para o futuro e se as palavras: «não conheço homem» fossem precedidas de um «ainda não».

c) Se a pergunta de Maria se refere não à sua maternidade, mas apenas à condição messiânica do futuro filho, acabada de apresentar nos v. 32s, para quê a frase: «já que não conheço homem»?

d) Supor, como motivação da pergunta de Maria, o seu conhecimento das promessas de Deus a Israel, particularmente a de Is 7,14, supostamente subjacente às palavras dos v. 32s e na qual se fala de uma «virgem», exigiria a seguinte mudança na formulação da pergunta: «Como pode ser isso, se eu não *devo* conhecer homem?»

Com a maioria dos autores que rejeitam estas e outras soluções que se preocupam com salvaguardar a coerência psicológica da pergunta de 1,34 ao nível da figura histórica de Maria, W. Radl opta, por sua vez, por uma solução de ordem exclusivamente literária. Segundo ele, a frase do v. 34b «é literariamente necessária, se se quer falar da origem de Jesus por acção do Espírito de Deus e do sentido, assim explicitado, da sua filiação divina»¹⁷.

¹⁵ W. RADL, *Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1-2* (HBS 7), Freiburg-Basel-Wien 1996, 284.

¹⁶ Cfr. W. RADL, *Der Ursprung* (n. 14), 285f, e ainda L. LEGRAND, *L'Annonce* (n. 2), 237-240.

¹⁷ W. RADL, *Der Ursprung* (n. 14), 327. A mesma interpretação é defendida ainda, por exemplo, por J. GEWIESS, «Die Marienfrage, Lk 1,34», in: BZ 5 (1961), 221-254, o pioneiro da explicação; H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium. 1. Teil: Kommentar zu Kap. 1,1-9,50* (HThKNT III,1) Freiburg-Basel-Wien 1969, 45; R. E. BROWN, *The Birth* (n. 14), 288; L. LEGRAND, *L'Annonce* (n. 2), 101.

Contra isso, pergunta-se se Lc teria mesmo necessidade de recorrer a uma tal incoerência literária, que nem sequer respeita a psicologia de Maria como figura narrativa, só para introduzir uma verdade de ordem teológica¹⁸. Não será que a dificuldade em compreender e pergunta de Maria não vem antes do facto de se querer inseri-la a todo o custo num esquema, próprio do género literário em questão, mas que não é exclusivo dele?

2.2. *Relato da vocação de Maria para Mãe do Filho de Deus*

De facto, S. Muñoz Iglesias encontra os mesmos cinco pontos do esquema atrás referido não só em anúncios de nascimento, como os já indicados de Gn 17-18; Jz 13 e Lc 1,8-23, mas também nos relatos da vocação de Moisés em Ex 3, 1-13; 4,1-17 e de Gedeão em Jz 6,11-24¹⁹. Quer nuns quer noutros está em jogo uma manifestação de Deus em relação à vida futura do seu povo: ou através da criança que vai nascer, cujo nome e missão futura são por isso mesmo indicados, ou através da pessoa que é directamente chamada. Esta é, possivelmente, a base do esquema comum. Daí conclui S. Muñoz Iglesias que é preferível falar-se, em termos mais gerais, apenas de um género literário de anúncio, isto é, sem a indicação do seu objecto específico²⁰.

¹⁸ Segundo J. SCHABERG, *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, San Francisco 1987, 87s, «the literary versus the psychological are in this case false alternatives. The literary solution here is the psychological solution». Por isso, «to read Mary's question as only a 'literary necessity' (...) is to read it as 'empirical nonsense', and as literary nonsense» (itálico da autora). Responde W. RADL, *Der Ursprung*, 327s, que tais incoerências literárias se encontram noutras partes da obra de Lc, tais como em Lc 1,48a (a *humilhação* de Maria, só compreensível se ela fosse estéril como Isabel), Act 19,1 (com os discípulos de João Baptista a serem chamados *μαθηταί*, isto é, cristãos, sem terem recebido o Espírito Santo), Act 6,1-7 (com os sete Helenistas a serem eleitos para o serviço à mesa e depois, em 6,8-7,53; 8,4-14.26-40, a dedicarem-se ao serviço da Palavra, destinado aos Doze). São contradições que Radl explica através do processo redaccional do uso de fontes da parte de Lc, ou seja, segundo um método de exegese histórico-crítico que, sem negar a sua validade documentada por toda uma história de bons resultados na exegese bíblica, peca muitas vezes por olhar demasiado apressadamente para as incoerências dos textos, antes de tentar inseri-las numa análise prévia e séria da sua estrutura literária. É o caso, a meu ver, de Lc 1,34.

¹⁹ Cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, «El Evangelio de la Infancia en S. Lucas y las Infancias de los Héroes Bíblicos», in: EstB 16 (1957), 329-382: 362.

²⁰ Uma opinião assumida por L. LEGRAND, *L'Annonce* (n. 2), 98s e sobretudo 103-125, onde analisa, além de Jz 6, também o anúncio a Sansão, apresentado em Ps.-Philon XLII (de género agádico), e a revelação do mistério a Esdras (de género

Só que, variando esse objecto da mensagem divina, varia também o sentido da objecção que se lhe segue. Se é um nascimento que é anunciado, a objecção parte de um ou dos dois progenitores e tem a ver directamente com a geração da criança, habitualmente a incapacidade para terem filhos. Se se trata de uma vocação, é o eleito que reage e a sua dificuldade diz respeito ao cumprimento da missão a que é chamado. Qual dos dois conteúdos é o objecto do anúncio a Maria?

À primeira vista parece ser o primeiro. O anjo anuncia-lhe que vai ser mãe (v. 31) e mostra-lhe, tanto antes como depois da objecção, a grandeza e a missão do seu futuro filho (v. 32s.35c). Mas, se virmos bem, na resposta à pergunta de Maria, o Anjo não se refere exclusivamente nem à geração da criança nem à sua grandeza futura, mas une os dois elementos por meio da conjunção consecutiva *διό*, reforçada pela partícula *καί*²¹: «O Espírito Santo virá sobre ti e a força do Altíssimo te cobrirá de sombra; *por isso mesmo* é que o que vai nascer será chamado Santo, Filho de Deus». Isso pressupõe que, na sua objecção, Maria não pergunta apenas como vai ser mãe, mas sim como *poderá* ser mãe do Filho de Deus. E se é dessa sua missão que se fala, não deverá isso levar-nos a entender o texto, no seu conjunto, primariamente como um relato de vocação?

De facto, é essa a conclusão a que chega K. Stock, depois de comparar, a nível predominantemente formal, o texto de Lc 1,26-38 com o de Jz 6,11-24 sobre a vocação de Gedeão²². Baseia-se para

apocalíptico), para concluir que o género literário de anúncio, sendo «essentielle-ment celui de la communication d'une parole» (125), «n'est qu'un cadre formel de rédaction qui admet des structures narratives différentes» (121), e que «il vaud mieux prendre le texte tel qu'il est et en trouver la logique interne» (122).

²¹ Cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Gammatik* (n. 8), § 442,23.

²² Cfr. K. STOCK, *Die Berufung* (n. 7), 461-465. O autor apenas aprofunda uma comparação entre os dois textos bíblicos que havia já sido feita por outros, sobretudo J.-P. AUDET, «L'Annonce a Marie», in: RB 63 (1956), 346-374: 352-355. Por sua vez L. LEGRAND, *L'Annonce* (n. 2), 103-111, que ainda não conhecia o artigo de K. Stock, embora atribua as semelhanças entre os dois textos a um arquétipo comum, o género literário do anúncio, vê uma diferença fundamental na estrutura da intervenção divina: é de tipo horizontal em Jz – «le Dieu absent redevient présent» – e vertical em Lc – «la grâce du Très-Haut fait irruption sur la terre» (110). É uma distinção que considero exagerada. Em Jz, se o Anjo do Senhor não vem do alto, donde poderá vir ele? A análise de K. Stock é seguida, mais recentemente, por A. APARICIO RODRIGUEZ, «La vocación de Maria a la maternidad (Lc 1,26-38)», in: EphMar 43 (1993), 153-173; F. Ó FEARGHAIL, «Announcement or Call? Literary Form and Purpose in Luke 1:26-38», in: ProcIrBibAssoc 16 (1993), 20-35; E. LA VERDIERE, «The Annunciation to Mary. A Story of Faith. III - The Announcement», in: Emmanuel 102 (1996), 215-222.

isso precisamente nos elementos que faltam nos anúncios de nascimento e que jogam um papel estruturante em ambos os textos, como é o caso, sobretudo, das palavras iniciais do Anjo: também Gedeão é interpelado, não com o seu nome, mas com a expressão «forte guerreiro», qualificativa da sua futura missão; e também ele recebe a promessa «o Senhor está contigo» (v. 12). E, tal como no texto de Lc, também aqui essas palavras são retomadas, respectivamente, nos dois momentos fulcrais da vocação: no envio («vai com toda a tua *força* e salva Israel da mão dos Madianitas; sou eu que te envio» v. 14) e na promessa de assistência divina («*Eu estarei contigo* e tu hás-de derrotar os Madianitas como se fosse um só homem» v. 16), seguida também ela da apresentação de um sinal, como garantia da sua realização. É aliás uma promessa que, pelas mesmas ou por outras palavras, é praticamente uma constante nos relatos de vocação (cfr Ex 3,12; 1 Sam 10,7; Is 42,1; 61,1; Jer 1,8; Mt 28,20).

Falta apenas um equivalente para o sim conclusivo de Maria. Com o mesmo teor verbal não se encontra nem em anúncios de nascimento nem em relatos de vocação²³. Mas no que toca ao conteúdo, é muito mais compreensível como resposta a um chamamento. Pelo menos é a pessoas eleitas por Deus para missões especiais que o título *δοῦλος* é frequentemente aplicado, com acontece, por exemplo, com Paulo em Rom 1,1, precisamente em ligação directa com a sua vocação para Apóstolo. E no caso do chamamento de Isaías há mesmo um sim explícito à interpelação de Deus: «Quem enviarei? Quem irá por nós?» A isso responde o profeta: «Eis-me aqui, envia-me» (Is 6,8), ou seja, com o mesmo *ἰδοὺ* profereido por Maria.

Finalmente, a objecção de Maria no v. 34: ela insere-se perfeitamente dentro do esquema dum relato de vocação, desde que a referência à sua virgindade seja entendida, não como uma intenção, mas apenas como uma confissão da sua incompetência e incapacidade para a missão a que é chamada. Uma incapacidade agravada pelo seu estado actual: se nem sequer conhece homem, como

²³ As únicas duas passagens com uma formulação muito próxima da de Lc 1,38bc são, segundo F. Ó FEARGHAIL, «The Literary Forms of Lk 1,5-25 and 1,26-38», in: Mar 43 (1981), 321-344: 329s, 2 Sam 9,11, com a resposta de Ciba a uma tarefa imposta por David, e 1 Sam 25,41, com a resposta de Abigail à mensagem em que David a elege para sua esposa. Mas, em contextos tão diferentes, não creio que essas passagens tenham tido qualquer influência na formulação de Lc.

poderá ela ser mãe do Filho de Deus? A objecção é semelhante à de Gedeão (Jz 9,15), Moisés (Ex 3,11; 4,10) e Jer (Jr 1,6). E, tal como eles (Jz 9,16; Ex 3,12; 4,11s; Jer 1,7s), também ela recebe a promessa de que Deus irá estar com ela, para realizar aquilo de que ela, por si, não é capaz.

A diferença entre todos estes textos está, pois, não no esquema formal, mas apenas no conteúdo da mensagem, de acordo com a diversidade da missão. No caso de Lc, sendo do nascimento de Jesus que se trata, a vocação de Maria é para ser sua mãe. Ou seja, o anúncio do nascimento e da condição messiânica e divina de Jesus é feito dentro e em função do relato da eleição e vocação de Maria para Mãe do Filho de Deus, uma maternidade tão grande e elevada, quão grande e sublime é o filho que dela irá nascer. Uma maternidade só possível pela vinda do Espírito Santo, pelo assombramento do poder do Altíssimo.

3. O assombramento que Deus opera em Maria

3.1. *A sombra como símbolo*

Sombra, em sentido próprio, é o «espaço privado de luz, *ou* tornado menos claro, por interposição *ou* presença de corpo opaco», a «falta de luz produzida pela presença de um corpo opaco», a «projectação do corpo no solo, por virtude de esse corpo interceptar a luz natural,» ou ainda «escuridão, trevas, noite»²⁴.

Segundo M. Girard, há sobretudo três aspectos deste fenómeno real que são explorados em ordem ao seu uso como metáfora ou símbolo²⁵:

²⁴ J. P. MACHADO, *Dicionário* (n. 5), tomo VI, 131 (itálico no original).

²⁵ Cfr. M. GIRARD, *Les Symboles dans la Bible. Essais de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle* (Recherches, nouvelle série 26), Montréal-Paris 1981, 471-473. Para a distinção entre símbolo e metáfora, cfr. pp. 59-62: No *símbolo* temos uma só realidade, vista a dois níveis, um acessível à observação sensorial e/ou à reflexão racional (o simbolizante) e o outro absolutamente inacessível (o simbolizado): o inobservável é intuído a partir do observável. A *metáfora* une duas realidades distintas, pela semelhança existente entre elas, despojando cada uma das duas coisas da sua totalidade, para se fixar num aspecto parcial ou isolado, aquele que serve de denominador comum. Enquanto a *metáfora* se processa apenas ao nível da linguagem, que facilmente se degrada, o *símbolo* enraíza-se na experiência universal do homem, anterior à linguagem, e como tal é muito mais estável.

1. O obscurecimento, que pode afectar alguém no campo tanto cognitivo como afectivo. Passando-se do nível sensível do conhecimento para outros níveis, a sombra pode designar ausência de evidência intelectual, de reconhecimento social ou dissimulação²⁶. Ou então, dada a insegurança criada pela falta de luz, a sombra pode ter uma conotação de inconveniência, perigo, inquietude²⁷.

2. A inconsistência, em que a sombra, assimilada sobretudo à nuvem, exprime algo de fugitivo, movediço, impalpável. Nessa linha, pode aparecer como imagem do que pouco ou nada vale, seja na quantidade, na duração ou no valor²⁸.

3. A ligação estreita entre uma coisa e a sua sombra, de tal modo que a sombra se torna imagem de proximidade, por vezes com a tonalidade de protecção²⁹.

²⁶ Diz-se, por exemplo, *estar na sombra*, no sentido de viver ou ficar ignorado; ou ainda: «O assunto se acha ainda cheio de *sombras*», em segredo, mistério (GILBERTO FREIRE, *Casa-Grande e Senzala*, 205); «D. Sebastião continua imóvel, na *sombra* e não responde», isto é, no isolamento, afastamento (ANTERO DE FIGUEIREDO, *Dom Sebastião*, cap. 8, 99); «D. Duarte... *sombra* vacilante crucificada de dúvidas», por ter decaído da sua antiga grandeza e poder (JÚLIO DANTAS, *Pátria Portuguesa*, 42); «... uma vasta conspiração urdida na *sombra*», isto é, à socapa, às escondidas (SAMPAIO BRUNO, *Geração Nova*, 300) (todas estas citações, tal como as das notas seguintes, encontram-se em A. MORAIS E SILVA, *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, vol. X, 358-361).

²⁷ Na expressão *tudo lhe faz sombra*, dita da pessoa permanentemente inquieta; ou ainda, como indicativo de medo, receio: «Clarões de crença a contrastar com as *sombras* do nosso cepticismo filosófico e religioso» (RICARDO JORGE, *Sermões dum leigo*, 275); ou de tristeza: «De leves *sombras* fica salteada / Esta alma, que lá trazes não sei onde, / nos teus formosos olhos pendurada» (DIOGO BERNARDES, *O Lima*, Égloga XIV, 78).

²⁸ Nas expressões: *passar como uma sombra*, isto é, ser efémero, de curta duração; *lançar sombra sobre alguma coisa*, diminuir-lhe a importância. Ou ainda: «... foi a única mulher que exerceu uma *sombra* de ascendente fraternal sobre a filha de Ricarda», no sentido de vestígio (CAMILO CASTELO BRANCO, *A Neta do Arcediago*, 22, 3.^a ed.); «Arde a Neptúnia Troia, já rendida / Ao cavalo fatal e grega espada, / Em cinza, em fumo, em *sombra* convertida, / Que a glória humana é fumo, é *sombra*, é nada», no valor e na duração (GABRIEL PEREIRA DE CASTRO, *Ulisseia*, II, 3).

²⁹ Daí dizer-se: *viver à sombra de alguém*, no sentido de ser protegido, auxiliado; e ainda no mesmo sentido: «... recebe Abraão, aliado de Deus, a prelibação de antever gerar-se em sua posteridade a vergôntea divina, à *sombra* da qual virão sentar-se as gerações redimidas da sombra eterna da morte» (CAMILO, *Divindade de Jesus*, cap. 2,55); ou então sobre uma pessoa que acompanha ou persegue constantemente outra: «Onde tu fores, ingrata, / a tua *sombra* hei-de ser... / hei-de morrer por amar-te, / hei-de amar-te até morrer» (AFRÂNIO PEIXOTO, *Trovas Brasileiras*, 226). É também com base nesta ligação que a sombra é vista como símbolo da alma: como a sombra que se mexe, também a alma está ligada ao corpo material. Desfeita a ligação pela morte, dá-se a passagem ao além, chamado por isso *mondo* ou *reino das sombras*, isto é dos mortos. Aí levam uma vida de «*sombras*», neste caso, marcada também pelos outros dois aspectos da sombra: a inconsistência e o obscurecimento.

Qual ou quais dos três aspectos marcam o assombramento de Maria? Segundo M. Girard apenas o primeiro. Por um lado considera insuficiente interpretar o termo simplesmente no sentido metafórico de protecção divina, por outro acha um exagero ver nele um símbolo propriamente teofânico. Para ele, «a sombra simboliza pura e simplesmente o carácter transcendente e misterioso» da concepção da Virgem³⁰.

Será apenas isso? Se fosse, para já não teria sentido nem a objecção de Maria no v. 34 nem a resposta do Anjo que se lhe segue. Como vimos, o que causa dificuldade a Maria não é tanto perceber como é que ela vai ser mãe, mas sim e sobretudo como é que ela vai ser capaz de ser mãe do Filho de Deus. Isto é, a questão não se coloca apenas ao nível intelectual da compreensão do que lhe é prometido, mas primariamente ao nível existencial da possibilidade da sua realização. E na mesma direcção vai a resposta do Anjo. Aliás, sendo ἐπισκιάζω um verbo de acção, com Maria como objecto, seria um contra-senso termos a força do Altíssimo como causa do seu obscurecimento, da sua incompreensão. Ou seja, não apenas o contexto, mas já a simples compatibilidade semântica entre sujeito e predicado aponta para um outro aspecto, como o dominante no símbolo em questão.

3.2. O dinamismo miraculoso da sombra do Altíssimo

Comecemos por ver o duplo paralelismo com que estão construídas as frases do v. 35. O primeiro é entre πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ e δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει, com uma correspondência, até no lugar que ocupam na frase, entre os sujeitos, os predicados e os complementos. O segundo é entre esta frase e a seguinte: τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ: «nascerá *santo*», devido à vinda do «Espírito *Santo*; «será chamado Filho *Deus*», como resultado do assombramento da parte da «força do *Altíssimo*»³¹. Enquanto este último paralelismo, devido à ligação pelo

³⁰ M. GIRARD, *Les Symboles* (n. 25), 476. Segundo ele, o Anjo, no v. 35, apenas diz a Maria: «À ce moment-ci tu es enceinte de Dieu. Ne te pose pas trop de questions sur le comment de ce qui t'arrive: c'est un mystère qui te dépasse [«ombre»]. Il suffit que tu croies ceci: celui que tu portes en toi est un consacré; Dieu s'en fait un fils».

³¹ Sobre as diversas hipóteses quando ao lugar e função de ἅγιον na frase cfr. S. ZEDDA, «Lc. 1,35b, “Colui que nascerà santo sarà chiamato figlio di Dio”. I. Breve Storia dell’Esegesi Recenti. II. Questioni sintatiche ed Esegesi», in: *RivBib* 33 (1985),

consecutivo διὸ καὶ, é claramente de ordem sintética, o primeiro é provavelmente sinonímico: com δύναμις acentua-se a capacidade vivificante inerente ao Espírito, como força vital³²; um dinamismo gerador de vida, em acção já na sua «sobre-vinda» sobre Maria³³.

Tudo isto nos obriga a situar ἐπισκιάσει no mesmo campo semântico. Ou seja, a sombra que actuará sobre Maria, tendo como sujeito de acção a força vivificante do Espírito Santo do Altíssimo e como resultado a geração de um filho que será Santo e Filho de Deus, essa sombra não pode entender-se senão na perspectiva da relação estreita que une uma coisa à sua sombra. Trata-se de uma transposição semelhante à que era feita ao nível antropológico por povos primitivos, ao considerarem a sombra como «o segundo eu ou a verdadeira alma do homem»³⁴. Assim acontece entre o Altíssimo e a sua sombra: a sombra em que Ele se manifesta, se torna presente e actua com a capacidade criadora que só Ele tem.

Esta interpretação é, de resto, confirmada e explicitada por outras passagens bíblicas em que aparece o mesmo verbo, mas com um sujeito diferente. A mais elucidativa, nesse sentido, é talvez o sumário de Act 5,12-16, em que, a propósito dos «sinais e prodígios» que «sucédiam pelas mãos dos Apóstolos» (v. 12), se diz que as pessoas «chegavam ao ponto de levarem os doentes para as ruas (...), a fim de que, vindo Pedro, ao menos a sua sombra assombrasse

29-43.165-189, que opta pela solução expressa no título do artigo. Mas possivelmente a ambiguidade é intencional para Lc. De facto, sendo «santo» desde o nascimento, Jesus é também «Filho de Deus». «Chamar» é de entender aqui no sentido bíblico de «ser».

³² Cfr., respectivamente, W. GRUNDMANN, «δύναμαι κτλ», in: ThWNT II, 286ss, e H. KLEINKNECHT, «πνεῦμα», in: ThWNT VI, 330ss. De resto, os dois termos aparecem com frequência ligados, especialmente na obra de Lc: Lc 4,14; Act 1,8; 6,8.10; 10,38; cfr ainda Rom 1,4; 15,13.18s; 1 Cor 2,4; 5,4; 1 Tes 1,5; 2 Tim 1,7.

³³ Sobre ἐπερχεσθαι H. SCHÜRMAN, *Lk I* (n. 17), 52, n. 84: «Die Vokabel bringt in der Bedeutung 'überkommen', wenn nicht, wie meist, etwas Gewalttätiges oder Feindseliges, so doch etwas Plötzliches oder kräftig Wirksames zum Ausdruck». Sendo esse o significado, é de rejeitar a afirmação de S. SCHULZ, «σκία κτλ», in: ThWNT VII, 396-403: 402s, segundo a qual ἐπερχεσθαι «nur die Ankunft des Geistes oder der Dynamis» e ἐπισκιάζειν «darüber hinaus aber seine Tätigkeit meint».

³⁴ M. LURKER, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1973, 310, com uma referência ainda ao que aparece em túmulos do Egipto antigo: a sombra negra do defunto a deixar o túmulo na companhia da ave das almas. Para visões semelhantes entre os índios do norte do Canadá e da América do Sul cfr. J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des Symboles*, Paris 1982, 701. M. GIRARD, *Les Symboles* (n. 25), 474, chama ainda a atenção para «le tabou assez répandu chez certaines peuplades selon lequel on doit éviter de mettre pied sur l'ombre d'autrui: l'ombre, c'est l'aspect visible de l'âme».

alguns deles» (v. 15). Neste caso é a sombra (ἡ σκιά) que assombra (ἐπισκιάση), ou seja, é ela própria que possui o poder vivificante que no caso de Maria provinha da «força do Altíssimo» e noutras passagens, como Mc 5,27s e Act 19,12, é atribuído às vestes, respectivamente, de Jesus e de Paulo. Também as vestes eram vistas como «um símbolo da actividade espiritual, a forma visível do homem interior»³⁵, isto é, com o mesmo tipo de relação que une a sombra a quem a produz. E por isso é que ambos – vestes e sombra – são veículos de força vivificante. Para além do sujeito, a única diferença em relação à concepção de Maria, é que, neste caso, esse poder vivificante é explicitamente mencionado com δύναμις, a do Altíssimo³⁶.

No resto do NT, ἐπισκιάζω volta a aparecer apenas em Mc 9,7 par, a propósito da transfiguração de Jesus. Aí é uma nuvem que provoca a sombra. Enquanto em Lc 9,34 são os três discípulos que são cobertos por ela, em Mc 9,7 e Mt 17,5 não é claro se, respectivamente, αὐτοῖς e αὐτούς se referem também a eles³⁷, se a Jesus, Moisés e Elias³⁸ ou se a todos os presentes³⁹. Seja como for, é da nuvem que sai a voz de Deus com a revelação: «Este é o meu Filho, o amado» (na versão de Mc 9,7). O que significa que é pela nuvem que Deus se faz presente. Mas em que sentido? Na mesma perspectiva em que aparece a sombra na concepção de Maria?

Segundo opinião comum, na transfiguração de Jesus o motivo da sombra provocada pela nuvem inspira-se provavelmente em Ex 40,35LXX. Aí se conta que «Moisés não podia entrar na tenda do testemunho, porque a nuvem a cobria de sombra (ἐπεσκίαζεν ἐπ'αὐτήν) e a tenda estava cheia da glória do Senhor» (cfr. Nm 9,

³⁵ J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Dictionnaire* (n. 34), 1008. A propósito ainda de Mc 5,56par; 9,3par; 11,7.8par; Mt 14,36; 17,2; 26,65 Lc 7,25; Act 14,14; 18,6; 22,23, também W. RADL, «ἱμάτιον», in: EWNT II, 458-460: 460, classifica a veste como um «Realsymbol»: «Das Wesen der Person und innerliche Vorgänge drücken sich in ihrem Erscheinungsbild aus: und dazu gehört die Kleidung».

³⁶ Por isso, é de corrigir a afirmação de M. GIRARD, *Les Symboles* (n. 25), 476: «À strictement parler, ce n'est pas elle (a sombra) que rend la vierge féconde, mais la 'puissance'». Quem a torna fecunda é antes o Altíssimo, com o poder que actua pela sua sombra.

³⁷ Esta a opinião de R. PESCH, *Das Markusevangelium, 2. Teil: Kommentar zu Kap. 8,27-16,20* (HThKNT II,2), Freiburg-Basel-Wien³1984, 76, para o caso de Mc.

³⁸ Cfr., sobre Mc, J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,27-16,20* (EKK II/2), Zürich-Neukirchen-Vluyn 1979, 35; S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc. Tome II* (LeDiv, Commentaires 5), Paris 1997, 530; e, sobre Mt, U. LUTZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband: Mt 8-17* (EKK I/2), Zürich-Neukirchen-Vluyn 1990, 512.

³⁹ Cfr., por exemplo, G. SCHNEIDER, «ἐπισκιάζω», in: EWNT II, 86s: 86.

18.22, mas com o verbo na forma simples de σκιαζω). Pelo que logo a seguir se diz (v. 36-38), trata-se da mesma nuvem pela qual o Senhor acompanhava os Israelitas pelo deserto, conforme se conta a partir de Ex 13,21: «De dia, numa coluna de nuvem para os guiar pelo caminho; de noite, numa coluna de fogo para os alumiar». É este paralelismo que leva M. Girard a atribuir à nuvem uma função semelhante à do fogo: «de dia, a nuvem tem o efeito de obscurecer o brilho da luz divina; de noite, o fogo mostra uma direcção, precisamente no seio das trevas de um Deus incognoscível. De qualquer maneira, a coluna evoca (...) o aspecto oculto e misterioso desta presença divina», que acompanha e protege o seu povo. O mesmo acontece na cena da transfiguração: «Em Jesus, Deus mostra e oculta ao mesmo tempo o seu próprio mistério». Ou seja, aqui a sombra é «símbolo de protecção, de transcendência, de mistério»⁴⁰.

Neste caso, são dois os aspectos do fenómeno real da nuvem que assumem um papel simbólico: por um lado, a diminuição da visibilidade, provocada pela nuvem em relação tanto ao Deus insondável, como aos Egípcios perseguidores; por outro, a altitude a que andam as nuvens, evocativa da transcendência do Deus que está com o seu povo⁴¹. E, como a nuvem, assim a sua sombra. Esta apenas acentua e explicita o que aquela de si já exprime. A perspectiva é, pois, diferente daquela em que aparece na anunciação a Maria⁴².

O que não quer dizer que este aspecto do misterioso e transcendente, não sendo dominante, esteja de todo ausente. Ele aparece expresso no título dado a Deus, autor do assombramento: o superlativo «Altíssimo», indicativo da sobrenaturalidade divina⁴³. Mas é um aspecto que serve para acentuar o dinamismo sobre-humano do

⁴⁰ M. GIRARD, *Les Symboles* (n. 25), 456.458.476s.

⁴¹ Cfr. M. GIRARD, *Les Symboles* (n. 25), 450.452.456.

⁴² O que nos leva a rejeitar a interpretação proposta por S. LYONNET, «Le Récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Sainte Vierge», in: *AmiCl* 66 (1956), 33-48: 45s, e de R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc 1-2* (Etb) Paris 1957, 73, segundo a qual, com base em Ex 40,35, onde ἐπισκιαζω nos LXX traduz o hebraico «chakan» (= «acampar», «habitar»), o seio de Maria seria o novo lugar da «Chekina» divina, numa alusão, portanto, à encarnação do Filho de Deus. Se Lc quisesse dizer isso, teria usado certamente outro verbo, mais apropriado para exprimir a ideia de habitação. Além disso, se houve influência de Ex 40,35 sobre a nomenclatura por ele adoptada, não terá sido na versão massorética, mas na dos LXX, que interpretam o verbo hebraico no sentido de ensombrear e não de habitar [crítico também, entre outros, H. SCHÜRMAN, *Lk I* (n. 17), 53, n. 87].

⁴³ Cfr. G. BERTRAM, «ὕψιστος», in: *ThWNT VIII*, 613-618: 618.

poder de Deus, da sua sombra: transcende a capacidade de Maria, em todas as dimensões do seu ser, a gerativa e a compreensiva. E nessa linha a promessa do Anjo contém um convite implícito a Maria a confiar-se a Deus, a aceitar que a sua palavra faça nela o que ela, por si, é incapaz de realizar.

3.3. *A adesão de Maria ao poder da sombra do Altíssimo*

É nesse sentido que deve ser interpretada a resposta de Maria, no v. 38bc: uma entrega de fé ao poder da palavra divina, semelhante àquela que era pressuposta no caso da sombra de Pedro. A referência ao seu poder taumatúrgico, em Act 5,15, aparece na sequência da afirmação do versículo anterior de que crescia cada vez mais o número dos «crentes no Senhor»; o que significa que Lc vê as curas «em relação com a fé e como efeito do poder salvífico do Senhor»⁴⁴.

De resto, a fé é uma constante em todos os milagres da Bíblia, nomeadamente nos Sinópticos. No dizer de K. Berger, no milagre, como experiência de um acontecimento em que se revelam forças sobre-humanas, entram sempre dois intervenientes: aquele «que é capaz de experimentar a realidade desse modo», e aquele «a quem se concede a capacidade para realizar o milagre». Nessa perspectiva, «a fé não é o resultado (...), mas uma parte do próprio acontecimento milagroso, a parte que o homem tem de apresentar e sem a qual não pode haver milagre»⁴⁵.

É por esta união do homem com Deus que Deus se torna presente e actuante no homem, para nele fazer o que só Deus é capaz de fazer. Pela fé, o crente passa a participar do poder de Deus. Daí, por exemplo, as palavras de Jesus ao pai da criança epiléptica que os discípulos não conseguiam curar: «Tudo é possível para quem crê» (Mc 9,23); uma afirmação, a que, pelo menos na estrutura de

⁴⁴ A. WEISER, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12* (ÖTKNT 5/1, GTB 507), Gütersloh 1981, 151 (italico no original). A esta razão, contrária a uma interpretação mágica da acção de Pedro, o autor junta mais duas: 1. Já na cura da mulher com fluxo de sangue, Lc (8,45) modifica o texto paralelo de Mc 5,30, em ordem a acentuar a fé da mulher, expressa pelo contacto pessoal com Jesus; 2. Em Act 5,15 a afirmação: «para que *ao menos* a sua sombra cobrisse alguns deles» pressupõe que se trata de um contacto mínimo, no qual se não devia ficar.

⁴⁵ K. BERGER, *Darf man an Wunder glauben?* (GTB 1450), Gütersloh 1999, 46.47, com base na constatação de Mc 6,5-6a: «E não pôde fazer ali milagre algum. Apenas curou alguns enfermos, impondo-lhes as mãos. Estava admirado com a falta de fé daquela gente».

Mc, correspondem as palavras dirigidas aos discípulos, depois do fracasso do chamamento do homem rico e a propósito da impossibilidade de os ricos se salvarem: «Aos homens é impossível, mas não a Deus; pois a Deus tudo é possível» (Mc 10,27 par)⁴⁶.

A frase, inspirada em Gn 18,14, é praticamente idêntica àquela que o Anjo Gabriel diz a Maria. O que nos leva a ver a cena da anunciação na mesma perspectiva da conjugação da acção infinitamente poderosa de Deus e da fé do homem que adere a Deus, para com ele colaborar na realização da sua vontade e do seu plano salvífico. Aliás, esta união de acção entre Deus e Maria tem apoio na própria formulação literária: no termo ῥῆμα que aparece tanto na boca do Anjo (v. 27), como na de Maria (v. 38). No primeiro caso refere-se à acção de Deus, para quem «palavra» ou coisa alguma é impossível; no segundo tem como ponto de referência a «palavra» que Maria acabara de ouvir, ou seja a palavra com que o Anjo anunciara o poder infinito da acção de Deus em Maria⁴⁷. É essa palavra que Maria acolhe e nela passa a actuar. Na sua resposta de fé, apoiada no anúncio do Anjo, já está Deus em acção. É então que se dá o assombramento de Maria⁴⁸.

É com base nisso que volto a pôr a questão: se a acção divina é expressa pelo símbolo do «assombramento», não poderíamos usar, em português, o mesmo termo para classificar a resposta de Maria? Não há dúvida de que essa seria a palavra adequada para assegurar, ao nível de expressão linguística, a referida relação existente entre a acção de Deus e a fé de Maria. Resta saber se o termo português «assombramento» tem um leque polisémico suficiente para exprimir pelo menos parte do que a Bíblia entende por fé.

⁴⁶ Dentro de Mc 8,27-10,52, a cura do jovem epiléptico (9,14-29) e a questão das riquezas (10,17-31) fecham, respectivamente, a primeira e a segunda secção desta parte, marcadas na sua estrutura literária pelo primeiro e o segundo anúncio da morte e ressurreição de Jesus e pela dificuldade que os discípulos manifestam, ambas as vezes, em compreender Jesus, na perspectiva do seguimento ou da fé.

⁴⁷ Sobre este duplo significado do termo «palavra», com base no hebraico «dabar», cfr. W. RADL, «ῥῆμα», in: EWNT III, 505-507.

⁴⁸ Dentro deste âmbito da fé, dificilmente tem lugar a interpretação do termo ἐπισκιάζω como imagem da geração divina, substituída da geração humana, ou como eufemismo do acto procriador (segundo opinião de M. DIBELIUS, «Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium», in: O MESMO, *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze I*, Tübingen 1953, 1-78: 18ss). Além disso, segundo G. SCHNEIDER, «ἐπισκιάζω» (n. 39), 87, tal interpretação não tem verdadeiros paralelos no meio ambiente da época e é estranha tanto à concepção da acção criadora do Espírito de Deus, própria do judeísmo helenístico, como à cristologia e soteriologia de Lc.

4. O «assombramento» da fé de Maria

4.1. O «assombramento»

«Assombramento», derivado de «sombra» através do verbo «assombrar», além de exprimir, em sentido próprio, a acção de «cobrir de sombra», é também usado no sentido figurado de «terror, pavor, susto» ou de «espanto, estupefacção». São dois sentimentos diferentes, mas que têm a mesma origem na observação de algo extraordinário. Este pode estar apenas no inesperado da aparição, como também e sobretudo na estranheza da coisa ou no que ela tem de admirável, notável. É neste sentido exclusivamente figurado que é usado o termo «assombro», como regressivo de «assombar». Por metonímia, assombro pode mesmo significar não apenas o sentimento de espanto ou pavor, mas até aquilo que o inspira, a maravilha, o portento, o prodígio⁴⁹.

Na origem, a metáfora deve ter-se referido ao cavalo que se espanta perante uma sombra, a própria ou de outros objectos⁵⁰. Então, a causa da perturbação estaria no movimento aparentemente ameaçador da sombra. O que deixa de acontecer, quando a metáfora passa a ser aplicada ao ser humano. O que o perturba já não é tanto a sombra, como primariamente aquilo ou aquele que a projecta, a sua proximidade.

Isso significa que também neste caso são os mesmos dois aspectos do fenómeno real da sombra, atrás apontados, que são assumidos: primariamente o laço estreito que une uma coisa à sua sombra e depois a sombra que, ao mesmo tempo, manifesta e esconde. Assombramento é a reacção que se tem perante aquilo que se torna presente pela sua sombra. Quanto mais extraordinário for, maior é o assombramento ou assombro que provoca, mais se impõe àquele que o experimenta, o põe fora de si⁵¹.

⁴⁹ Cfr. ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, *Dicionário da Língua Portuguesa I*, Lisboa 1976, 597s, com várias citações da literatura portuguesa.

⁵⁰ Cfr. ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, *Dicionário I* (n. 49), 597; M. GIRARD, *Les Symboles* (n. 25), 472.

⁵¹ Daí que, sobretudo no Brasil, «assombramento» e «assombração» tenham também o significado de «susto, pavor provocado por causa desconhecida e atribuída a ente sobrenatural» ou «aparição de fantasma» [ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, *Dicionário* (n. 49), 597].

4.2. O «assombramento» e a fé

É desse tipo de reacção que se fala na Bíblia a propósito das manifestações poderosas de Deus, nomeadamente dos milagres operados por Jesus. Usam-se para isso verbos, como «admirar-se» (θαυμάζειν – Mc 5,20; Mt 8,27...), «pôr-se fora de si» (ἐξίστασθαι – Mc 2,12; Mt 12,23...), «ter medo» (φοβέισθαι – Mc 4,41...), «ficar atónico» (θαμβέισθαι – Mc 1,27, ἐκπλήττεσθαι – 7,37), ou substantivos, como «êxtase» (ἔκστασις – Mc 5,42), «medo» (φόβος – Mc 4,41; Lc 7,16), «espanto» (θάμβος – Lc 4,36). É uma admiração a que com frequência se segue, como sua expressão, uma aclamação, dirigida a Deus ou a Jesus, neste caso como representante em quem Deus se manifesta e actua com o seu poder sobre-humano⁵².

São acções ou acontecimentos de dimensão mítica: experiências em que «diferenças de tempo e espaço são suprimidas e se dá uma condensação, uma concentração da realidade, a que a Bíblia chama 'santidade'»⁵³. E como experiências de Deus, da sua acção salvífica, é a mística a única via de acesso adequada à dimensão mítica do acontecimento. Isto da parte tanto dos que usufruem directamente da intervenção benéfica de Deus, como das suas testemunhas⁵⁴. Ambos, perante o choque provocado pela invasão do divino, reagem com admiração, entram fora de si, louvam a Deus, ultrapassando assim os limites do conhecido e habitual, do mundo estritamente humano, com que a intervenção de Deus já tinha rompido⁵⁵.

⁵² Cfr. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (SNT 8), Göttingen 1974, 78-89.

⁵³ K. BERGER, *Wunder* (n. 45), 82. Neste sentido, o conceito de mito coincide quase com o de símbolo: também ele é constituído por uma realidade total e una. A diferença maior está na relação entre a parte perceptível e a imperceptível: a primeira é constituída pelo mito-relato (a expressão, em que frequentemente são usados símbolos), a segunda pelo mistério intuitivamente percebido [para uma distinção mais pormenorizada, cfr. M. GIRARD, *Les Symboles* (n. 25), 73-79].

⁵⁴ Cfr. K. BERGER, *Wunder* (n. 45), 91-93, que precisa o seu conceito: «Unter 'Mystik' verstehe ich dabei den Kontakt mit den unsichtbaren Mächten des Himmels. Als Teil dieser Beziehung kann das Wunder riesengross sein oder werden» (93).

⁵⁵ Embora medo, admiração e espanto sejam conceitos ambivalentes, segundo G. THEISSEN, *Wundergeschichten* (n. 52), 85, «überwiegt ein faszinierendes Anzogenensein das Zurückschrecken vor der Grenze, eine ekstatische Überschreitung das Abgestossenwerden. Admiration und Akklamation zeigen Grenzüberschreitungen unter affektivem Aspekt. Nicht der Wille, sondern ein auf die Grenzüberschreitung reagierender affektiver Zustand treibt über die vertraute Sinnwelt hinaus».

Tudo isso faz parte da fé, em que o homem ultrapassa os seus limites, a fé que «salva», conforme diz Jesus no final de alguns dos seus milagres (Mc 5,34par; 10,52par; Lc 7,50; 17,19). Precisamente em Lc esta fé surge particularmente concentrada na admiração e aclamação conclusivas. É de tal modo dominante este aspecto afectivo que, segundo G. Theissen, para Lc «aclamação e acção de graças valem como suma ou essência da fé»⁵⁶.

4.3. *A fé de Maria*

Assim sucede com a fé de Maria. Na cena da anunciação, as primeiras palavras do Anjo deixam-na confusa e pensativa (1,29). Uma reacção que, pelo lugar que ocupa no desenvolvimento do relato, tem o seu complemento no sim conclusivo, isto é, depois de o Anjo lhe indicar a graça para a qual tinha sido eleita e de lhe prometer a presença e a acção poderosa de Deus na realização dessa graça. É então que Maria, consciente dos limites da sua capacidade humana, se entrega totalmente: «Eis a escrava do Senhor; faça-se em mim, segundo a tua palavra» (1,38). Segundo H. Schürmann, esta resposta de Maria «exprime, do modo mais elevado, ao mesmo tempo disponibilidade passiva e prontidão activa, o mais profundo esvaziamento e o mais alto preenchimento»⁵⁷.

O que é confirmado na cena da visitação que se segue (1,39-56), com o seu auge no hino de louvor, pronunciado por Maria (v. 46-55). Ele aparece na sequência das últimas palavras de Isabel: «Feliz a que acreditou que havia de cumprir-se o que lhe fora dito da parte do Senhor» (v. 45). Uma classificação do sim de Maria como fé, que ela agora manifesta na sua dupla componente: subjectivamente, pela atitude de exultação e júbilo com que toda ela, de alma e espírito, se entrega ao Senhor (1,46b-47); objectivamente, pela indicação do motivo do seu louvor: as maravilhas que Deus operou não apenas nela (v. 48-50), mas em todo o seu povo (v. 51-55), ultrapassando assim, com sua misericórdia, a distância existente entre ela, a

⁵⁶ G. THEISSEN, *Wundergeschichten* (n. 52), 142, distinguindo assim Lc dos outros Sinópticos: «Bei Mk ist der Glaube Grenzüberschreitung unter voluntativem Aspekt, bei Mt tritt ein kognitives Moment, die Gewissheit der Bitte, hinzu» (para uma análise pormenorizada, cfr. 133-143).

⁵⁷ H. SCHÜRMAN, *Lk I* (n. 17), 58: «Das Wort Mariens ist der gläubigen Beden-
kung von jeher als Höhepunkt alles religiösen Verhaltens vor Gott wichtig gewesen, da es in höchster Weise passive Verfügbarkeit und aktive Bereitschaft in einem bezeugt, tiefste Leere und höchste Fülle zugleich».

«humilde escrava», e ele, o «poderoso» e «santo». A relação entre a acção de Deus e o seu reconhecimento jubiloso pela fé tem mesmo a sua expressão verbal no uso comum da raíz μέγα: Maria «engrandece (μεγαλύνει) o Senhor» (v. 46b) pelas «grandes coisas (μεγάλα) que ele operou» nela (v. 49). À maravilha salvífica da parte de Deus Maria responde, maravilhando-se com Ele na sua fé.

A mesma relação entre intervenção divina e resposta humana pela fé reaparece em mais duas passagens do Evangelho da Infância, ambas com a participação de Maria: a primeira, a seguir ao anúncio, feito pelos pastores, da mensagem celeste relativa ao nascimento do Salvador; a segunda, após o hino de benção proclamado por Simeão, por ocasião da apresentação de Jesus no templo. No primeiro caso, «todos os que ouviram (incluindo Maria e José) se admiraram com o que lhes tinha sido dito pelos pastores» (2,18); no segundo, foram os pais do menino que «se admiraram com o que dele se dizia» (2,33). Em ambos os textos, a linguagem usada é típica dos relatos de milagres, em que o que havia sido curado anuncia a sua cura, com um júbilo tal que contagia aqueles que o escutam, o júbilo da fé⁵⁸.

Que é da fé que se fala aqui, vê-se particularmente na reacção de Maria às palavras dos pastores: não só se admirou, mas «conservava todas estas palavras, reflectindo nelas no seu coração» (2,19). «Conservar» é a tradução de συν-τηρέω e «juntar» a de συμ-βάλλω. Juntos exprimem o processo do conhecimento. O primeiro, com base no significado próprio «atender», «vigiar», «observar» do original simples, alude ao momento da recepção e memorização do que se vê ou se ouve. O segundo, que à letra significa «lançar (uma coisa, para estar) junto (de outra)», refere-se à interpretação do que se conhece, para se encontrar o seu verdadeiro significado⁵⁹. Uma interpretação que, no caso de Maria, não é de tipo lógico ou intelectual, já que se não processa na sua mente, mas no seu coração, o centro vital e órgão da vontade e do sentimento. É a esse nível existencial, próprio da experiência do mito e da mística, que ela procura apreender a intervenção divina e unir-se ao seu autor. Ela é assim apresentada, segundo escreve F. Bovon, «como modelo dos crentes»: com uma fé que «não é uma obediência cega, mas uma fé

⁵⁸ Cf. F. BOVON, *Lk I* (n. 13), 130.136.

⁵⁹ Cf. H. RIESENFELD, «τηρέω πτλ», in: THWNT VIII, 139-151; O. HOFIUS, «συμβάλλω», in: EWTN III, 163-165.

activa (...), duplamente activa: ela compreende e vive aquilo em que crê»⁶⁰.

E isto não apenas aqui, mas no conjunto da obra de Lc. A concluir o encontro de Jesus com os mestres do templo, Lc volta a escrever: «E a sua mãe conservava todas as palavras no seu coração» (2,51). Ao dizer «todas», Lc provavelmente refere-se, para além do episódio do templo, a todos os acontecimentos do Evangelho da Infância que termina aí⁶¹.

Todos eles são apresentados como ῥῆμα, um termo que, tal como o seu sinónimo λόγος e com base no hebraico «dabar», significa tanto acontecimento como palavra. Tendo como conteúdo intervenções salvíficas de Deus, a palavra que anuncia o acontecimento torna-se ela própria acontecimento salvífico, com uma eficácia devida ao poder divino, actuante no conteúdo da palavra. É nesse sentido que o termo chega a adquirir, nomeadamente nos Actos dos Apóstolos, rasgos de pessoa. Aí o conteúdo central da palavra é constituído pela intervenção escatológica de Deus na morte e ressurreição de Jesus, o acontecimento salvífico em que Jesus, em cumprimento dos desígnios divinos referidos no AT, se revela como Messias Salvador. Da sua salvação participarão todos os que, ao longo dos Actos, pela conversão e a fé, acolherem a palavra que a anuncia⁶².

É dessa fé que Maria é modelo. Ela aparece em Act 1,14 entre aqueles que em oração esperam a vinda do Espírito que irá pôr em movimento o anúncio da palavra. Em Lc 11,27-28 ela é declarada feliz por Jesus, não pelo facto de o ter amamentado, mas por escutar a Palavra de Deus e a pôr em prática⁶³. Em Lc 1-2 a palavra que ela admira e acolhe no coração tem sempre a ver com a manifestação e acção escatológica de Deus em e através de Jesus, o conteúdo fun-

⁶⁰ F. BOVON, *Lk I* (n. 13), 131-132.

⁶¹ Cfr. F. BOVON, *Lk I* (n. 13), 162 n. 54, que atribui a ausência de συμβάλλω nesta passagem ao facto de Lc escrever no v. 50 que os seus pais não entendiam a palavra que Jesus lhes tinha dito sobre a sua relação com Deus, seu Pai.

⁶² Cfr. Lc 24,46-48, como resumo conclusivo de todo o Evangelho de Lc e do conteúdo do anúncio universal exposto nos Act, com a «Palavra» a ter um papel estruturante. Sobre isso cfr. M. BEINTEZ, *Esta salvación de Dios (Hech 28,28). Análisis narrativo estructuralista de «Hechos»* (Publicaciones de la UPCM, serie I, Estudios 35), Madrid 1986, 393ss.729-734. Sobre o significado de ῥῆμα e λόγος veja-se a bibliografia indicada na n. 47.

⁶³ Nesse sentido R. BROWN, *The Birth* (n. 14), 316-318, relaciona Lc 11,27s com 8,19-21, uma passagem em que Lc modifica o texto paralelo de Mc 3,31-35, de tal modo que Maria e os outros familiares de Jesus aparecem entre os crentes, a nova família de Jesus, pela prática da vontade de Deus.

damental do Evangelho: a extraordinária sabedoria que Jesus revela entre os sábios do templo explica-se pela relação única com Deus seu Pai (2,46-49); Simeão bendiz a Deus pelo menino que tem nos braços, por quem vem a salvação para Israel e todos os povos (2,29-32); os pastores anunciam a Boa Nova, recebida do céu, do nascimento do «Salvador, que é Cristo o Senhor» (2,10-11.17); o Anjo Gabriel revela a Maria que a criança que dela irá nascer será «Filho do Altíssimo», «Santo», «Filho de Deus», e terá um reinado, dado por Deus, que não terá fim (1,32s.35)⁶⁴. Que, para acolher esta mensagem, Maria, ela própria, seja objecto de uma intervenção da força assombadora e assombrosa de Deus, vem aumentar ainda mais o grau da sua admiração, o assombro da sua fé, a que o anúncio de si já convida.

4.4. *O «assombramento» da fé como chave de interpretação bíblica*

Se Maria é assim apresentada como modelo, quer dizer que é a sua atitude de fé que Lc espera e deseja dos leitores da sua obra. Nela, conforme escreve no prólogo (1,1-4), são narrados «os factos que entre nós se consumaram» (por Deus, contido no passivo divino). E consumaram-se em dois sentidos complementares: objectivamente pela intervenção escatológica e salvífica de Deus através de Jesus, o seu Messias e mediador da sua salvação (o conteúdo do Lc); subjectivamente pelo acolhimento da salvação, anunciada pelas suas testemunhas (o conteúdo dos Act). Em ambos se realiza a palavra de Deus do AT (Lc 24,46-49). Por isso, Lc chama a ambas as partes da sua obra λόγος (Act 1,1): acontecimento e palavra que o anuncia; e palavra que se torna acontecimento naquele que a acolhe pela fé, neste caso, os leitores, que assim verão fortalecida a sua adesão à palavra em que haviam sido instruídos (Lc 1,4).

E o que vale para os leitores vale com não menos razão para o exegeta. Se quer estar à altura do texto bíblico, tem de evitar duas atitudes: por um lado a atitude racionalista que reduz a verdade do

⁶⁴ Sobre a possível relação entre a cristologia de Lc 1,32s.35 e as concepções cristológicas do «Evangelho» primitivo, citado em Rom 1,3s, cfr., entre outros, L. LEGRAND, *L'Annonce* (n. 2), 147-152; W. RADL, *Der Ursprung Jesu* (n. 15), 344-348. A filiação divina de Jesus, que no Kerigma primitivo aparecia relacionada com a sua ressurreição (Rom 1,4), é antecipada por Mc 1,11 para o seu Baptismo (com uma alusão ao Sl 2,7) e por Lc 1,35 para o momento da sua geração humana.

texto aos limites da explicabilidade histórica; por outro a atitude moralista que pouco ou nada vê no texto, para além de um ensinamento sobre a prática de vida ⁶⁵. Nem num caso nem no outro há lugar para o extraordinário, para a irrupção do transcendente no mundo humano e o seu correspondente acolhimento na fé, numa palavra: para aquilo que é afinal, directa ou indirectamente, próprio de todo o texto bíblico.

Nesse sentido, o relato de Lc 1,26-38 é particularmente interessante: apresenta-nos a acção criadora do Deus transcendente através do símbolo da sombra e mostra-nos o caminho para o apreender, o do «assombramento», como o de Maria. Ele é, assim, a chave hermenêutica para a interpretação não só deste texto, mas, no fundo, de toda a Bíblia, tão recheada de experiências míticas e realidades simbólicas, como meios para nos conduzirem à união com Deus.

ANACLETO DE OLIVEIRA

⁶⁵ Cfr. K. BERGER, *Wunder* (n. 45), 29ss.