



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

SÉRGIO DUARTE DA COSTA GÓIS

A Parábola em Acto
Análise narrativa de Lc 13,10-21

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Bernardo Corrêa d'Almeida

Porto
2017

A minha mãe,
a primeira *Apóstola* da minha vida

Abreviaturas

ABREVIATURAS BÍBLICAS

SE Sagrada Escritura

AT Antigo Testamento

NT Novo Testamento

Gn Génesis

Ex Êxodo

Lv Levítico

Nm Números

Dt Deuteronomio

Js Josué

Jz Juízes

1Sm 1 Samuel

2Sm 2 Samuel

1Re 1 Reis

2Re 2 Reis

1Cr 1 Crónicas

2Cr 2 Crónicas

Ne Neemias

Jud Judite

1Mac 1 Macabeus

2Mac 2 Macabeus

Jb Job

Sl Salmos

Pr Provérbios

Sb Sabedoria

Sir Ben Sira (Eclesiástico)

Is Isaías

Jr Jeremias

Lm Lamentações

Br Baruc

Ez Ezequiel

Dn Daniel

Os Oseias

Am Amós

Abd Abdias

Hab Habacuc

Sof Sofonias

Zc Zacarias

Mt Mateus

Mc Marcos

Lc Lucas

Jo João

Act Actos dos Apóstolos

Rm Romanos

1Cor 1Coríntios

2Cor 2Coríntios

Gl Gálatas

Flp Filipenses

1Tes 1 Tessalonicenses

2Tes 2 Tessalonicenses

1Tm 1 Timóteo

2Tm 2 Timóteo

Hb Hebreus

Tg Tiago

1Pe 1 Pedro

Ap Apocalipse

VERSÕES DA SAGRADA ESCRITURA

LXX	Setenta (versão grega do AT)
θ'	Versão de Teodócio (versão grega do AT)
O	<i>Recencio Origenis</i> (versão grega do AT)
L	<i>Recencio Lucanis</i> (versão grega do AT)
BJ	Bíblia de Jerusalém
BS	Bíblia Sagrada (Difusora Bíblica)
TEB	Tradução Ecuménica da Bíblia

LITERATURA DEUTEROCANÓNICA E APÓCRIFA DOS LXX

1Esd	1 Esdras
2Esd	2 Esdras (= Esdras-Neemias)
3Mac	3Macabeus
4Mac	4 Macabeus
Sb	Sabedoria
Sir	Ben Sira (Eclesiástico)
PsalSol	Psalmi Salomonis, Salmos de Salomão
Br	Baruc (Br 1-5)
Ep.Jer	Epistula Jeremiae (Carta de Jeremias = Br 6)
Sus	Susana (=Dn 13)
Bel	Bel-et-Drako (=Dn 14), Bel e o Dragão

FONTES (TEORIA DAS)

L	Fonte exclusiva de Lucas
Q	Fonte comum a Mt e Lc (Quelle)
E	Fonte de Efraim
J	Fonte de Jerusalém
P	Fonte Sacerdotal (<i>Priestercodex</i>)

MANUSCRITOS

P⁷⁵	Papiro 75, séc. III
Ⲁ	Codex Sinaiticus, séc. IV
A	Codex Alexandrinus, séc. V
D	Codex Bezae, séc. VI
W	Codex Washingtoniensis, sécs. IV-V
Θ	Codex Koridethianus, séc. IX
Ψ	Codex Athous Lavrensis, séc. IX

TEXTOS RABÍNICOS

m.	Mishná
m.Er	‘Erub (Fusão)
m.Kil	Kil’áyim (Espécies diversas)
m.Meg	Měgil.lá (Rolo de Ester)
m.Men	Měnaḥot (Oblações)
m.Ned	Nědarim (Votos)
m.Pes	Pěsaḥim (Páscoa)
m.Shab	Šabbat (Sábado)
m.Shebi	Šebi‘it (Ano Sabático)

TEXTOS DE QUMRAN E LITERATURA APÓCRIFA

CD	Código de Damasco
4QEn^bar	Livro de Enoque, aramaico (4 ^a gruta de Qumran)
4Esd	4 Esdras
1QapGn	Apócrifo do Génesis (1 ^a gruta de Qumran)
11QTgJob	Targum de Job (11 ^a gruta de Qumran)
11QSI^a	Salmos (11 ^a gruta de Qumran)

OBRAS E COLECÇÕES, REVISTAS E EDIÇÕES

AncB	<i>The Anchor Bible</i>
CBQ	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>
DENT	<i>Diccionario Exegético del Nuevo Testamento</i>
DTNT	<i>Diccionario Teológico del Nuevo Testamento</i>
EDB	<i>Edizioni Dehoniane Bologna</i>
EvQ	<i>Evangelical Quaterly</i>
GLNT	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i>
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBS	<i>Journal of Biblical Studies</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NRT	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
Prot	<i>Protestantesimo</i>
RThL	<i>Revue Théologique de Louvain</i>
SCM	<i>Student Christian Movement</i>

ABREVIATURAS GRAMATICAIS

Ac.	Acusativo
Act.	Voz Activa
Aor.	Aoristo
Circ.	Circunstancial
Compl.	Complemento
Dat.	Dativo
Dep.	Verbo Depoente
Fem.	Feminino
Gen.	Genitivo
Imperf.	Imperfeito
Imptv.	Imperativo
Inf.	Infinitivo
Masc.	Masculino
Méd.	Voz Média
Neut.	Neutro
Nom.	Nominativo
Part.	Particípio
Pas.	Voz Passiva
Pes.	Pessoa
Pl.	Plural
Pres.	Presente
Ptc.	Particípio
Sing.	Singular
Voc	Vocativo

OUTRAS ABREVIATURAS

a.C.	antes de Cristo
col.	coluna
cols.	colunas
d.C.	depois de Cristo
e.g.	<i>exempli gratia</i> (por exemplo)
ed.	Editor
Ed.	Editora
eds.	Editores
et. al.	et alii (e outros)
i.e.	<i>id est</i> (isto é)
Lit.	Literalmente
p.	página
pp.	páginas
séc.	século
sécs.	séculos
v.	versículo
vv.	versículos

Resumo

Jesus falou em parábolas para revelar os mistérios do Reino de Deus. Lucas, recolhendo os dados da tradição, incorpora as parábolas do Reino, as únicas em todo o terceiro Evangelho, no contexto exclusivo da cura da mulher recurvada. O evangelista quer, portanto, que o leitor compreenda o significado das parábolas naquele contexto particular. Ademais, a própria construção gramatical do texto de Lc 13,10-21 permite estabelecer uma relação de continuidade entre a narrativa primária e o discurso parabólico. Assim, no presente trabalho, analisa-se a relação entre os acontecimentos narrados naquele sábado e naquela sinagoga. Segundo o método narrativo, destacam-se os elementos literários e as imagens cénicas que o texto sugere, propondo-se uma leitura do conteúdo parabólico em estrita relação com os acontecimentos anteriores. Se Jesus falou em parábolas sobre o Reino de Deus, a Sua própria acção revela a presença actual e operante do Reino.

Palavras-chave: Reino de Deus, parábola, Lucas, método narrativo, cura, mulher recurvada

Abstract

Jesus spoke in parables to reveal the mysteries of God's Kingdom. Luke, collecting the data of tradition, attaches the Kingdom's parables, the only ones in all third Gospel, in the exclusive context of the cure of the crippled woman. The evangelist, then, wants the meaning of the parables to be understood by the reader in that particular context. Moreover, the grammatical construction of Lk 13:10-21 allows establishing a continuity relationship between the primary narrative and the parabolic speech. Therefore, in the present work, it is analyzed the relationship between the events related in that same Saturday and same synagogue. According to the narrative method, there are highlighted the literary elements and the scenic images that the text suggests, proposing a reading of the parabolic content in strict relation with the previous events. If Jesus spoke in parables about the Kingdom's God, His own action reveals the current and operant presence of the Kingdom.

Key words: Kingdom's God, parable, Luke, narrative method, cure, crippled woman

Introdução

A que é semelhante o Reino de Deus? Assim inicia Jesus as parábolas do Reino no Evangelho de Lucas. Obviamente que as parábolas, por si só, compreendem uma densidade de significado que permitiria uma análise exclusivamente centrada nelas. No entanto, aquilo a que nos propomos neste trabalho é precisamente analisar a relação que existe entre o episódio da cura da mulher recurvada e as parábolas do Reino em Lc.

Este interesse decorre do nosso próprio percurso académico, onde nos deparamos com o texto de Lc 13,10-17, ao mesmo tempo que fomos introduzidos no método narrativo, no contexto de um Seminário Teológico, intitulado *Exegese e Cristologia* (2012/2013). Estudado o texto em questão, concluímos que, segundo a perspectiva narrativa, ele não terminava no v.17, mas continuava no discurso parabólico de Jesus (vv.18-20).

Daqui surgiu a questão a que procuraremos responder no presente estudo: tendo em conta que Jesus, no terceiro Evangelho, profere as parábolas do Reino de Deus no contexto espaço-temporal da cura da mulher recurvada, será possível estabelecer algum tipo de relação entre os acontecimentos dos vv.10-17 e o conteúdo parabólico (vv.18-21)?

Para tal, socorremo-nos do método narrativo que, como se entrevê na própria questão, nos permite desde logo estabelecer uma relação fundamental: Jesus fala do Reino de Deus na mesma sinagoga e no mesmo sábado, depois de curar a mulher recurvada e de se debater com o chefe da sinagoga por causa do preceito sabático.

No corpo do trabalho, apresentaremos o método narrativo. Porém, esta nossa abordagem carece de uma prévia justificação no que concerne à sua aplicação e à nossa perspectiva de análise.

Quanto à aplicação do método, optamos por seguir a disposição do texto, tal qual ela se revela ao leitor no acto de leitura, destacando as várias instâncias narrativas segundo a sua ordem de sucessão. Esta opção, aliás, parece-nos mais adequada à composição do próprio relato em questão, uma vez que ele compreende géneros literários distintos, nomeadamente um relato de cura (vv.10-13), um apotegma polémico (vv.14-17) e duas parábolas (vv.18-21). Vários autores estudados referem, aliás, a dificuldade em identificar os vv.10-17,

visto que eles compreendem dois gêneros literários distintos com relativo equilíbrio. Serão os vv.18-21 uma chave de leitura?

Não obstante, estes gêneros literários descrevem acontecimentos distintos, mas não isolados, que se sucedem uns aos outros: cura da mulher recurvada, discussão sobre o sábado entre Jesus e o chefe da sinagoga, discurso parabólico. Como veremos, se é certo que a análise narrativa assume o texto no seu estado final, não é menos verdade que, na exegese bíblica, a perspectiva sincrónica não rebate a perspectiva diacrónica. Por isso, na tentativa de conciliar a tensão diacronia-sincronia que pauta a hermenêutica bíblica, parece-nos mais conveniente, neste caso, seguir o texto a partir da estrutura proposta.

Consequentemente, a nossa perspectiva de análise concentra-se particularmente nos signos literários que unem a trama (nível literário) e nas imagens cénicas que o texto sugere (nível cénico). Deste modo, procuraremos extrair, quanto possível, o sentido do texto na sua originalidade literária, relegando para segundo plano outros contextos de leitura, que eventualmente possibilitam novos significados. Basta referir, a título de exemplo, que o relato da cura da mulher recurvada, no contexto da teologia feminista, foi assumido como modelo de libertação feminina ou que as parábolas do Reino, tomadas do repositório evangélico, são tema de vasta literatura. Obviamente que alguns desses contributos não nos são alheios, mas orientar a nossa atenção para eles desviar-nos-ia dos propósitos deste estudo.

Na primeira parte, *O horizonte textual e hermenêutico*, começamos por uma breve introdução à *Obra Lucana*, realçando a relação que existe entre Lc e Act, a qual nos permitirá compreender as imagens cénicas que o texto sugere. Depois, apresentamos o *Método Narrativo*, salientando a sua especificidade e importância no âmbito da hermenêutica bíblica, tendo em conta os seus princípios motrizes e as instâncias de que dispõe. Em *O texto no seu contexto*, introduzimos Lc 13,10-21 no contexto da secção da Viagem e no contexto imediato. Desta forma, vamos paulatinamente adentrando no texto, destacando os temas que o envolvem. Introduzido o contexto imediato, debruçamo-nos sobre o género específico das parábolas, procurando perceber se os vv.18-21 correspondem formalmente a uma *similitude ou metáfora, parábola ou história exemplar*. Por fim, apresentamos uma proposta de *Estrutura*, segundo o método narrativo, incluindo também o *Texto Grego*, terminando com a *Tradução*.

Na segunda parte, *O horizonte gramático-linguístico*, iniciamos com o *Léxico*, apresentando alguns termos que se destacam no texto e procurando apreender o seu significado no contexto lucano do I séc. d.C., considerando-se, sobretudo, o AT, na versão hebraica e grega, e o NT, que permite compreender o sentido que a Igreja Primitiva conferia aos referidos termos. Trata-se de uma abordagem semântica embutida na parte sintática, mas inevitável para a compreensão do texto e determinada pelos próprios limites do nosso trabalho. No subponto *Partes e Formas do Discurso*, apresentamos as palavras do texto segundo a sua classificação gramatical, que nos permitirá, depois, analisar o *Encadeamento de Palavras e Frases*, através do qual podemos compreender como o autor elabora o texto. Por fim, apresentamos as *Notas Características de Estilo* onde, numa perspectiva descritiva, podemos ver quais os elementos formais que se destacam ao nível textual.

Na terceira e última parte, apresentamos então a análise narrativa, seguindo a ordem da estrutura proposta na primeira parte. Trata-se de uma opção discutível, mas que se nos afigura mais apropriada tendo em conta a natureza do relato. Note-se que no último ponto da análise narrativa, *Mise en abîme*, subdividimos a análise em dois pontos: *Dois paradigmas – O grão de mostarda e o fermento e Parábola em Acto*. Como os próprios títulos indicam, no primeiro ponto, debruçamo-nos sobre as parábolas em si, nas imagens que elas evocam e na mensagem que veiculam, enquanto que, no segundo ponto, consideramos os elementos que se relacionam entre a narrativa primária, que corresponde ao relato de Lucas, e a narrativa metadieética, que corresponde ao relato de Jesus. Este último ponto permitir-nos-á assim condensar a urdidura narrativa, de forma a extrair dela, quanto possível, toda a força significativa que o episódio em estudo comporta.

1. O horizonte textual e hermenêutico

Nesta primeira parte do nosso estudo, procuramos estabelecer as bases literárias e exe-géticas que presidirão à análise de Lc 13,10-21. Para tal, começamos por situar o texto no seu contexto literário, tratando d' *A obra lucana*. Em seguida, debruçamo-nos sobre o *Método Narrativo*. Depois, consideramos *O texto no seu contexto*, procurando apreender o enquadramento evangélicos dos acontecimentos daquele sábado. De seguida, introduzi-mos a questão das parábolas, de forma a estabelecer as bases de compreensão e análise do discurso parabólico de Jesus. No penúltimo ponto, propomos uma *Estrutura* que suportará a nossa análise e, por fim, apresentamos a *Tradução*.

1.1 A Obra Lucana

Quando nos referimos à obra lucana, assumimos aquela que é a posição contemporânea mais comum, entre os exegetas, segundo a qual o Evangelho de Lucas e os Actos dos Apóstolos formam uma unidade a nível linguístico, estilístico e teológico¹. Na verdade, Lc-Act constitui uma empresa literária única no NT, ao narrar os feitos de Jesus e os inícios da Igreja nascente como etapas de uma mesma história, cujos acontecimentos revelam o plano salvífico de Deus². Neste sentido, no fim de Lc e no início de Act encontramos os mesmos temas (cf. Lc 24; Act 1,3-14) e os prólogos correlacionam-se: Act 1,1 apela para o *primeiro livro*, sintetizando o seu conteúdo (*tudo o que começou Jesus a fazer e a reali-zar*), e, tal como em Lc 1,3, a obra é dirigida a Teófilo³.

Apesar do consenso generalizado, actualmente alguns autores questionam a unidade de Lc-Act, baseando-se nalguns argumentos de carácter histórico e literário: 1) a disposição

¹ Cf. M. F. BIRD, "The unity of Luke-Acts in Recent Discussion", *JSNT* 29 (2007), p. 425.

² Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, I, Fortress Press, Phila-delphia 1991, pp. 1-3.

³ Cf. R. AGUIRRE MONASTERIO – A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apósto-les*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2012, pp. 365-366; J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, I [AncB, XXVIII], Doubleday & Company Inc., NY 1981, pp. 3-8; IDEM, *Los Hechos de los Apostoles*, I, Ed. Sígueme, Salamanca 2003, pp. 92-95; X. LÉON-DUFOUR, *Los Evangelios y la Historia de Jesus*, Ed. Cristian-dad, Madrid 1982³, p. 190; J. RIUS-CAMPS, *El Exodo del Hombre Libre: Catequesis sobre el Evangelio de Lucas*, Ed. El Almendro, Cordoba 1991, pp. 21-25.

canónica dos textos separa Lc de Act, colocando Jo de permeio; 2) os manuscritos antigos e os Padres da Igreja, à excepção do fragmento de Muratori e do *Adversus Haereses* de Ireneu, não evidenciam uma leitura conjunta de Lc-Act; 3) os géneros literários são distintos (Evangelho e Monografia Histórica, respectivamente); 4) ambos compreendem narrativas autónomas com princípio, meio e fim; 5) por sua vez, as narrativas apresentam perspectivas teológicas distintas (o evento Cristo e a expansão da Igreja)⁴.

Tais argumentos são pertinentes, na medida em que sublinham a complexidade da obra lucana. Contudo, salvaguardadas as referidas diferenças entre Lc e Act e o percurso autónomo de ambos, a verdade é que as questões levantadas são, em última instância, impossíveis de comprovar historicamente e limitadas do ponto de vista exegético⁵. Em contrapartida, se considerarmos o propósito da obra lucana, vemos que Act continua a narrativa de Lc, sem o qual o projecto lucano fica inacabado. Neste sentido, no prólogo evangélico, Lucas dá-nos conta das suas intenções.

Lucas começa por reconhecer que outros, *muitos (πολλοί)*, já compuseram uma narrativa (*διήγησιν*), que *tentaram ordenar (ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι)*, acerca dos acontecimentos cumpridos entre nós (*περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*: v.1), tal como (*καθώς*) transmitiram as *testemunhas oculares (αὐτόπται)*, que se tornaram *servos da palavra (ὀφθαλμοὶ τοῦ λόγου)*: v.2). Depois, revela a decisão de escrever a Teófilo uma narrativa, também ela ordenada (*καθεξῆς*), tendo investigado cuidadosamente tudo desde o princípio (*παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*: v.3). E, por fim, exprõe o seu objectivo: *para que conheças de forma precisa (ἐπιγινώσκῃς) a solidez (ἀσφάλειαν) das palavras sobre as quais foste informado (v.4)*.

Com termos típicos da historiografia clássica⁷, «Lucas confessa [...] implicitamente que a sua empresa não é a primeira nem a única»⁸, reconhecendo que os factos narrados estão já ordenados e são fiáveis, na medida em que radicam na tradição apostólica. Logo,

⁴ M. F. Bird destaca duas posições que decorrem de tais objecções: por um lado, a negação da unidade literária de Lc-Act (Mikael C. Parsons e Richard I. Pervo); por outro, a concepção de Lc e Act como obras que surgiram independentes e com objectivos distintos, mas que formam uma unidade literária (Andrew Gregory, C. Kavin Rowe e Markus Bockmuehl). Cf. M. F. BIRD, “The unity of Luke-Acts”, pp. 435-439.

⁵ Cf. J.-N. ALETTI, *Le Jésus de Luc*, Mame-Desclée, Paris 2010, pp. 13-14.

⁶ Cf. W. HACKENBERG, “ἐπιγινώσκω”, in *DENT*, I, cols. 1492-1494.

⁷ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 14-15; J.-N. ALETTI, *Le Jésus*, pp. 20-21; X. LÉON-DUFOUR, *Los Evangelios*, p. 192.

⁸ J.-N. ALETTI, *Le Jésus*, p. 20.

não é a falta de testemunhos credíveis que motiva o autor lucano, ao mesmo tempo que as narrativas existentes fundamentam o seu projecto. Contudo, a sua obra não se reduz a uma crónica histórica (no sentido moderno do termo) nem a uma mera repetição, porque o seu objectivo é outro: demonstrar que os factos conhecidos, aceites e vividos são de tal forma verdadeiros e coerentes, que são dignos da confiança de Teófilo. «A narrativa não tem, pois, como única função informar – isso já outros fizeram antes dele –, mas também manifestar a verdade de uma vivência»⁹.

Assim sendo, a preocupação histórica é subordinada ao propósito teológico¹⁰, o que confere liberdade ao autor para trabalhar e ordenar o material de que dispõe. E neste aspecto, Lucas é exímio: ora altera ora omite material das fontes; tanto reescreve com um estilo helenizado, como mantém ou escreve num grego *semitizado*; utiliza o AT, na versão dos LXX, com bastante propriedade¹¹; socorre-se da geografia para agrupar os acontecimentos, dirigindo a narrativa evangélica para Jerusalém, de onde se irradia a acção da Igreja em Act; entrelaça temas e, à medida que a trama se desenvolve, faz ecoar acontecimentos e ditos anteriores; estabelece uma relação de comparação ou paralelismo (*synkrisis*), por vezes implícita, entre os personagens, particularmente entre Jesus e os profetas do AT e entre os Apóstolos e Jesus¹²; cria sequências narrativas relativamente extensas, onde enquadra os episódios com incisos subtis; pauta a narrativa com resumos e sumários, que ajudam a ritmar a progressão da trama e a captar a atenção do leitor¹³.

⁹ J.-N. ALETTI, *Voltar a falar de Jesus Cristo: A escrita narrativa do Evangelho de Lucas*, Ed. Cotovia, Lisboa 1999, p. 229.

¹⁰ Cf. J.-N. ALETTI, *Le Jésus*, pp. 19-21; IDEM, *Voltar a falar*, pp. 225-229; W. S. KURZ, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narratives*, Ed. Westminster, Couisville (Keutucky) 1993, pp.18-19; J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 15-16.

¹¹ B. J. Koet descreve assim o uso do AT: «Lucas usa as Escrituras de forma diversificada: existem citações directas e explícitas (e.g. em Lc 4,18-19), alusões [*i.e.*, referências implícitas] (e.g. em Lc 7,22) e referências sumárias às Escrituras em geral (e.g. Lc 24,44 e Act 28,23). A forma mais perceptível é a citação explícita. Encontramos citações tanto no Evangelho como em Actos»: B. J. KOET, *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, Ed. Leuven Universite Press, Leuven (Louvain) 1989, p. 14. Contudo, Lucas, enquanto narrador, raramente cita explicitamente o AT, delegando essa tarefa aos personagens e, em particular, a Jesus. Esta discrição justifica-se pelo facto de Jesus ser o profeta e o hermeneuta por excelência, que revela o significado pleno da Escritura, realizando-a em conformidade com o plano salvífico de Deus. Cf. J.-N. ALETTI, *Le Jésus*, pp. 31-35.

¹² O recurso à *synkrisis* na obra lucana é estudado em J.-N. ALETTI, *Il Racconto come Teologia: Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Ed. Dehoniane, Roma 1996, pp. 54-86.

¹³ Cf. R. AGUIRRE MONASTERIO – A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios Sinópticos*, pp. 381-388; W.S. KURZ, *Reading Luke-Acts*, pp. 17-28; J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 91-97; X. LÉON-DUFOUR, *Los*

Com a sua teologia da história, Lucas demonstra como a verdade da vivência *teófila* insere-se no plano salvífico de Deus, prometido no AT, cumprido em Jesus Cristo e garantido na acção da Igreja até à *parusia*¹⁴. Deste modo, Lucas propõe-se a preencher uma lacuna inadvertida pelos testemunhos de então. No caso de Mc, o *Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus* (Mc 1,1), narram-se as suas obras e palavras, morte e ressurreição, mas não se explicita o modo como esta boa nova permanece e se actualiza na Igreja. Daí a necessidade de Lucas compor uma segunda narrativa, os Actos dos Apóstolos, a fim de assegurar a Teófilo a solidez (*ἀσφάλειαν*) do kerygma apostólico¹⁵.

Esta solidez é garantida pelo Espírito Santo¹⁶, o mesmo que inspirou a Escritura (cf. Act 1,16; 4,25), que foi anunciado e falou pelos profetas (cf. Lc 4,18; Act 2,17.18; 28,25), que preparou a inauguração de um novo tempo (cf. Lc 1,15.35.41.67; 2,25-27), que inabitou Jesus (cf. Lc 3,21-22; 4,1.14.18; 10,21; Act 1,2; 10,38), que é concedido pelo Pai (cf. Lc 11,13), por Jesus (cf. Act 2,33; 9,17), através da oração e acção apostólica (cf. Act 8,15.17-18; 19,2.6; 20,28), e que anima o testemunho apostólico, orientando e fortalecendo a vida da Igreja¹⁷.

É possível, portanto, compreender a obra lucana como um díptico, cujos vários elementos formais e conteudísticos (estilos, resumos, geografia, personagens, temas, sumários) nos permitem uma estrutura geral, na qual cada obra é composta por sete secções¹⁸:

Evangelios, pp. 198-205; F. BOVON, *El Evangelio segun San Lucas*, I, Ed. Sígueme, Salamanca 1995, pp. 28-32; J.-N. ALETTI, *Le Jésus*, pp. 23-37.

¹⁴ Cf. H. CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, Fortress Press, Philadelphia 1982, pp. 149-151.

¹⁵ Cf. J.-N. ALETTI, *Le Jésus*, pp. 21-22; X. LÉON-DUFOUR, *Los Evangelios*, p. 205.

¹⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Los Evangelios*, pp. 205-206.

¹⁷ Cf. Lc 12,12; Act 1, 4-5.8; 2,1-13.38; 4,8.31; 5,3.9.32; 6,3.10; 7,55; 8,29.39; 9,31; 10,19.44-47; 11,12.15-16.24.28; 13,2.4.9.52; 15,8.28; 16,6-7; 20,22-23; 21,4.9.11. Seguindo H. Conzelmann, Léon-Dufour conclui: «Para os dois primeiros Evangelhos, a existência de Jesus aparece como um ponto central que une e divide as duas épocas mais importantes da história da salvação, o tempo das promessas e o do seu cumprimento. Segundo Lucas, o próprio cumprimento realiza-se em dois tempos: o de Jesus e o da vinda do Espírito ‘que o Pai havia prometido’ (Act 1,4) sobre os apóstolos»: X. LÉON-DUFOUR, *Los Evangelios*, pp. 206-207.

¹⁸ Seguimos de perto: J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 134-142; IDEM, *Los Hechos*, I, pp. 182-185; R. AGUIRRE MONASTERIO – A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios Sinópticos*, pp. 388-389.

Prólogo literário		<i>Lc 1,1-4</i>
I	Narrativas da Infância	<i>1,5-2,52</i>
II	Preparação do Ministério de Jesus	<i>3,1-4,13</i>
III	Ministério de Jesus na Galileia	<i>4,14-9,50</i>
IV	Secção da Viagem	<i>9,51-19,44</i>
V	Ministério de Jesus em Jerusalém	<i>19,45-21,38</i>
VI	Paixão e morte de Jesus	<i>22,1-23,56</i>
VII	Aparições e ascensão do Ressuscitado	<i>24</i>
Novo prólogo literário		<i>Act 1,1-2</i>
I	Primitiva Comunidade Cristã	<i>1,4-26</i>
II	Pentecostes e Testemunho em Jerusalém	<i>2,1-8,3</i>
III	Testemunho na Judeia e Samaria	<i>8,4-40</i>
IV	Irradiação da missão e testemunho aos gentios	<i>9,1-14,28</i>
V	Decisão de Jerusalém sobre os gentios cristãos	<i>15,1-35</i>
VI	Missão universal e testemunho de Paulo	<i>15,36-22,21</i>
VII	Paulo preso pelo testemunho da palavra	<i>22,22-28,31</i>

1.2 Método Narrativo

Embora se encontrem na Antiguidade Clássica reflexões sobre a *διήγησις* – *narratio*, cujas «proposições [...] serão repescadas como pontos de partida para a narratologia»¹⁹, esta só se impôs como ciência da narratividade na segunda metade do séc. XX. Para tal, contribuíram o formalismo russo, a linguística saussuriana e o estruturalismo (sobretudo no

¹⁹ J. T. MENDONÇA, *A construção de Jesus. Uma leitura narrativa de Lc 7, 36-50*, Ed. Assírio & Alvim, Lisboa 2004, p. 17.

ambiente universitário francês), destacando-se decisivamente os trabalhos de R. Barthes, A. J. Greimas, C. Bremond, U. Eco, T. Todorov, G. Genette, P. Ricoeur, entre outros²⁰.

A emergência da abordagem crítica da narrativa acabou por influir na exegese bíblica, cristalizando-se um novo paradigma exegético, de carácter sincrónico, sobretudo a partir da década de 70 em diante²¹. Porém, o objecto da narratologia, tanto no âmbito das ciências humanas como no âmbito da exegese bíblica, é muito anterior.

De facto, «[n]arrar (ou contar) é um procedimento tão antigo quanto a humanidade»²². E é tão antigo, porque o narrar é próprio do homem, através do qual revela e se desvela a sua identidade, superando-se o isolamento da subjectividade e a irredutibilidade da objectividade, num processo de construção que se gera na tensão entre o real e o ideal, entre história e ficção²³.

A Bíblia, como depósito rememorativo do povo de Deus, da sua experiência de fé e da sua constante interpretação dessa mesma experiência²⁴, é fundada ela própria pelo narrar²⁵ ou, como diz A. Geshé: «A narrativa é [...] a escritura da Escritura»²⁶. Por ela, revela-se a identidade de Deus, o qual intercepta a história humana e que, por isso, é passível de ser narrado: «Se é verdade que Deus é indizível, não é verdade que ele seja inenarrável»²⁷. Sintetiza assim a Pontifícia Comissão Bíblica:

²⁰ Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário de narratologia*, Ed. Almedina, Coimbra 2002⁷, pp. 7-8, pp. 274-286; D. MARGUERAT, “Entrare nel mondo del racconto. La rilettura narrativa del Nuovo Testamento”, *Prot*, 49 (1994), pp. 196-197; J. T. MENDONÇA, *A construção*, pp. 16-19.

²¹ Cf. D. MARGUERAT, “Entrare nel mondo del racconto”, pp. 197-198; J. T. MENDONÇA, *A construção*, pp. 20-25; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Ed. Sal Terrae, Santander 2000, pp. 19-20.

²² J. A. S. CORREIA, *A hospitalidade na construção da identidade cristã. Uma leitura de Lc 24,13-35, em chave narrativa*, Ed. Universidade Católica, Lisboa 2014, p.18.

²³ Cf. A. GESHÉ, “Pour une identité narrative de Jesus”, *RThL*, 30 (1999), pp. 157-159.

²⁴ «A hermenêutica como leitura dos textos é coetânea da própria teologia que começa ela mesma no seio do texto bíblico por ser uma leitura da fé do texto da vida do povo de Deus e sobretudo dos acontecimentos fundadores de Israel e do acontecimento pascal. Neste sentido, a Escritura é ela mesma o testemunho de várias experiências hermenêuticas e de vários hermeneutas que relêem na história o fenómeno da fé, o fenómeno da história entendida como história de salvação, bem como os textos que dentro deste processo interpretativo se vão formando e sucessivamente reinterpretando»: J. C. CARVALHO, “A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura. O contributo de Paul Ricoeur”, *Didaskália* 34:1 (2004), p. 36.

²⁵ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, “Interpretação da Bíblia na Igreja”, in H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia (160-2010)*, Difusora Bíblica, Fátima 2011², p. 1258.

²⁶ A. GESHÉ, “Pour une identité narrative de Jesus” p. 165.

²⁷ IDEM, “Pour une identité narrative de Jesus” p. 167.

«Efectivamente, o Antigo Testamento apresenta uma História da Salvação cujo relato eficaz se torna substância da profissão de fé, da liturgia e da catequese (cf. Sl 78,3-4; Ex 12,24-27; Dt 6,20-25; 26,5-11). Por seu lado, a proclamação do querigma cristão compreende a sequência narrativa da vida, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, acontecimentos dos quais os Evangelhos nos oferecem um relato detalhado. A catequese apresenta-se, ela também, sob a forma narrativa (cf. 1Cor 11,23-25)»²⁸.

Como se entrevê neste trecho, o narrar bíblico não redonda num simples relato, mas impõe-se como «relato eficaz» que, alicerçado na história e interpretado à luz da salvação, origina uma «profissão de fé», uma «liturgia», uma «catequese» e, por fim, a «proclamação do querigma cristão», fundado, ele próprio, no relato. Por outras palavras, o carácter dinâmico e dialógico da SE gera-se na narratividade.

Não será por acaso, também, que a narração é o modo literário característico da Escritura Sagrada²⁹. No caso concreto dos Evangelhos, eles narram a vida e os ensinamentos de Jesus, evocando a sua história, lida e relida à luz da Ressurreição, segundo o plano salvífico de Deus e como cumprimento do AT³⁰. Assim, a «intriga evangélica quer fazer-nos ver que Jesus é Cristo»³¹, o que exige a colaboração do leitor, chamado a decifrar o sentido por entre o dito e o não dito do texto evangélico³².

Ora, aqui reside a utilidade da exegese narrativa. Ela tem a tarefa de extrair o «mundo do relato» espelhado no texto, «que exerce sua influência sobre a maneira de ver do leitor e o leva a adoptar certos valores em vez de outros»³³. Desta forma, possibilita o diálogo do leitor de qualquer tempo com o texto, ao reabilitar o seu sentido, e contribui para o discurso teológico, ao preservar a sua verdade. E este contributo não é de somenos importância, na medida em que o seu carácter mediador salvaguarda dos extremos do fideísmo e do dogmatismo:

²⁸ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, “Interpretação da Bíblia na Igreja”, pp. 1258-1259.

²⁹ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, “Interpretação da Bíblia na Igreja”, p. 1258; M. A. JÚNIOR, *Hermenêutica Bíblica*, Ed. Loja da Bíblia, Lisboa 2010, p. 164.

³⁰ Cf. AGUIRRE MONASTERIO – A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios Sinópticos*, pp. 60-67.

³¹ A. GESHÉ, “Pour une identité narrative de Jesus”, p. 170.

³² Cf. IDEM, “Pour une identité narrative de Jesus”, pp. 172-177.

³³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, “Interpretação da Bíblia na Igreja”, p. 1259.

«Tanto antes da identidade histórica (que doravante não se poderá julgar convenientemente senão a partir da identidade narrativa), como antes da identidade dogmática (que não se poderá alcançar apropriadamente senão no seu rasto), a identidade narrativa constitui em suma o interface, o lugar onde tudo se decide»³⁴.

1.2.1 Princípios da análise narrativa

Referida a utilidade e o papel da análise narrativa, é necessário considerar sucintamente os princípios pelos quais se rege e os limites da sua abordagem.

- a) *O texto no seu estado final*: Se o método histórico-crítico procura reconstruir as etapas redaccionais do texto (abordagem diacrónica), a narratologia considera o texto tal e qual ele se apresenta diante do leitor (abordagem sincrónica).
- b) *Uma pluralidade de significados*: Enquanto o método histórico-crítico procura o sentido original do texto, no seu contexto histórico, a análise narrativa, a par da semiótica, considera que o texto contém em si mesmo uma pluralidade de significados, potencializada por novos contextos de leitura. «Os movimentos são contrários: a crítica histórica fecha o texto, reduzindo-o a um significado, a análise narrativa abre-o à pluralidade dos sentidos que o habitam»³⁵.
- c) *O autor e leitor implícitos*: Contrariamente à semiótica, «que separa o texto da sua enunciação histórica e que se recusa a falar de uma intenção do autor sobre o sentido»³⁶, a análise narrativa considera o texto como meio de comunicação entre autor e leitor. Contudo, distingue o autor e o leitor reais do autor e leitor implícitos. Aqueles pertencem aos anais da história (no caso de Lc-Act, situada nos finais do séc. I), estes revelam-se dentro do próprio texto. O autor implícito manifesta-se no texto através das opções que assume na escrita, veiculando-lhe as suas ideias, a sua matriz cultural, os seus princípios éticos. O leitor implícito é o leitor projectado no texto, tanto numa dimensão histórica, enquanto leitor e comunidade aos quais se dirige o texto, como também, e particularmente, numa dimensão abstracta, enquan-

³⁴ A. GESHÉ, “Pour une identité narrative de Jesus”, p. 349.

³⁵ J. A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, p. 24.

³⁶ D. MARGUERAT, “Entrare nel mondo del racconto”, p. 199.

to «figura ideal daquele leitor (de qualquer século e latitude) que saiba acolher os efeitos do texto, os previstos e os não previstos pelo autor»³⁷. Neste sentido, o leitor implícito designa mais uma função do que uma pessoa.

- d) *O texto programa a leitura*: Para a narratologia, o sentido não é apenas uma realidade objectiva escondida no texto, como sublinha o método histórico-crítico. Em contrapartida, «o texto impõem-se ao seu leitor como uma totalidade significativa»³⁸ e a sua compreensão deriva do itinerário que se empreende através da leitura. Esta, por sua vez, é programada no texto pelo narrador, cuja estratégia se manifesta na intriga e nas demais instâncias narrativas que compõem o mundo do texto, «que o leitor é convidado a habitar no acto da leitura»³⁹.
- e) *O texto constrói o leitor*: Inserindo-se no âmbito das leituras pragmáticas, a análise narrativa considera que no acto de escrever concebe-se o leitor. Desta forma, o texto veicula um sistema de valores e um código cultural que influenciam o leitor, o que exige o seu esforço interpretativo: «[s]e o leitor constrói o texto, também o texto constrói o leitor»⁴⁰. Além disso, as instâncias narrativas, nomeadamente as personagens, inserem o leitor no mundo do relato e viabilizam o confronto com o seu sistema de valores e a sua matriz cultural⁴¹.

Sendo de carácter sincrónico, o método narrativo não deve excluir outros métodos, nomeadamente os métodos histórico-críticos. Por um lado, «o estudo diacrónico continua indispensável para o discernimento do dinamismo histórico que anima a SE e para manifestar sua rica complexidade»⁴². Por outro, coadjuvado pelos métodos sincrónicos, «abre ao leitor moderno o acesso ao significado do texto da Bíblia, tal como o temos»⁴³. Há, portanto, uma interdependência metodológica que deve ser preservada em qualquer tipo de

³⁷ J. T. MENDONÇA, *A construção*, p. 26.

³⁸ J. A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, p. 25.

³⁹ D. MARGUERAT, “Entrare nel mondo del racconto”, p. 199.

⁴⁰ J. T. MENDONÇA, *A construção*, p. 27.

⁴¹ Cf. J. A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, p. 25.

⁴² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, “Interpretação da Bíblia na Igreja”, p. 1256.

⁴³ IDEM, “Interpretação da Bíblia na Igreja”, p. 1256.

hermenêutica bíblica, pois «[n]enhuma interpretação particular pode esgotar o sentido do conjunto, que é uma sinfonia a várias vozes»⁴⁴.

Além disso, esta interdisciplinaridade protege o método narrativo de alguns perigos, nomeadamente a tentação de reduzir o texto bíblico a uma obra literária, «esquecendo o seu alcance teológico»⁴⁵, e o risco de cair num «positivismo textual»⁴⁶, no qual a interpretação reduz-se a uma descrição literária, perdendo-se a sua utilidade. Neste sentido, parece-nos justa e pertinente a apreciação de J.-N. Aletti, quando diz:

«[...] a exegese narrativa, que só pode ser posterior ao relato que analisa, deve, não obstante, conservar um carácter essencialmente introdutório: regressando ao relato, tendo como único objectivo favorecer a sua releitura (ou releituras), ela permanece então subordinada a ele»⁴⁷.

1.2.2 Instâncias ou categorias narrativas

Há dois tipos principais de instâncias ou categorias que ordenam a narrativa: as extradiegéticas (elementos externos ao relato, como o autor, leitor, narrador heterodiegético) e as intradiegéticas (elementos constituintes do relato, como personagens, trama, tempo e espaço), às quais se acrescenta a focalização⁴⁸. Note-se, porém, que o mundo do relato surge-nos da composição harmoniosa de todas estas instâncias, pelo que devem ser consideradas no seu conjunto. De contrário, uma atitude meramente descritiva deixa a análise narrativa truncada. Por outras palavras, «[n]ão se trata apenas de recursos e instrumentos de

⁴⁴ IDEM, “Interpretação da Bíblia na Igreja”, p. 1291.

⁴⁵ J. A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, p. 25.

⁴⁶ D. MARGUERAT, “Entrare nel mondo del racconto”, p. 213.

⁴⁷ J.-N. ALETTI, *Il Racconto*, p.6.

⁴⁸ As instâncias extradiegéticas e intradiegéticas distinguem-se pelo lugar que ocupam na história narrada. As primeiras referem-se a elementos narrativos que se encontram geralmente num plano exterior ou num nível diegético inferior. As segundas referem-se a elementos narrativos que integram a história narrada. Esta distinção apoia-se na concepção da narrativa «como entidade estruturada», cujos componentes inserem-se de forma estratificada. Tal como a nível linguístico se distinguem níveis estruturais, assim também a nível do relato se distinguem níveis narrativos, que se relacionam entre si numa lógica de dependência e subordinação. Além dos níveis extradiegéticos e intradiegéticos, há ainda o nível hipodiegético ou metadiegético, que decorre quando um personagem (nível intradiegético) conta uma história. Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 290-299.

trabalho deste tipo de análise, à maneira de uma teoria aplicada, mas sobretudo de abrir os dados ou ingredientes da própria narrativa no seu jogo vivo»⁴⁹.

a) *Narrador*

Toda a narrativa tem um narrador, a voz que conta a história, gere os personagens e engendra o enredo. Sendo uma entidade fictícia, criada pelo autor, «ele é parte integral da obra, um dos seus componentes estruturais, inclusive um dos mais importantes»⁵⁰.

Conforme se posiciona no relato, o narrador pode ser heterodiegético (quando relata uma história, sem a integrar como personagem, tendo dela um conhecimento indirecto), homodiegético (quando transmite informações que adquiriu através da sua própria experiência, tendo por isso um conhecimento directo, mas ocupando um lugar secundário na história narrada) ou autodiegético (quando conta a sua própria história, assumindo-se como personagem principal)⁵¹. No caso das narrativas bíblicas, raramente o narrador assume o papel principal, o que não significa que ele não se revele implicitamente. No caso de Lc-Act, o narrador manifesta-se nos prólogos literários⁵².

No desenvolvimento da narrativa, o narrador determina o nível de conhecimento do leitor, permitindo-lhe que ele saiba menos, tanto ou mais que os personagens sobre o protagonista e sobre os acontecimentos. Assim, através do jogo de focalizações, o narrador vai inserindo o leitor no relato⁵³.

Salvaguardando-se a distinção entre autor real, autor implícito e narrador, no comentário do nosso texto, referimo-nos ao narrador como Lucas, situando-nos na longa tradição,

⁴⁹ J. A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, p. 22.

⁵⁰ S. BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa en la Biblia*, Ed. Cristiandad, Madrid 2003, p. 15.

⁵¹ Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 257-267.

⁵² Cf. D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, p. 23.

⁵³ No caso concreto da obra lucana, o narrador combina os vários níveis de conhecimento com bastante aptidão: na narrativa da infância e no ministério público de Jesus, o leitor sabe geralmente mais que os personagens, excepto Deus, acerca da identidade de Jesus e acerca dos acontecimentos, mas quando Jesus ensina, o leitor situa-se ao mesmo nível dos personagens; no final do Evangelho (Lc 24), o leitor toma conhecimento da Ressurreição antes dos apóstolos, mas, ao contrário dos discípulos, desconhece os ensinamentos de Jesus acerca das Escrituras (cf. Lc 24,27.45). O primeiro volume termina assim colocando o leitor numa situação de inferioridade, justificada pelo facto de existir um segundo volume, Act, onde se continua o processo de atestação da fé professada (cf. Lc 1,3; Act 1,1-2). Além disso, é normal que assim seja, quando o relato lucano se baseia no testemunho dos personagens narrados, *i.e.*, as testemunhas oculares que se tornaram *servas da palavra* (Lc 1,2): Cf. J.-N. ALETTI, *Le Jésus*, pp. 28-31.

mas reconhecendo sobretudo o génio literário de Lucas⁵⁴, cujo labor redaccional supera a mera compilação de tradições.

b) *Narratário*

Entidade fictícia à qual se dirige o narrador, o narratário constitui-se como elo de ligação entre narrador e leitor. Enquanto o narrador manifesta-se sempre no relato – mais que não seja através do enunciado –, o narratário nem sempre é explicitamente mencionado, o que dificulta a sua localização no texto. Além disso, o narrador, ao relatar, pode conceber um narratário mais ou menos próximo do relato, conforme configure a narrativa de forma mais ou menos representativa. Por outras palavras, quando o narrador se socorre de determinada imagem para se referir a uma realidade concreta, pressupõe um narratário capaz de identificar o significado dessa imagem. Neste sentido, o narratário determina a estratégia narrativa do narrador⁵⁵.

No sentido inverso, quando o leitor empreende o acto de leitura, estabelece uma relação com o narrador, através do narratário. No entanto, a posição do leitor em relação ao narratário não mencionado é variável, na medida em que pode conhecer mais, menos ou tanto quanto o narratário. Por isso, o conceito de narratário, que existe de modo fictício na narrativa, não se identifica com o de leitor, tanto real como ideal.

No caso da obra lucana, o narratário é identificado como sendo Teófilo (Cf. Lc 1,3; Act 1,1)⁵⁶. Trata-se de um narratário extradiegético, na medida em que não participa como personagem do relato. Distingue-se do narratário intradiegético, que é aquele que faz parte do relato, assumindo o papel de um personagem⁵⁷.

c) *Personagens*

Protagonistas da narrativa, os personagens são uma das categorias fundamentais da narrativa. Eles não são apenas porta-vozes do narrador, pois através da sua caracterização, dos seus dizeres e das suas acções, «revela-se um sistema de normas e valores dentro da

⁵⁴ Cf. J.-N. ALETTI, *Il Racconto*, pp. 6-9.

⁵⁵ Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, p. 267-269.

⁵⁶ Cf. D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 23-25.

⁵⁷ Cf. J.-N. ALETTI et al., *Lessico Ragionato dell'Esegesi Biblica*, Ed. Queriniana, Brescia 2006, p. 78.

narração»⁵⁸. Por isso, os personagens são «a alma ou a tela que dá expressão, visibilidade e cor à trama que tecem»⁵⁹.

Intrinsecamente relacionados com os acontecimentos, os personagens definem-se pelo relevo que têm na acção (personagem principal, personagem secundário, figurante, personagem tipo), adquirindo assim funções específicas na economia da narrativa⁶⁰. Além disso, a função dos personagens também se define pela sua relação com o narrador, que estabelece com eles um diálogo, ao assumir uma atitude perante as suas posições e acções. Desta forma, são «lugar preferencial de afirmação ideológica»⁶¹.

A caracterização dos personagens interfere directamente no plano da história, no plano do discurso e da construção da narrativa. Quanto ao modo, a caracterização pode ser directa ou indirecta⁶².

A caracterização directa reporta-se à descrição dos atributos, físicos ou psicológicos, dos personagens. Ela pode ser feita pelo próprio personagem em causa (autocaracterização) ou por outra entidade narrativa, quer seja um personagem quer seja o narrador (heterocaracterização). Este modo de descrever os personagens assume particular importância na análise narrativa: depende da posição do narrador (se for um narrador heterodiegético, terá mais condições para um distanciamento crítico, ao contrário do narrador autodiegético ou homodiegético) e da focalização narrativa adoptada (se partir de uma focalização interna, o conhecimento que daí advém contribui para a dramaticidade da acção, enquanto a focalização externa revela mais a posição do narrador). Não obstante, apresenta alguns desafios, pois muitas vezes é difícil determinar se a caracterização feita por um personagem corresponde à do narrador ou se o personagem que descreve revela mais o seu estado de espírito e a sua opinião.

A caracterização indirecta é um processo mais dinâmico, na medida em que se inferem as características dos personagens a partir dos seus discursos, das suas acções e reacções. Ao contrário das narrativas modernas, cujo discurso revela a classe social, o temperamento

⁵⁸ S. BAR-EFRAT, *El arte*, p. 59.

⁵⁹ J. A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, p. 127.

⁶⁰ Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, p. 316; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 98-100.

⁶¹ C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, p. 318.

⁶² Cf. S. BAR-EFRAT, *El arte*, pp. 60-116; C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 51-55;

e o estado emocional, os discursos das narrativas bíblicas geralmente são semelhantes ao discurso do narrador, mantendo um estilo sóbrio e factual. Em contrapartida, as acções e reacções revelam a índole dos personagens, compartilhando com os acontecimentos uma importância capital para o desenrolar da trama⁶³.

d) *Trama*

Também designada por intriga ou enredo, a trama pode ser concebida a partir de duas perspectivas: uma estática, segundo a qual a trama consiste na estrutura que engloba os vários eventos numa história; outra dinâmica, segundo a qual a trama surge como o desenvolvimento encadeado de acções que convergem para um desenlace⁶⁴. Sendo complementares, ambas concebem a trama como expressão e textura da narrativa: «Se os personagens são a alma da narrativa, o seu corpo é a trama»⁶⁵.

Articular os vários acontecimentos é a principal função da trama, estimulando o leitor e implicando-o emocionalmente na narrativa. Os acontecimentos articulam-se numa sequência temporal e segundo uma correspondência lógica, geralmente de causa e efeito ou paralelismo e contraste. Assim, cada um dos acontecimentos adquire significado através do lugar que ocupa e da função que desempenha na trama. Por sua vez, a trama gera o relato⁶⁶, pelo que «todos os factos relatados são importantes, necessários e indispensáveis ao desenvolvimento narrativo»⁶⁷.

Considerando-se a trama em relação ao micro-relato ou ao macro-relato, ela pode ser episódica (aquilo que ocorre num episódio ou num micro-relato) ou global (tudo o que ocorre no relato considerado na sua totalidade, o macro-relato). Formalmente, pode-se distinguir ainda a trama episódica (quando os episódios formam uma unidade à parte) da trama unificada (quando os episódios estão estritamente ligados, sucedendo-se uns aos outros). Quanto à finalidade, a trama pode ser de resolução (da ordem dos acontecimentos) ou de revelação (revelação dos personagens, normalmente o protagonista)⁶⁸.

⁶³ Cf. R. ALTER, *The art of biblical narrative*, Basic Books, NY 1981, pp. 114-117.

⁶⁴ Cf. J. A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, p. 99.

⁶⁵ S. BAR-EFRAT, *El arte*, p. 117.

⁶⁶ Cf. D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 67-68.

⁶⁷ A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, p. 100.

⁶⁸ Cf. J.-N. ALETTI et al., *Lessico Ragionato*, p. 77; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 90-92.

A trama é composta geralmente pelos seguintes momentos: 1) exposição (situação inicial), com a apresentação das circunstâncias da acção (descrição dos personagens, marcos temporais, espaciais, sociais); 2) complicação (nó/perturbação), com uma acção (ou acções) que gera(m) um problema, com uma tensão crescente; 3) acção transformadora (transformação), a partir da qual a trama desenvolve-se em determinada direcção, possibilitando a oscilação do significado do relato; 4) clímax, no qual a tensão alcança o seu estado máximo, entrevedo-se um desfecho 5) desenlace (resolução), para o qual converge toda a acção, esgotando-se a tensão e verificando-se mudanças em relação à situação inicial⁶⁹. No entanto, em muitas narrativas bíblicas o desenlace é aparente, porque desemboca num novo acontecimento ou num discurso de um personagem, dando origem a uma ironia dramática⁷⁰.

e) *Tempo*

O tempo é congénito à narrativa, na medida em que toda a narrativa se desenvolve no tempo e este sucede em todas as narrativas. Por isso, a narrativa, concebida num tempo, transcende-o, mas não abdica dele, pois compreende-o num novo fluxo temporal, sobre o qual se constrói⁷¹. Assim, a narratologia distingue duas dimensões temporais: o tempo da história e o tempo do discurso⁷².

O tempo da história refere-se à sucessão cronológica dos acontecimentos. É o tempo físico e objectivo, contínuo e ordenado (passado, presente e futuro), rectilíneo e irreversível.

⁶⁹ Note-se que a terminologia é flutuante, variando de autor para autor. Optamos aqui por seguir de perto o *Lessico Ragionato*, que identifica estas componentes da trama. Embora sendo cinco, não correspondem ao esquema quinário de P. Larivaille (situação inicial, nó, acção transformadora, desenlace, situação final), também apresentado na obra. Em primeiro lugar, a cura da mulher recurvada não é a questão central do episódio, mas o mote para a controvérsia que ocupa claramente o lugar de destaque. Logo, o desenlace não corresponde à “mulher curada”. Depois, se é certo que o episódio apresenta um desenlace ou resolução, com as reacções dos adversários e da multidão, também é notório que o episódio não termina aqui. Por fim, este texto mostra claramente como nem todas as tramas evangélicas obedecem *in strito sensu* a um esquema quinário. Cf. J.-N. ALETTI et al., *Lessico Ragionato*, p. 77, pp. 82-83. Sobre o esquema quinário, cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, p. 376; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 71-80.

⁷⁰ Cf. S. BAR-EFRAT, *El arte*, pp. 157-159; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 186-187.

⁷¹ Cf. S. BAR-EFRAT, *El arte*, pp. 179-182; A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, pp. 112-113.

⁷² Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 405-411. Outra nomenclatura possível é o tempo narrado e o tempo da narração ou *narrante*. Cf. J.-N. ALETTI et al., *Lessico Ragionato dell'Esegesi Biblica*, p. 84; A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, pp. 114-115; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, p. 141.

vel, que abarca a existência humana⁷³. Ele também se relaciona com o espaço que, sendo uma categoria eminentemente estática, se submete à temporalidade narrativa, que lhe confere um valor cronotópico, *i.e.*, um todo espaço-temporal significativo⁷⁴.

O tempo do discurso é o tempo linear e sucessivo da representação linguística da narrativa, no plano da escrita e da leitura. É o tempo inevitável para materializar o tempo da história. Essa materialização dá-se, segundo Genette, ao nível da velocidade, da ordem e da frequência⁷⁵.

A velocidade da narrativa decorre da articulação do tempo da história com o discurso. Ela é imprimida pelas opções do narrador, que pode seguir uma ordem cronológica ou seleccionar os eventos a reter, e influencia directamente o processo da comunicação narrativa, condicionando a percepção temporal do leitor (tempo psicológico). Tendo em conta que o tempo do discurso nunca corresponde fielmente ao tempo da história, o narrador socorre-se de vários signos temporais para imprimir a velocidade narrativa: elipse (omissão de intervalos temporais), pausa (suspensão do desenrolar da história, com uma descrição ou reflexão do narrador), cena (reprodução dos discursos dos personagens), episódio (conjunto de cenas, relativamente autónomo, que vai desde a apresentação dos personagens até ao concluir da acção), sumário (resumo dos acontecimentos, reduzindo o tempo do discurso em relação ao tempo da história) e extensão (prolongamento artificial do tempo da história, alongando o tempo do discurso)⁷⁶.

Ao nível da ordem, a narrativa nem sempre apresenta uma sucessão cronológica, alterando-a através de anacronismos, que determinam uma nova ordem temporal e interferem directamente na economia narrativa⁷⁷. A este nível inscrevem-se as analepses ou *flash-*

⁷³ Cf. S. BAR-EFRAT, *El arte*, p. 180. Note-se, porém, que este autor concebe o tempo do discurso como o tempo externo e o tempo da história como o tempo interno, invertendo a terminologia, em comparação com a obra de C. Reis – A. C. M. Lopes que nos suporta. Sobre esta matéria, a variedade terminológica é abundante. Cf. A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, p. 114, n. 403.

⁷⁴ Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 406-408.

⁷⁵ Cf. D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 141-165; C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 182-183, 306-308, 419-422.

⁷⁶ Para cada um dos conceitos, cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 55-57, pp. 119-121, pp. 127-129, pp. 154-155, pp. 312-314, pp. 375-377, pp. 397-399; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 143-148; J.-N. ALETTI et al., *Lessico Ragionato*, pp. 74-75, pp. 82-83.

⁷⁷ S. Bar-Efrat fala mesmo de uma sensação de simultaneidade que se cria no leitor. Cf. S. BAR-EFRAT, *El arte*, pp. 218-219.

backs (movimentos de retrospectão de eventos anteriores à acção presente) e as prolepses (antecipação de eventos que ocorrerão depois da acção presente)⁷⁸.

A frequência refere-se à relação quantitativa entre o número de eventos da história e o número de menções no discurso. Consequentemente, o discurso pode assumir várias configurações: singulativo (relata-se uma vez o que aconteceu uma vez), repetitivo (narra-se repetidamente o que se passou apenas uma vez) ou iterativo (conta-se uma vez o que se passava frequentemente)⁷⁹.

Ao outorgar um valor semântico ao tempo da história, a narrativa proporciona uma “metamorfose do tempo”, geradora de um tempo psicológico, «um tempo filtrado [na mente do leitor] pelas vivências subjectivas»⁸⁰ dos personagens e pela gestão temporal no plano do discurso. Assim, da convergência entre o tempo da história e do tempo do discurso, gera-se o tempo narrativo⁸¹, que supera a inexorabilidade cronológica e a linearidade discursiva. No caso da SE, e em especial da obra lucana, é um tempo teológico, que contém e promove um *kairos*, um tempo oportuno para a revelação⁸².

Desta forma, vemos que a articulação temporal, que se dá no plano do discurso, não é arbitrária, mas funcional, modelada pelo autor, em coordenação com outros elementos diegéticos, de modo a garantir um significado à narrativa, a revelar nela um sistema de valores e a criar uma tensão dramática que surpreende, orienta e capta a atenção do leitor⁸³.

f) Espaço

Ao contrário do tempo, o espaço não compreende uma dimensão exterior à narrativa. «O espaço existe dentro da narração, mas a narração não existe no espaço»⁸⁴. No entanto, não deixa de ser uma das categorias mais relevantes da narrativa.

Em primeiro lugar, refere-se aos lugares onde se desenrola a acção e por onde se movem os personagens. A referência espacial pode assumir vários aspectos: espaço exte-

⁷⁸ Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 29-31. 340-342; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 148-159.

⁷⁹ Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 215-216. 353-354. 387; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 160-165; J.-N. ALETTI et al., *Lessico Ragionato*, p. 76, p. 81.

⁸⁰ C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, p. 407.

⁸¹ Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, p. 408.

⁸² Cf. A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, p. 113.

⁸³ Cf. S. BAR-EFRAT, *El arte*, pp. 180-182.

⁸⁴ S. BAR-EFRAT, *El arte*, p. 233.

rior ou espaço interior, extensão de uma região e de uma cidade ou o recato de uma casa. São aspectos que contribuem decisivamente para o sentido da narrativa.

Depois, num «sentido translato», compreende também ambientes sociais (espaço social) e ambientes psicológicos (espaço psicológico)⁸⁵. Quando configurado como espaço social, construído sobretudo a partir de personagens tipo⁸⁶ e figurantes⁸⁷, possibilita uma crítica social. Por sua vez, quando representa um espaço psicológico, evidencia essencialmente ambientes carregados e perturbadores⁸⁸.

Na narrativa bíblica, normalmente é o narrador quem indica o espaço onde se desenrola a acção, mas sem grandes descrições, que provocariam um abrandamento no relato. Contudo, isto não significa que o espaço seja irrelevante, pois as referências espaciais contribuem para construir o cenário e dar profundidade espacial ao relato bíblico. Por isso, tais referências não se reduzem a meros dados geográficos, mas constituem-se como autênticos elementos literários com um significado fundamental para a narrativa. E como tal, estão ao serviço do relato: «A narrativa bíblica não pretende entreter-se e disfrutar da paisagem, mas apressa-se em manter o rápido desenvolvimento dos acontecimentos»⁸⁹.

g) Focalização

Também denominada ponto de vista, visão, restrição de campo ou foco narrativo, a focalização designa a perspectiva pela qual se apresenta a informação diegética. Para além de determinar a quantidade de informação, também traduz uma posição (afectiva, ideológica, moral e ética) em relação a essa informação. Pode assumir três configurações: focalização externa, focalização interna e focalização zero ou omnisciente⁹⁰.

A focalização externa dá-se quando os personagens e os eventos são descritos superficialmente, na perspectiva de um espectador, que olha de fora (parece que o narrador sabe

⁸⁵ Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, p. 135.

⁸⁶ Subcategoria do personagem, representa uma classe social do mundo do relato em estreita relação com o mundo real. Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 411-413.

⁸⁷ Outra subcategoria do personagem, constitui um personagem irrelevante para a trama, mas não necessariamente irrelevante para a acção. Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 163-164.

⁸⁸ Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 136-137.

⁸⁹ S. BAR-EFRAT, *El arte*, p. 246.

⁹⁰ Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 164-177; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 118-122; J.-N. ALETTI et al., *Lessico Ragionato*, p. 76.

menos que os personagens). Muitas vezes insere-se no início da narrativa, onde o narrador descreve em traços largos um personagem que será caracterizado ao longo do relato.

A focalização interna decorre quando a informação diegética é facultada através da perspectiva de um personagem, segundo a sua capacidade de captar a informação (o narrador sabe tanto quanto o personagem). A focalização interna pode ser fixa (centra-se num personagem), múltipla (centra-se num grupo de personagens) ou variável (o núcleo focalizador transita por vários personagens).

A focalização zero ou omnisciente regista-se quando o narrador transmite informações numa perspectiva que transcende o tempo e o espaço da narrativa (o narrador sabe e diz mais do que os personagens). Relaciona-se directamente com duas questões: 1) a posição temporal do narrador em relação à história, abordando-a como história concluída, tendo por isso possibilidade de resumir ou distender o tempo diegético, suprimir lapsos cronológicos...; 2) a posição subjectiva do narrador que, ao seleccionar os eventos a narrar, faz já uma interpretação ou um juízo, ainda que implícitos.

Ao nível da focalização externa e da focalização interna inscreve-se a paralepse (é facultada mais informação do que a permitida pela focalização em causa). Ao nível da focalização interna e da focalização zero insere-se a paralipse (ocultação de informação acessível pela focalização em causa)⁹¹.

1.3 O texto no seu contexto: a viagem para Jerusalém como pano de fundo

Se Lc-Act se apresenta como um horizonte textual amplo do nosso texto, o seu contexto imediato situa-o num momento específico do desenvolvimento da trama lucana. Neste sentido, analisando o texto no seu contexto, poder-se-á captar o papel que Lc 13,10-21 assume na perspectiva do macro-relato (desde logo evangélico), além de que o próprio ambiente textual que o contém concorre para a sua análise. Assim, de seguida, consideraremos sucintamente, em primeiro lugar, o contexto evangélico onde se circunscreve (a secção da Viagem) e, depois, o contexto imediato.

⁹¹ Cf. C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 310-312.

1.3.1 Contexto evangélico: a secção da Viagem (Lc 9,51-19,44)

O texto que vamos analisar encontra-se na denominada secção da Viagem, que se inicia em 9,51, onde Lucas introduz a nova secção com um motivo teológico: *Aconteceu que, ao cumprirem-se os dias da sua elevação, firmou o rosto (decidiu resolutamente)⁹² de ir para Jerusalém* (Lc 9,51). O cumprimento eminente e a decisão de ir para Jerusalém dão assim início a uma nova secção, por sinal a maior do Evangelho.

Entre 8,4-9,50, Lucas apresenta uma sequência de episódios retirados de Mc 4,1-9,40, omitindo Mc 6,45-8,26 (omissão maior) e suprimindo as referências geográficas de alguns dos episódios marcanos⁹³. De 9,51 a 18,14 (interpolação maior), apresenta-se um relato composto sobretudo a partir de Q e L⁹⁴, omitindo Mc 9,41-10,12 (omissão menor). Em 18,15-19,27, é retomado essencialmente Mc 10,13-52⁹⁵.

Ao longo do percurso, Lucas refere algumas vezes o destino da viagem (cf. 9,53; 13,22; 17,11; 19,11.28; [19,41]) e o próprio Jesus repete o seu destino (cf. 13,33-34; 18,31). Do mesmo modo, o verbo *πορεύομαι – πορεύεσθαι* (ir, avançar) é frequentemente usado (cf. 9,51-53.56-57; 10,38; 13,31.33; 17,11; 19,28) e o substantivo *ὁδός* (caminho) surge no início da secção (cf. 9,57; 10,4), aparecendo ainda outras referências vagas (cf. 10,1; 11,53; 18,35; 19,1)⁹⁶.

⁹² Cf. G. SCHNEIDER, “στηρίζω”, in *DENT*, II, col. 1503.

⁹³ Assim, enquanto Mc afirma que a confissão messiânica de Pedro se dá em Cesareia de Filipe (Mc 8,27-30), Lc não refere nenhuma localidade (Lc 9,18-20). Do mesmo modo, o regresso de Jesus à Galileia (Mc 9,30) não é referido em Lc 9,43. Embora J. A. Fitzmyer faça esta distinção, apresenta apenas Lc 8,4-9,50 = Mc 4,1-9,40. Contudo, Lc não segue simplesmente a sequência marcana pois, se assim fosse, respeitaria não só os acontecimentos narrados, como também o itinerário geográfico. Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, p. 67, pp. 166-167, pp. 832-834.

⁹⁴ Quanto às fontes, a maioria dos autores considera que Lc depende de Mc e Q, as fontes principais, que compõem dois terços do Evangelho. A par do material de Mc e Q, Lc acrescenta material próprio (L), que deriva de uma ou várias tradições, escritas ou orais. Esta posição fundamenta-se na teoria das “duas fontes”, segundo a qual Mt e Lc dependem de Mc e o material comum a Mt e Lc (dupla tradição) deriva de Q, sendo que ambas as fontes foram usadas de forma independente pelos evangelistas. Trata-se do problema sinóptico que permanece em aberto. Cf. C. J. MONAGHAN, *A source critical Edition of the Gospels of Matthew and Luke in Greek and English*, I, Gregorian and Biblical Press, Roma 2010, ix-xxiii; J. M. GARCÍA PÉREZ, *San Lucas: Evangelio y Tradición. Sustrato arameo en Lc 1,39; 8,26-39; 21,36; 22,28-30; 23,39-43*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1995, 53-55. M. Casey é mais contundente, ao afirmar que, em relação a Q, o estado da investigação actual oscila entre o caos e o burocrático, *i.e.*, entre a insuperável dúvida acerca da sua existência e a aceitação acrítica da sua forma escrita em grego. Cf. M. CASEY, *An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospels of Matthew and Luke*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p.2.

⁹⁵ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, p. 824.

⁹⁶ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 824-825.

No entanto, o itinerário de Jesus não é linear: se, em 9,51-56, o destino da viagem, a determinação inicial e a rejeição dos samaritanos são referidos por Lucas, em 13,31-33, parece que Jesus não saiu da Galileia, visto que os fariseus aconselham-n’O a evitar Herodes, passando novamente por Samaria e Galileia, em 17,11⁹⁷. As poucas referências da viagem, no meio da secção, e as escassas referências a localidades específicas também não permitem sustentar um movimento contínuo da viagem⁹⁸. Além disso, a maior parte do relato compreende sobretudo diversos ditos e parábolas, juntamente com alguns (poucos) relatos de milagres, aparentemente justapostos. Esta discrepância entre a forma do relato e o seu conteúdo dificulta uma compreensão lógica e a elaboração de uma estrutura⁹⁹. Por isso, alguns autores chegam mesmo a sugerir outros títulos a esta secção, que não o da Viagem. Contudo, o tema da viagem não é acidental. Tal como demonstrou H. Conzelmann, a viagem para Jerusalém é o recurso literário, certamente herdado da tradição, que preside à redacção de Lucas e que veicula acima de tudo um propósito teológico e cristológico¹⁰⁰.

Um outro problema desta secção é a sua delimitação. Enquanto 9,51 não apresenta grandes dificuldades quanto ao seu início¹⁰¹, já o seu fim não é consensual. Autores há que consideram o termo da viagem em 19,27(28)¹⁰², outros em 19,44¹⁰³ e outros ainda em 19,46(48)¹⁰⁴. Esta pluralidade deriva da referida ambiguidade da viagem, mas também depende do valor que se dá ao material marcano, enquanto suporte redaccional de Lucas, e da perspectiva com que se analisa. Se a dependência das fontes for prioritária, a secção termina em 19,27, depois do relato de Zaqueu e da parábola do rendimento, duas perícopes

⁹⁷ Cf. H. CONZELMANN, *The Theology*, pp. 68-73.

⁹⁸ Cf. D. P. MOESSNER, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Ed. Trinity Press International, Harrisburg (Pennsylvania) 1989, pp. 14-16.

⁹⁹ Cf. IDEM, *Lord of the Banquet*, pp.17-20.

¹⁰⁰ Cf. H. CONZELMANN, *The Theology*, pp. 61-73; J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 825-826.

¹⁰¹ As referências à viagem só começam a partir daqui e a secção é precedida pelo relato da transfiguração, acontecimento charneira, que prepara a secção da Viagem rumo a Jerusalém. Cf. H. CONZELMANN, *The Theology*, pp. 64-65; D. P. MOESSNER, *Lord of the Banquet*, pp.46-79.

¹⁰² Cf. H. CONZELMANN, *The Theology*, p. 63; J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, p. 167.

¹⁰³ Cf. D. P. MOESSNER, *Lord of the Banquet*, pp. 33-34, n. 3.

¹⁰⁴ Para J. Rius-Camps, a secção termina em 19,46. No entanto, não justifica a sua opção. Cf. J. RIUS-CAMPS, *El Exodo*, p. 299. Para W. S. Kurz, a secção termina em 19,48. O autor considera que as passagens do Templo devem ser lidas na secção da Viagem, porque até 19,48 a temática do êxodo de Jesus (9,51) foca-se na viagem para Jerusalém, enquanto que em 20,1ss. inicia-se o êxodo a caminho da glória. Cf. W.S. KURZ, *Reading Luke-Acts*, pp. 51-54.

(de L e Q, respectivamente) que Lucas acrescenta ao correspondente marcano (cf. Lc 18,15-19,27; Mc 10,13-52).

Em contrapartida, se procurarmos a delimitação da secção numa perspectiva temática e diegética, os limites da secção superam 19,27. Em 19,41, Jesus, estando perto, vê e chora sobre a cidade de Jerusalém e, em 19,45, está já no Templo a ensinar. Note-se ainda que, ao contrário dos demais sinópticos, em Lc 19,29-40, Jesus aproxima-se, mas não entra em Jerusalém (cf. Mc 11,1-11; Mt 21,1-11)¹⁰⁵. Para além do espaço, há também uma significativa mudança de personagens: a partir de 19,45, desaparecem os fariseus¹⁰⁶ e as multidões (*ὄχλος*)¹⁰⁷, entrando em cena o povo (*λαός*) e o grupo dos sumos sacerdotes (*ἀρχιερέως*) e dos escribas (*γραμματεὺς*)¹⁰⁸, os quais, a partir de então, não só se opõem a Jesus, como também conspiram contra Ele (cf. 19,47; 20,19; 22,2.4). Ora, as indicações do espaço, dos personagens e do agravamento da oposição a Jesus permitem distinguir a secção da Viagem, em 9,51-19,44, e o Ministério de Jesus em Jerusalém (mais propriamente no Templo), em 19,45-21,38.

Por sua vez, ao longo da secção, a temática da rejeição pauta as etapas do percurso, conferindo-lhe uma tensão dramática, ao mesmo tempo que a viagem se torna um tempo oportuno para a formação dos discípulos.

Lucas concentra no início da viagem as palavras de Jesus sobre o destino dos profetas (cf. 10,24; 11,29.47-50; 13,33.34), quando na secção anterior a identidade messiânica de Jesus havia sido definitivamente assumida na confissão de Pedro (cf. 9,20) e na referência ao *êxodo* (*ἐξόδου*) feita por Moisés e Elias, no momento da transfiguração (cf. 9,28-31). Tal como acontecera com os profetas, a viagem é pautada pela hostilidade para com Jesus:

¹⁰⁵ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Città Nuova Ed., Roma 2001³, p. 736. J. A. Fitzmyer, apesar de compreender a Secção do Ministério de Jesus em Jerusalém a partir de 19,28, reconhece que 19,28-48 contém quatro episódios «realmente transitórios». Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, II [AncB, XXVIII A], Doubleday & Company Inc., NY 1985, p. 1242.

¹⁰⁶ Os fariseus surgem constantemente ao longo da Secção da Viagem (cf. Lc 11,37-38.42.43.53; 12,1; 13,31; 14,1.3; 15,2; 16,14; 17,20; 19,39). No entanto, apesar dos conflitos, a oposição farisaica não alcança a inimizade dos sumos sacerdotes e escribas, tal como demonstra o aviso dos fariseus a Jesus, em Lc 13,31, e a refeição em casa de um *dos principais fariseus* (cf. Lc 14,1ss.). Cf. J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, pp. 121-122; IDEM, *Il Racconto*, pp. 138-140.

¹⁰⁷ Em Lc, a multidão ou as multidões nunca entram no Templo. Depois da secção da Viagem, aparecem apenas quatro referências à multidão, todas elas pela «pena de Lucas», *i.e.*, pela voz do narrador (cf. Lc 22,6.47; 23,4.48). Cf. J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, p. 121, n.13.

¹⁰⁸ Os escribas surgem em Lc 11,53; 15,2, mas só a partir de 19,45 é que assumem um papel activo na conspiração contra Jesus. Cf. J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, p. 121, n.14.

rejeição por parte dos Samaritanos (cf. 9,53), descrença de Corazim, Betsaida e Cafarnaum (cf. 10,13-16), incredulidade de alguns dentre a multidão e dos que procuravam sinais (cf. 11,14-23.29), intentos homicidas de Herodes (cf. 13,31) e oposição dos doutores da lei e fariseus (cf. 10,25; 11,37-38.53; 13,14; 14,1.3; 15,2; 16,14; 19,39). As próprias curas desta secção, em número bastante mais reduzido do que na secção anterior (cf. 11,14-23; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19; 35-43), provocam a discussão, na qual Jesus revela a raiz da rejeição¹⁰⁹.

A par desta oposição, os discípulos vão sendo progressivamente informados acerca da finalidade da viagem: em 9,51, os discípulos desconhecem o destino de Jesus; em 13,33, Jesus diz que o profeta, referindo-se a si próprio, deve morrer em Jerusalém¹¹⁰; e, em 18,31-34, dirigindo-se apenas aos Doze, Jesus informa-lhes explicitamente acerca da sua morte e ressurreição em Jerusalém, embora os Doze não entendam o que lhes diz. A revelação progressiva da morte e ressurreição de Jesus e as alusões à viagem permitem assim subdividir a secção em três etapas¹¹¹:

I	9,51-13,21	Jesus ainda não informou que Jerusalém será o lugar da sua morte e ressurreição; apenas o narratário (e Jesus) tem esta informação.
II	13,22-18,30	Jesus relaciona Jerusalém com a morte do profeta, revelando indirectamente a finalidade da viagem. Daqui em diante, os personagens podem antever o destino da viagem.
III	18,31-19,44	Os Dozes estão informados, embora sem entender, acerca do destino de Jesus em Jerusalém, a qual será destruída por não ter reconhecido a salvação de Deus que chega com Jesus.

Ao contrário de Mt e Mc¹¹², a proximidade do Reino de Deus só é anunciada na viagem para Jerusalém (cf. 10,9.11; 11,20; 17,20; 19,11), sendo que as várias temáticas do Reino (condições, como, quando, para quem) vão sendo desenvolvidas ao longo do itinerário e mediante a função dos ouvintes (discípulos, multidões e oponentes). Assim, «os capí-

¹⁰⁹ Cf. J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, pp. 123-125; IDEM, *Le Jésus*, pp. 129-145.

¹¹⁰ Em 9,22, antes da secção da Viagem, Jesus falara da sua morte e ressurreição, mas sem referir o local.

¹¹¹ Cf. J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, p. 126.

¹¹² Em Mt e Mc, a proximidade do Reino é anunciada no início do ministério de Jesus (cf. Mt 4,17; Mc 1,15).

tulos que cobrem a viagem constituem uma proclamação do Reino *que chega com Jesus*»¹¹³. Simultaneamente, a temática do Reino articula os vários temas.

Neste itinerário, Jesus vai formando os seus discípulos, através dos seus ditos, do seu comportamento, da forma como se dirige a Deus e do modo como revela os mistérios do Reino. Ele tanto come em casa de chefes religiosos (cf. 14,1), como em casa de cobradores de impostos (cf. 19,1-10)¹¹⁴. Fazendo eco da voz divina que ressoa no baptismo e na transfiguração (cf. 3,22; 9,35), bendiz a Deus, seu Pai (cf. 11,21-24), ensina a orar ao Pai (cf. 11,1-4) e revela, na parábola dos dois filhos (cf. 15,11-32), a misericórdia do Pai¹¹⁵. Os diálogos e os ditos de Jesus têm um carácter didáctico, cujo ensinamento se destina a todos os que O acompanham¹¹⁶, destacando-se particularmente o discurso parabólico¹¹⁷. Por fim, a vinda do Reino de Deus, progressivamente revelado nas palavras e gestos de Jesus, culmina com o reconhecimento da realeza de Jesus por parte dos discípulos: *Bendito o que vem em nome do Senhor, paz na terra e glória nas alturas* (cf. 19,38).

A viagem de Jesus para Jerusalém torna-se então a viagem dos discípulos com Jesus, também eles chamados a seguir radicalmente o Senhor (cf. 9,57-62) e enviados a anunciar o Reino de Deus (cf. 10,1-11). A caminho de Jerusalém, os discípulos tornam-se testemunhas autênticas, ainda que diferenciadas (Doze e multidões), acerca do que Jesus ensinou e realizou¹¹⁸. Ao mesmo tempo, são preparados para a missão, depois da sua morte e ressurreição, *até ao último da terra* (Act 1,8). «A secção da viagem torna-se, então, a colecção dos ensinamentos para a jovem igreja missionária, na qual a instrução dos discípulos alterna com os debates com os oponentes»¹¹⁹.

¹¹³ J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, p. 128.

¹¹⁴ M. A. GETTY-SULLIVAN, *Les paraboles du Royaume: Jésus et le rôle des paraboles dans la tradition synoptique*, Cerf, Paris 2010, p. 217.

¹¹⁵ Cf. J.-N. ALETTI, *Le Jésus*, pp. 147-154.

¹¹⁶ «O ensinamento de Jesus é caracterizado por uma abertura pública a todos os que o escutam e seguem. E assim é porque as palavras de Jesus aos discípulos nunca estão completamente fora do alcance da multidão (9,57-62; 10,17-22; 12,1ss.; 15,1ss.; 18,31-34; cf. 9,18-27.43-50). Esta característica destaca-se ainda mais quando constatamos que Lucas menciona apenas uma vez um ensinamento explícito em privado (10,23-24)»: D. P. MOESSNER, *Lord of the Banquet*, p. 219.

¹¹⁷ Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2008, p. 281. Nesta secção, concentra-se a maioria das parábolas de Lc, que desenvolvem temas transversais ao Evangelho. Cf. GETTY-SULLIVAN, *Les paraboles du Royaume*, pp. 217-218.

¹¹⁸ Cf. M. LACONI, *San Lucas y su iglesia*, Verbo Divino, Pamplona 1987, pp. 74-75.

¹¹⁹ J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, p. 826.

Nesta oscilação entre ensinamento e rejeição, o narrador confere um lugar privilegiado ao leitor, convidando-o assim a pôr-se a caminho, ao longo do texto, até alcançar os caminhos de Jesus, que manifestam e introduzem nos caminhos de Deus¹²⁰.

1.3.2 Contexto imediato: a urgência do arrependimento e da conversão

Em Lc 13,10-21, estamos no findar da primeira parte da secção da Viagem (cf. 9,51-13-21). Desde 12,1, Jesus profere uma série de discursos exortativos e parabólicos, perante uma multidão de gente, ora dirigindo-se aos discípulos (cf. 12,1a.22) e às multidões (cf. 12, 54), ora respondendo a diversos intervenientes que emergem da audiência, como alguém da multidão (cf. 12,13-14), Pedro (cf. 12,41) e alguns (cf. 13,1). À excepção dos locutários, dos intervenientes, de uma vaga referência temporal e da notícia do assassinio dos galileus transmitida por alguns (cf. 13,1), o narrador limita-se a encadear o discurso¹²¹.

A partir de 13,22, inicia-se a segunda parte da secção (cf. 13,22-18,30), com uma nova alusão à viagem, seguindo-se uma exortação à conversão radical (cf. 13,22-30) e um diálogo com fariseus, que motiva uma prolepse ao destino da viagem do profeta e o lamento sobre Jerusalém (cf. 13,31-35). Os temas do arrependimento e da conversão em ordem à salvação emolduram assim o nosso texto¹²².

À notícia da morte dos galileus às mãos de Pilatos, Jesus responde com um apelo ao arrependimento, pois aquelas mortes, bem como a dos dezoito esmagados pela torre de Siloé, não foram castigo de Deus. No entanto, Jesus alerta que uma vida dissoluta terá um fim semelhante (cf. 13,1-5). E o tempo de vida que resta é precisamente o tempo do arrependimento, como ilustra a parábola da figueira estéril (cf. 13,6-9). Através dela, Jesus «encoraja aqueles que o seguem a reconhecer o tempo em que o profeta de Deus os visita, a escutar a sua mensagem, a arrepender-se e a mudar de vida [...]»¹²³.

Depois de Lc 13,10-21, Jesus, *ensinando e caminhando para Jerusalém* (cf. 13,22), é interceptado por alguém que lhe pergunta: *Senhor, são poucos os que se salvam* (13,23)?

¹²⁰ Cf. J.-N. ALETTI, *Volter a falar*, p. 129.

¹²¹ Cf. Lc 12,1b.14a.16.22.42a; 13,2.6.

¹²² Cf. D. P. MOESSNER, *Lord of the Banquet*, p. 131; M. LACONI, *San Lucas*, pp. 26-30.

¹²³ GETTY-SULLIVAN, *Les paraboles du Royaume*, p. 205.

Em resposta, desvalorizando a quantidade, exorta a tomar uma decisão concreta e imediata, plasmada na exigência de passar pela porta estreita. Desta feita, a medida e a autenticidade da conversão não se medem pelos frutos, como em 13,6-9, mas pelo reconhecimento do dono da casa, que permite o acesso ao Reino de Deus (cf. 13,24-30).

Lc 13,10-21 situa-se assim num contexto parenético, cuja temática do arrependimento, a montante, introduz o ensinamento e a cura de Jesus, e cuja temática da conversão em ordem à salvação, a jusante, é preparada pelas parábolas do Reino. Considerando-se o teor severo destas exortações, os acontecimentos daquele sábado, naquela sinagoga, não surgirão neste contexto por um mero acaso.

Esta intencionalidade manifesta-se também quando comparamos os contextos em que surgem as parábolas do grão de mostarda e do fermento nos demais sinópticos¹²⁴. Tendo em conta que os vv.10-17 são exclusivos de Lucas, enquanto os vv.18-19 são da tripla tradição e os vv.20-21 da dupla tradição, desde já se pode ver como Lucas se apropria das parábolas, inserindo-as numa secção maioritariamente composta por material de L e Q.

A parábola do grão de mostarda (vv.18-19) surge em Mt 13,31-32 e Mc 4,30-32. A semelhança textual de Lc 13,18-19 e Mt 13,31-32 contra Mc 4,30-32 sugere que Lc baseou-se em Q e não em Mc¹²⁵. Por sua vez, a parábola do fermento (vv. 20-21) surge em Mt 13,33. À excepção dos versículos introdutórios (cf. Lc 13,19; Mt 13,33a) e da designação *Reino de Deus e Reino dos Céus*, respectivamente, os termos e a ordem de um e de outro correspondem-se, tendo por base Q¹²⁶.

Marcos insere a parábola do grão de mostarda no Ministério de Jesus na Galileia, por entre uma série de discursos parabólicos (cf. Mc 4). Mateus, tal como Lucas, apresenta as duas parábolas em conjunto, mas, tal como Marcos, insere-as no Ministério de Jesus na Galileia, num capítulo dedicado às parábolas do Reino.

¹²⁴ As referidas parábolas surgem também no Evangelho Apócrifo de Tomé (cf. EvTom 20.96).

¹²⁵ Cf. P. BENOIT – M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en Français*, II, Cerf, Paris 1972, pp. 133-134; J. M. ROBINSON – P. HOFFMANN – J. S. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q*, Fortress Press, Minneapolis 2000, pp. 400-401; J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 80-81; IDEM, *The Gospel*, II, p. 1015; F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas*, II, Ed. Sígueme, Salamanca 2002, pp. 497-498.

¹²⁶ Cf. P. BENOIT – M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles*, II, p. 135; J. M. ROBINSON – P. HOFFMANN – J. S. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q*, pp. 404-405; J. A. FITZMYER, *The Gospel*, II, p. 1018; F. BOVON, *El Evangelio*, II, pp. 498-499.

Ora, o contexto de Lucas é completamente distinto. Ao contrário de Marcos e Mateus, Lucas insere-as na secção da Viagem¹²⁷. Depois, ao introduzir as parábolas pela voz do narrador – *Dizia entretanto* (13,18) –, relaciona-as claramente com os acontecimentos imediatamente anteriores¹²⁸. Deste modo, não será inusitado afirmar que Lucas adapta as parábolas do Reino – as únicas de todo o terceiro Evangelho – para este contexto particular e exclusivo, querendo, portanto, que o leitor as compreenda como continuação da cura da mulher recurvada e da controvérsia com o chefe da sinagoga.

1.4 Parábolas do Reino: similitude ou metáfora, parábola ou história exemplar?

O discurso de Jesus não é qualificado como parábola (*παραβολή*), tal como acontece noutras passagens¹²⁹. Além disso, estas duas parábolas não apresentam uma trama narrativa tão elaborada como outras. Poderão, por isso, ser consideradas autênticas parábolas? Para responder a tal questão, é necessário todavia compreender primeiramente o que são e de que forma as podemos interpretar.

Etimologicamente, o termo parábola deriva do termo grego *παραβολή*, composto pela preposição *παρα* (para, ao lado de, para fora de) e pelo verbo *βάλλω* (atirar, lançar), pelo que, literalmente, a parábola significa «lançar para fora/para o lado». Neste sentido, podemos dizer que a parábola é um discurso alternativo e inesperado, através do qual se quer dizer uma coisa falando de outra¹³⁰.

No entanto, o discurso parabólico não é um discurso paralelo, uma paráfrase, para dizer a mesma coisa, mas antes um discurso que pretende falar de algo que não se pode explicar directamente¹³¹. Ademais, uma parábola não é uma alegoria. Nesta, diz-se uma coisa

¹²⁷ J. Jeremias, no seu estudo clássico sobre as parábolas, demonstra, a partir da composição textual, como o contexto literário onde as parábolas surgem é posterior às parábolas, enquanto género literário independente. Cf. J. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994, pp. 72-83.

¹²⁸ Em Mt 13,31 a parábola do grão de mostarda é introduzida com a frase: *Outra parábola lhes propôs dizendo...* (*Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων*). Mc 4,30, por sua vez, introduz com a locução *E dizia...* (*Καὶ ἔλεγεν*).

¹²⁹ Lc 5,36; 6,39; 8,4.9.11; 12,16.41; 13,6; 14,7; 15,3; 18,1.9; 19,11; 20,9.19.

¹³⁰ Cf. R. MEYNET, *Tu vois cette femme? Parler en paraboles*, Cerf, Paris 2001, p. 20.

¹³¹ J. DELORME –J.-Y. THÉRIAULT, *Pour lire les paraboles*, Médiaspaul – Cerf, Montréal – Paris 2012, p. 11.

falando de outra, mas todos os elementos narrativos representam determinados aspectos da realidade expressa¹³², sendo que a sua interpretação só é acessível aos iniciados: «Apenas os que possuem a chave do mistério podem compreender a mensagem. As figuras de uma alegoria são máscaras que escondem a realidade significada»¹³³. Na parábola, por sua vez, diz-se igualmente uma coisa falando de outra, mas não existe essa referencialidade imediata entre as imagens e a realidade expressa¹³⁴. A história narrada, por um lado, projecta para uma realidade inaudita e, por outro, torna presente essa mesma realidade através da atracção que exerce sobre o ouvinte¹³⁵. Por isso, diz M. A. Getty-Sullivan:

«As parábolas são bem adaptadas à linguagem religiosa, porque afirmam ao mesmo tempo que Deus ‘é como’ e ‘não é como’ as pessoas, as práticas ou os acontecimentos que conhecemos. [...] Quando se trata de Deus, nenhuma história nem nenhuma imagem dizem a totalidade das coisas; senão seria uma idolatria»¹³⁶.

Segundo J. H. Dodd, a parábola é «uma metáfora ou uma similitude tirada da natureza ou da vida quotidiana que inquieta o ouvinte pela sua vivacidade ou originalidade e o deixa naquele mínimo de dúvida acerca do significado da imagem, que é suficiente para estimular o pensamento»¹³⁷. Segundo esta definição, a parábola 1) é um discurso que estabelece uma relação comparativa entre duas realidades; 2) apresenta imagens acessíveis ao auditório, na medida em que se socorre da natureza e da vida corriqueira; 3) tem um carácter fortemente apelativo, porque de uma história banal transforma-se numa história surpreendente e inesperada; 4) para além de chamar a atenção, interpela também o ouvinte¹³⁸.

Ora, a parábola era já conhecida no AT e também no mundo rabínico. Os LXX utilizam o termo *παραβολή* para traduzir מִשְׁלָּה (māšāl), cujo radical מִשַּׁל (mšl) significa *ser semelhante, ser igual*, embora a sua aplicação apresente uma vasta gama de significados:

¹³² Cf. W. HARNISCH, *Las Parabolas de Jesus: una introducción hermenéutica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 43-44; J. DELORME –J.-Y. THÉRIAULT, *Pour lire*, pp. 13-14..

¹³³ E. SCHWEIZER, *Gesú, la parola di Dio: il punto sulla vita di Gesù*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 53-54

¹³⁴ Cf. IDEM, *Gesú, la parola di Dio*, pp.57-58.

¹³⁵ Cf. J. DELORME –J.-Y. THÉRIAULT, *Pour lire*, pp. 14-15.

¹³⁶ M. A. GETTY-SULLIVAN, *Les paraboles du Royaume*, p. 9.

¹³⁷ C. H. DODD, *Le parabole del regno*, Paideia Editrice, Brescia 1970, p. 19.

¹³⁸ Cf. M. A. GETTY-SULLIVAN, *Les paraboles du Royaume*, pp. 11-14.

provérbio popular (e.g. 1Sm 10,12; Is 14,4) e sátira (e.g. Hab 2,6); enigma (cf. Sir 39,3; 47,15; Sl 49,5 (48,4); Pr 1,6) e parábola (e.g. 2Sm 12,1-4; Is 5; 28,23-29; Ez 15, 1ss; 17,2; 24,3); visões (Am 7,8), alegorias (Ez 17,2; 24,3) e oráculos (Nm 23,7.18; 24,3.15.20-23). No contexto sapiencial, constitui-se como uma forma literária bastante desenvolvida: sentença/provérbio sapiencial, que comunica experiências de vida, regras sociais, conselhos, exortações e instruções de carácter prático, ético e religioso. Salomão é apresentado como paradigma de sapiência, precisamente pela sua capacidade de criar לְפָתָה - παραβολή, provérbios (1Re 5,12; Sir 47,14-17), sendo que o próprio livro dos Provérbios – que contém essencialmente sentenças, provérbios e ditos – é apresentado como sendo da sua autoria: הַמְּלֶכֶת לְפָתָה - παροιμίαι Σαλωμῶντος – Provérbios de Salomão (Pr 1,1; 10,1; 25,1). Por sua vez, na apocalíptica, a parábola constitui-se como meio de ensinamento escatológico, onde a vida deste mundo serve para exemplificar a vida futura (e.g. 4Esd)¹³⁹.

A parábola no AT compreende, portanto, uma série de géneros discursivos e literários, que não se podem condensar numa única categoria¹⁴⁰. No judaísmo rabínico palestino, apesar de לְפָתָה (māšāl) significar um pequeno dito, uma sentença ou um provérbio, o mesmo termo serve também para introduzir um discurso figurado, com uma formulação relativamente breve e de carácter didáctico, seja ele uma fábula, alegoria ou parábola (no sentido evangélico do termo)¹⁴¹. Além disso, é comum nos textos rabínicos encontrar a fórmula introdutória: «A que é semelhante [qualquer coisa]?», seguindo-se o relato com dativo, tal como encontramos no nosso texto (vv.18.20)¹⁴².

No NT, o termo παραβολή apresenta vários significados: 1) sentença ou dito que compreende uma comparação ou imagem (e.g. Mt 15,15; Mc 7,17); 2) provérbio (Lc 4,23); 3) parábola, que é o significado mais comum e que remete para um discurso figurado independente, no qual uma realidade da vida quotidiana revela uma realidade nova e distinta, que os ouvintes de Jesus devem apreender: Reino de Deus, modo de ser e agir de Deus, vida de piedade e oração¹⁴³.

¹³⁹ Cf. F. HAUCK, “παραβολή”, in *GLNT*, IX, cols. 526-534; M. A. GETTY-SULLIVAN, *Les paraboles du Royaume*, pp. 20-24; R. MEYNET, *Tu vois cette femme?*, pp. 20-25.

¹⁴⁰ Cf. J. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*, p. 13.

¹⁴¹ Cf. F. HAUCK, “παραβολή”, in *GLNT*, IX, cols. 534-536.

¹⁴² Cf. IDEM, “παραβολή”, in *GLNT*, IX, col. 537; J. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*, p. 74-75.

¹⁴³ Cf. F. HAUCK, “παραβολή”, in *GLNT*, IX, cols. 539-540.

Desde o ponto de vista formal, pode-se distinguir as parábolas em três tipos distintos: similitude ou metáfora, parábola e história exemplar. A similitude ou metáfora é a forma mais simples da parábola (parábola em sentido estrito), que compreende uma imagem retirada da vida quotidiana, acessível a todos e, por isso, tem um carácter fortemente persuasivo (e.g. Mt 13, 29; 18,12-14; 24,43-44).

Quando a similitude ou a metáfora compreende uma narrativa, para além de uma simples imagem, constitui-se uma parábola em sentido próprio. Os elementos narrativos servem para desenvolver uma história, que deve ser interpretada, os verbos estão normalmente no aoristo e a sua compreensão nem sempre é clara.

Por fim, a história exemplar (parábola em sentido lato) é uma forma especial da parábola, que compreende também uma narrativa. O elemento metafórico, porém, é menos acentuado, remetendo directamente para a realidade objectivada. Como define W. Harnisch: «Parece que se interrompe a tendência para a comunicação indirecta. Dir-se-ia que o destinatário podia identificar-se imediatamente com os actores que surgem na história»¹⁴⁴. Neste sentido, a história e as instâncias narrativas que a compõem servem de paradigma para determinado comportamento. As histórias exemplares encontram os seus expoentes máximos no terceiro Evangelho, nas parábolas do bom samaritano (cf. 10,30-37), do rico insensato (cf. 12,16-21), do rico e do pobre Lázaro (cf. 16,19-31) e do fariseu e do publicano (cf. 18,9-14)¹⁴⁵.

Note-se, porém, que esta tipificação das formas parabólicas, herdeira da exegese histórico-crítica¹⁴⁶, não deve ser compreendida de forma estratificada, até porque não é possível distinguir em absoluto estas três classes de parábolas. A este respeito, diz C. H. Dodd: «Na realidade os tipos confundem-se e são parecidos substancialmente enquanto não são mais que a elaboração de uma comparação e as particularidades têm a função de dar o maior destaque possível à situação ou aos eventos de modo a chamar a atenção»¹⁴⁷.

Por isso, na hora de identificar as parábolas, é necessário ter em conta que a sua classificação é meramente instrumental, na medida em que serve de apoio para a sua análise e

¹⁴⁴ W. HARNISCH, *Las Parabolas de Jesus*, p. 60.

¹⁴⁵ Sobre os diversos tipos de parábolas, seguimos: C. H. DODD, *Le parabole del regno*, pp. 19-21; W. HARNISCH, *Las Parabolas de Jesus*, pp. 59-61; F. HAUCK, “παραβολή”, in *GLNT*, IX, cols. 540-541.

¹⁴⁶ Cf. R. MEYNET, *Tu vois cette femme?*, pp. 73-113.

¹⁴⁷ C. H. DODD, *Le parabole del regno*, p. 21.

compreensão. A título de exemplo, M. A. Getty-Sullivan, ao referir a diferença entre similitude e metáfora, indica que a primeira identifica-se textualmente com as palavras «como» e «é semelhante a», enquanto a segunda apresenta uma comparação de forma mais subtil, sem se socorrer de tais termos¹⁴⁸. Seguindo estritamente esta distinção, teríamos de concluir que as parábolas do Reino de Lucas seriam apenas uma similitude.

No entanto, esta classificação é parcial, pois não abarca o seu carácter narrativo, que efectivamente as parábolas têm. Se compararmos com a parábola do grão de mostarda de Marcos, vemos claramente que Lucas apresenta-a de forma narrativa, *i.e.*, com personagens, acção e trama. Enquanto que em Mc 4,30-32 apresenta-se a imagem da semente de mostarda lançada à terra, que cresce e que se transforma na maior árvore do horto, em Lc 13,18-19, narra-se a história de um homem que lançou a semente de mostarda no seu jardim, a qual cresceu, tornou-se numa grande árvore e serviu de abrigo para as aves do céu. Do mesmo modo, a parábola do fermento é apresentada em forma de relato¹⁴⁹. Além disso, a parábola lucana está construída a partir do aoristo (tempo verbal histórico), quando a descrição marcana apresenta as orações principais no presente¹⁵⁰.

Assim sendo, o discurso de Jesus, nos vv.18-21, constitui-se como autêntica parábola. É certo que a sua dimensão narrativa não é sinónimo de um complexo desenvolvimento narrativo, mas também não se pode negar que estas duas parábolas narram efectivamente uma história¹⁵¹. E esta não estabelece apenas uma comparação, mas serve de metáfora para o Reino de Deus¹⁵².

¹⁴⁸ Cf. M. A. GETTY-SULLIVAN, *Les paraboles du Royaume*, pp. 11-12.

¹⁴⁹ J. DUPONT, "Les paraboles du sénevé et du levain", *NRT* 89/9 (1967), pp. 899-900.

¹⁵⁰ Cf. C. H. DODD, *Le parabole del regno*, p. 21.

¹⁵¹ W. Harnisch, procurando estabelecer uma definição minuciosa, resolve o problema identificando-as como «miniaturas épicas». Cf. W. HARNISCH, *Las Parabolas de Jesus*, p. 94.

¹⁵² A relação ou distinção entre metáfora e parábola não é um tema consensual entre autores. Mas como advoga J.-N. Aletti, se a parábola não recorresse à metáfora, ao «campo metafórico», não existiria. Cf. J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, p. 160, n. 34.

1.5 Estrutura e texto grego

Os principais elementos que estabelecem os limites de um episódio ou micro-relato são o tempo, o lugar, os personagens e o tema¹⁵³. Considerando-os em relação ao nosso texto, o início do episódio no v.10 é claro com a indicação implícita da presença de Jesus (*estava a ensinar*), a indicação do espaço (*numa das sinagogas*) e do tempo (*ao sábado*). Por sua vez, o v.11 introduz a mulher recurvada, cuja doença motivará a cura, que servirá de mote para a controvérsia com o chefe da sinagoga.

Se olharmos para as versões portuguesas mais difundidas da Bíblia, constatamos que as parábolas do Reino são consideradas à parte. Também a maioria dos comentários ao terceiro Evangelho separam-nas do episódio precedente, embora refiram que Jesus as profere na sinagoga, no seguimento da reação dos adversários e da multidão (v.17). Este facto justifica-se sobretudo pela preponderância da *formgeschichte*.

No entanto, se atendermos aos elementos diegéticos, vemos que o tempo e o espaço são os mesmos (sábado e sinagoga). Por sua vez, os personagens vão surgindo ao longo do episódio, até surgirem os adversários e a multidão, que reagem à cura e à resposta de Jesus (v.17). Considerando-se a locução do narrador *Dizia, entretanto* (v.18), que liga o discurso de Jesus aos acontecimentos anteriores, os adversários e a multidão constituem a audiência que escuta o ensinamento do mestre, que estava precisamente a ensinar (v.10).

Quanto à trama, Lc 13,10-21 compreende uma trama episódica. Como veremos, as várias cenas, articuladas pelo surgimento e pela acção dos personagens, desenvolvem uma trama cuja tensão, gerada pela cura da mulher, aumenta até ao seu clímax (resposta de Jesus) terminando com um desenlace (reação dos adversários e da multidão). No entanto, este desenlace é aparente, na medida em que introduz as parábolas do Reino. O discurso parabólico de Jesus, perante uma audiência dividida (ironia dramática), constitui uma autêntica *mise en abîme*¹⁵⁴, a partir do qual as acções e as palavras de Jesus alcançam um significado mais profundo, reflectindo até o desenlace da trama evangélica.

¹⁵³ D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 52-58.

¹⁵⁴ Recurso narrativo que possibilita elaborações subtis, através de encaixes (concatenações sequenciais) ou de discursos de personagens, que expressam aquilo que se concretiza: «numa narrativa [...], observa-se a própria narrativa ou um dos seus aspectos significativos, como se no discurso se projectasse ‘em profundida-

A partir dos elementos diegéticos, do progresso dramático da trama e das indicações do narrador é possível, então, identificar uma estrutura, que compreende seis etapas:

Exposição	¹⁰ Ἦν δὲ διδάσκων ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν ἐν τοῖς σάββασι. ¹¹ καὶ ἰδοὺ γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δεκαοκτῶ καὶ ἦν συγκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές.
Complicação	¹² ἰδὼν δὲ αὐτὴν ὁ Ἰησοῦς προσεφώνησεν καὶ εἶπεν αὐτῇ· γύναι, ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου, ¹³ καὶ ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας· καὶ παραχρῆμα ἀνωρθώθη καὶ ἐδόξαζεν τὸν θεόν.
Acção Transformadora	¹⁴ Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος, ἀγανακτῶν ὅτι τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευσεν ὁ Ἰησοῦς, ἔλεγεν τῷ ὄχλῳ ὅτι ἐξ ἡμέραι εἰσὶν ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι· ἐν αὐταῖς οὖν ἐρχόμενοι θεραπεύεσθε καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου.
Climax¹⁵⁵	¹⁵ ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν· ὑποκριταί, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπαγαγὼν ποτίζει; ¹⁶ ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραάμ οὖσαν, ἣν ἔδωκεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτῶ ἔτη, οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;
Desenlace (aparente):	¹⁷ καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατησχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ.
Mise en abîme	¹⁸ Ἔλεγεν οὖν· τίς ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ τίς ὁμοιώσω αὐτήν; ¹⁹ ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, καὶ ἠῤῥῆσεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ. ²⁰ Καὶ πάλιν εἶπεν· τίς ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ²¹ ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ [ἐν]έκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.

de' uma representação reduzida, ligeiramente alterada ou figurada da história em curso ou do seu desfecho»:
C. REIS – A. C. M. LOPES, *Dicionário*, pp. 233-234.

¹⁵⁵ Cf. J.-N- Aletti considera os vv.14-15 simultaneamente a acção transformadora (nó) e climax. Cf. J.-N. ALETTI, *Volgar a falar*, p. 131.

1.6 Tradução

¹⁰ E estava a ensinar numa das sinagogas, ao sábado¹⁵⁶.

¹¹ E eis que uma mulher, tendo um espírito de enfermidade¹⁵⁷ há dezoito anos, estava recurvada e incapaz de se endireitar completamente.

¹² Ora, tendo-a visto, Jesus chamou[-a] e disse-lhe: «Mulher, foste libertada¹⁵⁸ da tua enfermidade». ¹³ E impôs-lhe as mãos. E, nesse instante, endireitou-se e glorificava a Deus.

¹⁴ Respondendo, então, o chefe da sinagoga, indignando-se¹⁵⁹ porque Jesus curou num sábado, dizia à multidão: «Existem seis dias nos quais se deve trabalhar; logo, vindo nestes, sede curados¹⁶⁰, mas não em dia de sábado».

¹⁵ Respondeu-lhe, porém, o Senhor e disse: «Hipócritas, cada um de vós, ao sábado, não liberta o seu boi, ou burro, do estábulo e [o] leva a beber¹⁶¹? ¹⁶ Mas não se devia libertar deste grilhão, em dia de sábado, esta, que é filha de Abraão, a quem satanás prendeu há já dezoito anos?»

¹⁷ Dizendo isto, todos os adversários envergonhavam-se com ele e toda a multidão regozijava-se com todos os feitos gloriosos realizados por ele.

¹⁸ Dizia entretanto: «A que é semelhante o Reino de Deus e compará-lo-ei com o quê? ¹⁹ É semelhante a um grão de mostarda, que um homem, tomando[-o], lançou no seu próprio jardim, e cresceu e tornou-se uma árvore, e as aves do céu aninharam-se nos seus ramos».

²⁰ E disse de novo: «A que compararei o Reino de Deus? ²¹ É semelhante ao fermento, que uma mulher, tomando[-o], escondeu em três medidas de farinha, até que tudo ficou levedado».

¹⁵⁶ Lit. *aos sábados*, tal como traduz a BJ. A BS e a TEB traduzem: *um dia de sábado e num dia de sábado*, respectivamente.

¹⁵⁷ A BJ e a TEB traduzem: *possuída/possessa de um espírito que a tornava enferma*, enquanto a BS traduz: *doente por causa de um espírito*.

¹⁵⁸ A BJ, a TEB e a SE traduzem no presente: *estás livre/liberta*.

¹⁵⁹ BJ, TEB e SE traduzem no participio passado.

¹⁶⁰ BJ, TEB e SE traduzem *ἐρχόμενοι* (ptc. pres. méd./pas. do verbo dep. *έρχομαι*; nom. pl. masc.) com um imperativo (*vinde*) e *θεραπεύεσθε* (imptv. pres. pas. do verbo *θεραπεύω*; 2ª pes. pl.) com uma oração final (*para serdes curados*).

¹⁶¹ Lit. *e levando[-o ele] bebe*. BJ e TEB traduzem com uma oração final: *para levá-lo a beber*. Optamos aqui pela tradução de SE.

2. O horizonte gramático-linguístico

A primeira aproximação a qualquer texto deve incidir sobre a sintaxe, que reflecte o conjunto de regras gramaticais de determinada língua, época e autor¹⁶². Nesta segunda parte, debruçamo-nos primeiro sobre o *Léxico* e a sua recorrência ao longo do texto. Em segundo lugar, consideramos as *Partes e Formas do Discurso*, distinguindo os vários elementos do texto, segundo a sua classificação gramatical. Depois, analisamos o *Encadeamento das Palavras e Frases*, procurando apreender a articulação textual. Por fim, detemo-nos nos aspectos formais e nos recursos estilísticos, destacando as *Notas Características de Estilo*¹⁶³.

2.1 Léxico (Vocabulário)

Evitando expor um quadro exaustivo do vocabulário, optamos por indicar alguns termos que se destacam pela sua recorrência e por algumas particularidades na sua formação e utilização.

O termo *σάββατον, ου* (sábado) surge 5x (vv.10.14 [2x]. 15.16). O termo no plural, no v.10, *ἐν τοῖς σάββασιν*, e a locução *τῆ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου* (*em dia de sábado*), nos vv. 14.16, correspondem ao uso linguístico dos judeus da diáspora, atestado pelos LXX e por Flávio Josefo¹⁶⁴.

Referindo-se à debilidade da mulher, o narrador, no v.11, utiliza a expressão *πνεῦμα ἀσθενείας* (espírito de enfermidade), sendo que, no v.12, surge o mesmo substantivo abstracto *ἀσθένεια, ας* (debilidade, enfermidade), na boca de Jesus. Trata-se de um substantivo composto por *ἀ* (*ἀ* privativo) + *σθένεος, εος* ou *ους* (*força física; valor, fortaleza, força*

¹⁶² Cf. W. EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990, p. 96.

¹⁶³ Para a análise gramatical, socorremo-nos das seguintes gramáticas: F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia Editrice, Brescia 1997²; M. ZERWICK, *El Griego del nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000²; M. A. JÚNIOR, *Gramática de Grego Clássico e Helenístico*, Livraria Alcalá, Lisboa 2003. Outras também são pontualmente utilizadas, sendo devidamente referenciadas.

¹⁶⁴ Cf. E. LOHSE, “σάββατον”, in *GLNT*, XI, cols. 1033-1036. 1068-1069; W. BEILNER, “σάββατον”, in *DENT*, II, cols. 1332-1333.

moral; poder, violência, força armada, exército)¹⁶⁵. No NT, tanto o substantivo (*ἀσθένεια, ας*), como o adjetivo (*ἀσθενής, ές*) e o verbo (*ἀσθενέω*) significam, em sentido lato, debilidade, falta de forças, enquanto característica da contingência própria da condição humana (cf. Mc 14,38; Mt 26,41; 1Cor 15,42-43). Em sentido estrito, designa a enfermidade, a doença, enquanto manifestação dessa mesma contingência¹⁶⁶, bem como a falta de entendimento (cf. Rm 6,19; Hb 5,2), a debilidade ético-religiosa (cf. Rm 4,19; 5,6; 8,26; 14,1; 1Cor 8,7.12; 12,22) e, apenas numa ocasião, a pobreza material (cf. Act 20,35)¹⁶⁷.

As consequências da debilidade da mulher são ilustradas, no v.11, por dois verbos compostos a partir de *κύπτω* (inclinar-se para diante), designadamente *συγκύπτω* (*σύν + κύπτω*: inclinar-se, encolher-se; estar encurvado), que é uma hápax legomena¹⁶⁸, e *ἀνακύπτω* (*ἀνά + κύπτω*: levantar a cabeça, endireitar-se). O primeiro caracteriza o seu estado e o segundo reforça a sua situação débil, ao indicar *que estava incapaz* (*μὴ δυναμένη*) *de se endireitar*. Por sua vez, no v.13, o verbo *ἀνορθόω* (restaurar, reconstruir, fortalecer; *pas.*: endireitar-se), que em todo o NT surge apenas aqui e em Hb 12,12¹⁶⁹, dá conta da reacção da mulher. Trata-se de um verbo composto por *ἀνά + ὀρθόω* (levantar, endireitar; rectificar; ser justo, recto). O seu sentido próprio é reconstruir, reedificar¹⁷⁰, embora também fosse usado na medicina clássica para indicar a recuperação de «membros deslocados»¹⁷¹.

De permeio, no v.12, surge o verbo *προσεφώνησεν*, que significa literalmente chamar pelo próprio nome, convocar, chamar a si. Trata-se de um verbo raro no NT, surgindo apenas 9x, a maioria das quais na obra lucana (8x): Lc 6,13; 7,32; 13,12; 23,20; Act 11,1.2 (D); 21,40; 22,2 (cf. Mt 11,16)¹⁷². No v.13, surge o advérbio *παραχρήμα* que, em todo o

¹⁶⁵ M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Gramatical Analysis of the Greek New Testament*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2013⁵, p. 236.

¹⁶⁶ Cf. Mt 8,17; 10,8; 25,36.39.43; Mc 6,56; Lc 4,40; 5,15; 8,2; 9,2; 10,9; 13,11; Jo 4,46; 5,3.5.7; 6,2; 11,1.4.6; Act 4,9; 5,15; 9,37; 19,12; 28,9; 1Cor 11,30; Flp 2,26; 1Tm 5,23; 2Tm 4,20; Tg 5,14.

¹⁶⁷ Raramente se aplica também a coisas não humanas, como os ídolos (cf. Gl 4,9) e a lei (Rm 8,3). Cf. J. ZMIJEWSKI, “ἀσθενείας”, in *DENT*, I, cols. 510-516.

¹⁶⁸ Cf. G. NOLI, *Evangelo secondo Luca*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993², p. 1081.

¹⁶⁹ Cf. G. NOLI, *Evangelo secondo Luca*, p. 1079.

¹⁷⁰ H. BALZ – G. SCHNEIDER, “ἀνορθόω”, in *DENT*, I, col. 319.

¹⁷¹ G. NOLI, *Evangelo secondo Luca*, p. 630.

¹⁷² H. BALZ – G. SCHNEIDER, “προσεφώνέω”, in *DENT*, II, col. 1215.

NT, surge apenas 18x: à exceção de Mt 21,19.20, as demais ocorrências encontram-se na obra lucana (10x em Lc e 6x em Act), a maioria das quais em relatos de milagres¹⁷³.

No v.14, destacamos o verbo *θεραπεύω* (ter cuidado de; servir; prestar cuidados médicos, tratar; «aqui com o sentido de *curar*»¹⁷⁴) e o substantivo *ὄχλος* (multidão). O verbo *θεραπεύω* surge 2x, uma na voz do narrador e outra nas palavras do chefe da sinagoga. Trata-se de um verbo relativamente recorrente no NT (43x), que não designa propriamente o processo terapêutico, mas o efeito da acção terapêutica ou, concretamente, «o efeito da acção salvífica de Jesus»¹⁷⁵. Neste sentido, o uso neotestamentário alude para a última fase de desenvolvimento linguístico do verbo no ambiente helénico, no qual o significado primitivo de servir, aplicado aos cuidados médicos (servir/tratar um doente), facilmente adquiriu o significado de curar¹⁷⁶.

O substantivo *ὄχλος* é atestado pela literatura grega desde Píndaro, significando turba, multidão, público; escolta, tropa, exército; povo, população; tumulto, ajuntamento. Na versão dos LXX, o termo ocorre cerca de 60 vezes e corresponde essencialmente aos termos hebraicos *הַמִּוֶּה* (*hāmōn*: multidão; cf. Dn (θ') 10,6), *הַיָּל* (*hail*: exército; cf. Dn 3,4), *עַם* ('*am*: povo; cf. Nm 20,20), *לְהָא* (*qāhāl*: assembleia; cf. Jer 38(31),8; Ez 16,40; 23,46.47), *רַבִּים* (*rabbīm*: muitos; cf. 2Esd 3,12). Excepcionalmente, traduz os termos *טַף* (*taf*: criança, aquele que não se adequa; cf. 2Sm 15,22) e *מַצֵּב* (*m^e'assēf*: retaguarda; cf. Js 6,13), adquirindo também um sentido quantitativo como: *בְּקֶהֶל עַמִּים* = *μετ' ὄχλου λαῶν* = *com uma multidão de povos* (Ez 23,24). Nos livros deuterocanónicos e apócrifos dos LXX, *ὄχλος* significa igualmente turba, multidão¹⁷⁷; povo, público (cf. Sb 8,10; Sir 26,5); exército, tropa (cf. 1Mac 1,17.20.29; 2Mac 14,23.43.45; 3Mac 2,7) e ajuntamento (cf. Jud 7,18; 1Mac 9,35); em Bel (= Dn 14) 30 significa a população do país (*ὁ ὄχλος τῆς χώρας*), em oposição à comunidade judaica, e em Sb 6,2 assume um valor quantitativo (*ἐπὶ ὄχλοις ἐθνῶν* = *das multidões das raças*). No NT, o termo ocorre 174x. À exceção de Ap 7,9; 17,15; 19,1.6, as demais ocorrências encontram-se nos Evangelhos e em Actos, significan-

¹⁷³ Lc 1,64; 4,39; 5,25; 8,44.47.55; 13,13; 18,43; 19,11; 22,60; Act 3,7; 5,10; 12,23; 13,11; 16,33.26. Cf. H. BALZ – G. SCHNEIDER, “*παραχρήμα*”, in *DENT*, II, col. 775.

¹⁷⁴ M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Gramatical Analysis*, p. 236.

¹⁷⁵ W. GRIMM, “*θεραπεύω*”, in *DENT*, I, col. 1862.

¹⁷⁶ M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Gramatical Analysis*, p. 236; W. GRIMM, “*θεραπεύω*”, in *DENT*, I, cols. 1861-1846.

¹⁷⁷ Cf. 1Esd 5,62; 8,88; Ep.Jer (= Br 6) 5; Sus (= Dn 13) 48; Bel (= Dn 14) 31s.; 2Mac 4,40; 11,6; 3Mac 1,28.

do multidão, termo que designa o grupo de pessoas, de carácter anónimo, que segue João Baptista (cf. Lc 3,7.10) e, sobretudo, Jesus, o Qual lhes dirige a Sua palavra (cf. Mt 13,2; Mc 3,20; 9,25) e Se compadece com a sua situação (cf. Mt 9,35-38). Por fim, apenas em Mc 14,43, ὄχλος assume o sentido de tropa, exército (ὄχλος μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων = multidão (escolta) com espadas e varapaus)¹⁷⁸.

No v.15, o narrador refere-se a Jesus como κύριος (senhor). O substantivo κύριος surge 719x no NT, sendo que grande parte das ocorrências se encontra no terceiro Evangelho e em Actos (104 e 107, respectivamente)¹⁷⁹. Trata-se de um substantivo que tem um uso profano e um uso religioso, derivados do seu próprio desenvolvimento semântico. O significado preciso do termo começa a ser cunhado apenas a partir do séc. IV a.C., no grego ático, assumindo um duplo sentido: o *senhor* autorizado a dispor de um escravo, sinónimo de δεσπότης, οὐ (ὁ), e o *tutor* legal de uma senhora ou de uma menina. Ambos os significados assumem um carácter legal, indicando a posse. Por sua vez, no grego da koiné, o termo designa o carácter potestativo daquele que tem jurisdição e domínio sobre alguém ou alguma coisa. Neste sentido, distingue-se já de δεσπότης, na medida em que designa um poder e não uma posse. Consequentemente, para além de se referir a indivíduos superiores a nível social, tal como o imperador, os soberanos e altos funcionários, é também aplicado aos deuses, expressando particularmente a relação pessoal do homem com a divindade, a quem reconhece legítima autoridade¹⁸⁰.

Nos LXX, κύριος é utilizado em sentido profano e religioso. No sentido profano, traduz, essencialmente, os seguintes termos: 1) אָדוֹן (*ādōn*), referindo-se aos homens (senhor: Gn 19,2); 2) בַּעַל (*ba'al*), quando surge com o sentido de proprietário¹⁸¹, sendo que, quando significa uma divindade, os LXX transliteram para Βάαλ ou traduzem por εἰδωλον (ídolo: Jr 9,13; 2Cr 17,3; 28,2) ou αἰσχύνη (vergonha, desgraça, ignomínia: 1Re 18,19.25); 3) גַּבִּיר (*g'bir*), mestre, patrão (Gn 27,29.37). Com sentido religioso, (ὁ) κύριος traduz propriamente os termos אֲדֹנָי (*ādōnāy*) ou אֱלֹהֵינוּ (*ēlōhēnū*), para designar Deus, embora o termo também seja usado regularmente para transcrever, de forma explicativa, o tetragra-

¹⁷⁸ R. MEYER – P. KATZ, “ὄχλος”, in *GLNT*, IX, cols. 67-77; H. BALZ, “ὄχλος”, in *DENT*, II, cols. 664-665.

¹⁷⁹ Cf. J. A. FITZMYER, “κύριος”, in *DENT*, I, cols. 2437-2439.

¹⁸⁰ Cf. W. FOERSTER, “κύριος”, in *GLNT*, V, cols. 1341-1391.

¹⁸¹ Cf. Gn 49,23; Ex 21-22 (11x); Jz 19,22; Is 1,3; Jb 31,39.

ma יהוה (*YHWH*), facto que ocorre 6156x. Esporadicamente, o termo traduz outros vocábulos referentes a Deus: אֵל (*ēl*), אֱלֹהִים (*ēlōah*), אֱלֹהִים (*ēlōhîm*) e אֱלֹהֵי צְבָאוֹת (*ēlōhē šēbā’ōt*). Deste modo, a designação de Deus enquanto *κύριος* torna-se fundamental para o grego, compreendendo em si o reconhecimento veterotestamentário da soberania de Deus sobre o cosmo e os homens, criador do mundo e detentor da morte e da vida¹⁸².

No NT, *κύριος* designa o dono/proprietário (*e.g.* Mt 10,24; Mc 13,35; 20,8; Lc 12,36; Act 16,16; Rm 14,4), sendo também usado como forma de tratamento cortês (*e.g.* Mt 21,29s; 25,11; Jo 12,21; 1Pe 3,6). Frequentemente, o título é aplicado a Deus, sobretudo em citações ou expressões veterotestamentárias (*e.g.* Mt 1,20; Lc 1,11; Act 5,19; 8,25; 18,25; 1Tes 4,15; 2Tes 3,1; 1Cor 5,5). Contudo, sobre o uso de (ὁ) *κύριος* no NT aplicado a Deus, levanta-se a questão: onde se baseiam os autores neotestamentários? Para W. Foerster, na área palestina e nas comunidades da diáspora, que tinham os LXX por base, o título *κύριος* não era «particularmente» aplicado para designar Deus/YHWH, a não ser nos casos que se fundassem na SE¹⁸³. Segundo J. A. Fitzmyer, aliás, a aplicação de *κύριος* sem atributos para traduzir o tetragrama apenas se encontra nas cópias cristãs dos LXX (séc. IV-V d.C.), mas não nos manuscritos gregos anteriores ao cristianismo, onde o nome YHWH era inserido no texto grego com letras hebraicas ou paleo-hebraicas¹⁸⁴. No entanto, segundo o mesmo autor, isto não significa que os judeus da Palestina não se referissem a Deus desse modo. De facto, nos escritos de Qumran, encontram-se já referências a Deus como “(o) Senhor”: em aramaico מַרְיָא (*mārēh*: 11QTgJob 24,6-7; 1QapGn 20,12) ou מַרְיָא (*mār-yā*: 4QEn^b ar 4,5) e em hebraico אֲדֹנָי (*ādōn*: 11QSI^a 28,7). Por isso, conclui:

«Ainda que nenhum destes exemplos demonstre que *YHWH* era traduzido por *κύριος*, pelo menos indica que, para os judeus palestinos, não era ‘inconcebível’ chamar Senhor a ‘Deus’ (*‘ēl*) ou ao ‘Omnipotente’ (*šadday*)». É verdade que não se rastreou (todavia) uma linha que enlace directamente este uso judaico pré-cristão com os autores proto-cristãos, mas não se pode descartar a hipótese dessa influência nestes últimos¹⁸⁵.

¹⁸² Cf. G. QUELL, “κύριος”, in *GLNT*, V, cols. 1391-1401.

¹⁸³ Cf. W. FOERSTER, “κύριος”, in *GLNT*, V, col. 1466.

¹⁸⁴ Cf. J. A. FITZMYER, “κύριος”, in *DENT*, I, cols. 2442-2443.

¹⁸⁵ Cf. IDEM, “κύριος”, in *DENT*, I, col. 2443.

O termo também é aplicado a Jesus, sobretudo para designar Cristo Ressuscitado (e.g Mc 16,19.20; Lc 24,3.34; 1Cor 11,26; 12, 3; 16, 22; Flp 2,16; Rm 10,9), de forma que Jesus é equiparado a Deus, mas não identificado com Ele, pois Jesus nunca é denominado de *'abbā*. Lucas, particularmente, no Evangelho aplica abundantemente o título a Jesus, durante o seu ministério público¹⁸⁶, e em Act aplica-o a Jesus, reportando-se à Sua vida terrena (1,21; 20,35) e ao Ressuscitado (2,36; 4,33; 9,27), reflectindo assim a maneira de falar do seu tempo, no qual «o título pós-pascal (referido ao Ressuscitado) se convertera quase num nome que se aplicava a Jesus»¹⁸⁷.

Na resposta de Jesus ao chefe da sinagoga (vv.15-16), o tema da libertação destaca-se através do verbo *λύω* (desligar; deixar ir, libertar; dissolver; romper; soltar), sendo que no v.12 já havia surgido um verbo derivado, *ἀπολύω* (*ἀπό* + *λύω*: desatar, desligar; resgatar um cativo; libertar). A cura e a libertação incidem sobre uma situação de opressão, tal como indica o substantivo *δεσμός*, *οἰ* (atadura; grilhão) e o verbo *δέω* (ligar, atar, algemar, prender; encerrar, aprisionar), ambos no v.16.

Ainda no v.16, surge também a expressão *θυγατέρα Ἀβραάμ* (filha de Abraão), o substantivo *σατανᾶς* e o verbo impessoal *δεῖ* (ser necessário), que já havia surgido no v.14, na boca do chefe da sinagoga, mas que aqui, na boca de Jesus, adquire um significado que supera a mera locução dos personagens. A expressão *θυγατέρα Ἀβραάμ* tem um sentido genealógico, designando a pertença ao povo de Israel, tal como a expressão homóloga *υἱὸς Ἀβραάμ*, filho de Abraão, com a qual Jesus designa Zaqueu (19,9)¹⁸⁸.

A segunda é um hebraísmo derivado da palavra *שָׂטָן* (*sātān*), que etimologicamente significa acusador¹⁸⁹ e que designa o inimigo ou adversário (e.g. 1Sm 29,4; 1Re 5,18) e,

¹⁸⁶ Lc 7,13.19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42; 13,15; 17,5.6; 18,6; 19,8.31.34; 22,61 [2x].

¹⁸⁷ J. A. FITZMYER, “κύριος”, in *DENT*, I, col. 2445.

¹⁸⁸ H.-J. RITZ, “θυγάτηρ”, in *DENT*, cols. 1910-1911; E. SCHWEIZER, “υἱός”, in *GLNT*, XIV, cols. 184-185.

¹⁸⁹ G. von Rad denota que, mesmo quando os textos veterotestamentários se referem a satanás celeste, destaca-se sobretudo o sentido jurídico de acusador (cf. Jb 1,11; 2,4; Zc 3,1ss.). O problema é que, em 1Cr 21,1, satanás surge a incitar David para o recenseamento que não agrada a Deus. Neste caso, denota-se alguma influência persa na coloração da figura de satanás, enquanto sedutor maligno. No entanto, esta influência é bastante limitada, pois o fundo dualista da religião persa não se verifica no AT e o elemento jurídico não existe no homólogo satânico persa, denominado Angra Mainyu. O autor ressalva ainda que a figura de satanás celeste não era a questão principal no enquadramento religioso judaico. Em contrapartida, enquanto encarnação do mal que ameaça realmente o homem, seja como acusador das suas imperfeições ético-religiosas, seja como elemento demoníaco e destruidor, a figura de satanás, no AT, é compreendida em função do plano salvífico de Deus. Cf. G. VON RAD, “διαβάλλω”, in *GLNT*, II, cols. 926-934.

em última instância, sataná, o adversário de Deus e acusador dos homens (*e.g.* Jb 1,6-12; 2,1-7; Zc 3,1ss.). Os LXX traduzem geralmente o termo יָצוּן por διάβολος , diabo, com o sentido de adversário, que se entrepõe entre Deus e os homens¹⁹⁰. Nos textos rabínicos, sataná é aquele que destrói a relação entre Deus e Israel, enquanto tentador, acusador e opositor ao plano salvífico de Deus¹⁹¹. Particularmente nos textos de Qumran, encontramos uma concepção mais desenvolvida da figura de sataná, a partir do dualismo luzes-trevas: denominado geralmente de belial, é o anjo caído, criado por Deus, soberano das trevas e dominador dos filhos da perdição, que se opõe a Deus e aos filhos das luzes¹⁹².

No NT, o substantivo σατανᾶς surge 36x, sendo sinónimo de διάβολος (34x). A única diferença que se pode estabelecer entre os dois termos é o facto de a primeira reflectir um linguajar palestino. Influenciado pelo AT e pelo judaísmo, o NT concebe sataná como opositor absoluto de Deus e do seu Reino. A sua origem fundamenta-se com a queda dos anjos de Gn 6,1-1 (cf. Lc 10,18; Ap 12,7-9), sendo apresentado como soberano das trevas (cf. Act 26,18; 2Cor 11,14) e origem de todo o mal, como a doença (cf. Lc 13,16; 2Cor 12,7) e a morte (cf. 1Cor 5,5; Hb 2,14), a idolatria (cf. Ap 2,24) e a rejeição a Jesus (cf. Ap 2,9; 3,9). Identificado com a serpente de Gn 3,1-15 (cf. Ap 12,9; 20,2), o seu reino é hostil a Deus (*e.g.* Mc 3,23; 3,26; Mt 12,26; Lc 11,18), a Jesus (*e.g.* Mt 4,10; 16,23; Mc 1,13; 8,33; Lc 22,3; Jo 13,27) e à Igreja (*e.g.* Act 5,3; Ap 2,10; 12,17; 1Tes 2,18; Rm 16,20)¹⁹³. Particularmente na obra lucana, o termo σατανᾶς ocorre 7x (Lc 10,18; 11,18; 13,16; 22,3.21; Act 5,3; 26,18), tantas quantas as ocorrências de διάβολος (Lc 4,2.3.6.13; 8,12; Act 10,38; 13,10). A este respeito, F. Bovon assinala que o uso do termo διάβολος em Lc 8,12, quando a fonte marcana utiliza o termo σατανᾶς , reflecte a preferência de Lucas pelo termo grego¹⁹⁴.

¹⁹⁰ A este respeito, W. Foerster chama a atenção para o facto de, nos LXX, se perder o sentido de acusador. A tradução de Zc 3,1 é ilustrativa deste desenvolvimento, na medida em que, enquanto o substantivo יָצוּן é traduzido por διάβολος , a locução verbal יָצוּן (lit. para acusar) é traduzida por τοῦ ἀντικειῖσθαι (para se opor). Cf. W. FOERSTER, “ διαβάλλω ”, in *GLNT*, II, cols. 925-926.

¹⁹¹ Cf. W. FOERSTER, “ διαβάλλω ”, in *GLNT*, II, cols. 934-944.

¹⁹² Cf. IDEM, “ σατανᾶς ”, in *GLNT*, XI, cols. 1399-1411.

¹⁹³ Cf. W. FOERSTER, “ σατανᾶς ”, in *GLNT*, XI, cols. 1411-1429; IDEM, “ διαβάλλω ”, in *GLNT*, II, cols. 944-950; O. BÖCHER, “ σατανᾶς ”, in *DENT*, II, cols. 1375-1377; IDEM, “ διάβολος ”, in *DENT*, I, cols. 897-899.

¹⁹⁴ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, I, p. 282.

Por sua vez, o verbo *δεῖ* é um verbo particularmente importante na soteriologia de Lucas. Das 102x que surge no NT, 41 encontram-se na obra lucana¹⁹⁵. Por um lado, conforme os LXX (e.g. Lv 5,17; Pr 22,14), refere o imperativo da lei, enquanto manifestação da vontade de Deus (cf. Lc 11,42; 13,14; 22,7; Act 15,5). Por outro, exprime a íntima conexão dos acontecimentos ao plano salvífico de Deus. Toda a vida de Jesus, desde a infância (cf. Lc 2,49), é descrita à luz desta vontade divina, determinando a sua acção (cf. Lc 4,43; 13,33; 19,5) e, sobretudo, guiando-O para a morte e glorificação (cf. Lc 9,22; 17,25; 24,7.26; Act 1,16; 3,21; 17,3), enquanto cumprimento das Escrituras (cf. Lc 22,37; 24,44). Da mesma forma, a vida e acção dos Apóstolos e de toda a comunidade são igualmente compreendidas à luz da vontade salvífica de Deus (cf. Lc 12,12; Act 4,12; 9,6.16; 14,22; 16,30; 19,21; 23,11; 27,24). Note-se, porém, que, embora o verbo seja de origem helénica, Lucas não compreende a necessidade dos acontecimentos como um determinismo fatalista do destino. Em contrapartida, os acontecimentos são necessários à luz da vontade de Deus sobre Cristo e sobre os homens¹⁹⁶. Neste sentido, Lucas amplia o conceito subjacente ao verbo *δεῖ*, de modo a incluí-lo em toda a história da salvação¹⁹⁷.

O uso do verbo *χαίρω*, no v.17, com o sentido de *regozijar-se* é tipicamente lucano¹⁹⁸. Se em Mt o verbo com este sentido surge 3x (2,10; 5,12; 18,13) e em Mc apenas 1x (14,2), na obra lucana surge 16x¹⁹⁹.

No discurso parabólico de Jesus, o adjectivo *ὅμοιος, α, ον* (semelhante, igual) surge por 3x nos vv.18.19.21, e o verbo *ὁμοιόω* (assemelhar, comparar) é usado nos vv.18.20. O primeiro termo de comparação é o Reino de Deus, *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (vv.18.20), locução que, no NT, é sinónima de *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Reino do Céu) e de *βασιλεία τοῦ πατρὸς* (Reino do Pai)²⁰⁰.

O termo hebraico *מַלְכוּת* (*malkût* - reino), no AT, é usado geralmente com o sentido profano, designando um reino político (cf. 1Sm 20,31; 1Re 2,12). Em Dn, o conceito de

¹⁹⁵ Cf. W. GRUNDMANN, “δεῖ”, in *GLNT*, II, col. 796.

¹⁹⁶ Cf. W. GRUNDMANN, “δεῖ”, in *GLNT*, II, cols. 796-798.

¹⁹⁷ Cf. W. POPKES, “δεῖ”, in *DENT*, I, col. 842.

¹⁹⁸ Cf. H. CONZELMANN, “χαίρω”, in *GLNT*, XV, cols. 515-516; K. BERGER, “χαίρω”, in *DENT*, II, cols. 2035-2036.

¹⁹⁹ Lc 1,14.28; 6,23; 10,20 [2x]; 13,17; 15,5.32; 19,6.37; 22,5; 23,8; Act 5,41; 8,39; 11,23; 13,48; 15,31. Cf. J. C. HAWKINS, *Horae Synopticae: Contributions to the study of the synoptic problem*, Clarendon Press, Oxford 1909², p. 49.

²⁰⁰ Cf. U. LUZ, “βασιλεία”, in *DENT*, I, col. 602.

malkût é apresentado com matizes apocalípticos, designando o Reino eterno que será dado por Deus (cf. Dn 2,44; 4,22; 7,14.27). A locução Reino de Deus, propriamente dita, não surge no AT, mas há uma concepção da soberania e realeza de YHWY, que se verifica sobretudo no Saltério (e.g. Sl 47; 93; 96; 97; 99; 145,11ss; 146,10) e nos Profetas (e.g. Is 24,23; 32,22; Sof 3,15; Abd 21; Zc 14,9.16).

Evitando o confronto com o nome de Deus, o textos rabínicos apresentam a locução מְלְכֻת שָׁמַיִם (*malkût šāmaím* – Reino dos Céus), que designa a realeza e a soberania de Deus. Trata-se de uma concepção teológica, que se funda na fé monoteísta, segundo a qual Deus está acima de todos os reinos humanos e acabará por reinar sobre todos. Neste sentido, a concepção rabínica de *malkût šāmaím* não se baseia na transposição do conceito profano de *malkût* para um domínio religioso, mas na concepção de uma realidade escatológica, baseada em convicções de fé do AT²⁰¹.

Nos LXX, a locução βασιλεία τοῦ θεοῦ é raríssima (cf. PsSol 17,3). Por sua vez, o termo βασιλεία apresenta substancialmente o mesmo significado que a versão hebraica do AT. Apenas nos textos de origem grega, sem correspondência com o AT hebraico (apócrifos do AT), o termo βασιλεία assume um significado ético sem precedente hebraico (cf. Sb 6,20; 4Mac 2,23). Particularmente Fílon, destaca este valor moral (distinta de uma concepção escatológica), conferindo à βασιλεία τοῦ θεοῦ uma dimensão ética e humanista²⁰².

Assim, os autores neotestamentários, quando se apropriam da locução βασιλεία τοῦ θεοῦ, baseiam-se, por um lado, na concepção veterotestamentária da soberania de Deus e são influenciados, por outro, pelos vários desenvolvimentos semânticos que essa concepção sofreu em ambiente rabínico e de diáspora. No entanto, é ponto assente entre a maioria dos investigadores que a βασιλεία τοῦ θεοῦ constitui o núcleo da proclamação de Jesus. A novidade jesuológica da proclamação do Reino de Deus residia no facto de Jesus vinculá-lo à sua própria missão e de anunciar a βασιλεία como amor incondicional de Deus, dirigido principalmente aos pobres e marginalizados de Israel (e.g. Lc 6,20; 14,16-24)²⁰³.

Particularmente na obra lucana, o facto de a locução βασιλεία τοῦ θεοῦ surgir 46x em Lc e apenas 8x em Act demonstra que a locução alude para um tema chave do ensina-

²⁰¹ Cf. G. VON RAD – K. G. KUHN, “βασιλεύς”, in *GLNT*, II, cols. 137-161.

²⁰² Cf. K. L. SCHMIDT, “βασιλεύς”, in *GLNT*, II, cols. 161-167.

²⁰³ Cf. U. LUZ, “βασιλεία”, in *DENT*, I, cols. 602-607.

mento de Jesus. Para Lucas, a *βασιλεία τοῦ θεοῦ* é interpretada, no tempo presente, cristologicamente segundo a missão do próprio Jesus, convertendo-se igualmente no conteúdo da proclamação cristã (e.g. Lc 4,43; 8,1; 16,16; 18,29; Act 8,12; 20,25; 28,31). Quanto ao tempo futuro, Lucas tanto alude à proximidade do Reino de Deus (cf. Lc 10,9.11; 21,31; 22,18), como relativiza as referências temporais da sua vinda (cf. Lc 9,2.11.27.60; Act 1,6-7). A Igreja vive orientada para o futuro deste Reino de Deus, mas deve passar por tribulações para entrar nele (cf. Act 14,22)²⁰⁴.

Por fim, ao longo do texto, o verbo *λέγω* (dizer) surge 6x (vv.12.14.15.17.18.20). À exceção do v.17²⁰⁵, surge conjugado no modo finito, introduzindo os discursos dos personagens. Se nos vv.12.15.20 está em aoristo, nos vv.14.18 está em imperfeito. Note-se que o uso do imperfeito deste verbo (*ἔλεγεν, ἔλεγον*) é raro nos LXX (40x), ao contrário do que acontece no NT, onde se contabilizam 143 ocorrências²⁰⁶.

2.2 Partes e Formas do Discurso (Gramática)

O texto de Lc 13,10-21 é composto por 224 palavras, distribuídas por 54 verbos, 48 substantivos, 26 pronomes, 9 adjectivos, 6 numerais, 6 advérbios, 13 preposições, 29 conjunções e 33 artigos. De seguida, à exceção dos artigos, apresentamos a análise sintáctica das palavras, segundo a sua classificação gramatical.

2.2.1 Verbos

Na análise dos verbos, compreenderemos respectivamente o Tempo, a Voz, o Modo, a Pessoa e o Número em que surgem no texto. Como dissemos, o texto é composto

²⁰⁴ Cf. IDEM, “βασιλεία”, in *DENT*, I, cols. 610-612.

²⁰⁵ No v.17, o verbo surge conjugado no part. pres. act., flectido no gen. sing. masc., formando uma construção absoluta (gen. absoluto).

²⁰⁶ Segundo J. C. Hawkins, a conjugação do verbo *λέγω* na 3ª pes. sing. ou pl. é típica de Mc, surgindo 50x, seguindo-se Jo (46x). Em Lc-Act surge 34x (23+11, respectivamente). Depois, segue-se Mt (10x), enquanto nas cartas paulinas apenas surge 1x e nos demais escritos neotestamentários 2x. Além disso, é de salientar que nos LXX quase metade das ocorrências (17) encontram-se em textos tardios: *ἔλεγεν* surge em 2Mac 3,13; 14,26; 15,22; 4Mac 4,2.6.12; 9,28; 11,12.20; 13,11.12; 18,6.12; *ἔλεγον* surge em 4 Mac 6,13; 13, 13.18; 17,1. Cf. J. C. HAWKINS, *Horae Synopticae*, pp. 12; 52.

por 54 verbos. No entanto, há três situações que se demarcam das restantes, porque não assumem a função de verbo, nomeadamente *ἰδοῦ* (vv.11.16) e *ἀντικείμενοι* (v.17). Morfológicamente, *ἰδοῦ* é a 2ª pes. sing. do aor. imptv. act. do verbo *εἶδον*, enquanto *ἀντικείμενοι* corresponde ao nom. masc. pl. do part. pres. méd./pas. do verbo *ἀντίκειμαι*. O primeiro verbo, nas duas ocorrências, corresponde a uma interjeição, enquanto o segundo equivale a um adjectivo substantivado (*os adversários*), correspondendo ao sujeito de *κατησχύνοντο*.

a) *Tempo Verbal*

Cinco são os tempos nos quais são conjugados os verbos do texto: o aoristo surge 22x, o presente 18x, o pretérito imperfeito 8x, o futuro 2x e o pretérito perfeito 1x. O aoristo ocorre praticamente em todo o texto, à excepção dos vv.10.17.18. Do mesmo modo, o presente apenas não é usado nos vv.12.13.20, enquanto o pretérito imperfeito não aparece nos vv.12.15.19.21. Por sua vez, o futuro apenas surge nos vv.18.20 e o pretérito perfeito no v.12.

b) *Voz Verbal*

A maioria dos verbos está na voz activa. A voz passiva surge 12x²⁰⁷, sendo que metade decorre de verbos depoentes que, por sua natureza, são conjugados na voz média ou passiva, mas podem ter um significado activo: *δύναμαι* (v.11), *ἐργάζομαι* (v.14), *ἔρχομαι* (v.14), *ἀποκρίνομαι* (vv.14.15), *γίνομαι* (v.17). Destes, apenas o verbo *δύναμαι* (v.11) e o verbo *γίνομαι* (v.17) mantêm um sentido passivo, enquanto o verbo *ἀποκρίνομαι* (vv.14.15) equivale à voz média²⁰⁸.

A voz média, propriamente dita, é usada no v.19, quando Jesus, ao contar a parábola do grão de mostarda, afirma que o grão *tornou-se* (*ἐγένετο*) *uma árvore*. Trata-se também de um verbo depoente, cuja acção, neste caso, incide sobre o sujeito (o grão de mostarda).

²⁰⁷ vv.11.12.13.14[4x].15.16.17[2x].21.

²⁰⁸ De facto, apenas na voz média o verbo dep. *ἀποκρίνομαι* significa *responder*. No entanto, esta alteração é comum no NT, que prefere a voz passiva à voz média, tendo esta um carácter mais solene do que aquela. Cf. M. ZERWICK, *El Griego*, § 229, p.105.

c) *Modo Verbal*

De entre os modos finitos, o modo indicativo é o mais usado ao longo do texto, ocorrendo 33x, enquanto o imperativo surge 1x, no v.14 (*θεραπεύεσθε – sede curados*), na boca do chefe da sinagoga ao dirigir-se à multidão. O conjuntivo e o optativo nunca aparecem no texto.

De entre as formas nominais, destaca-se o uso do particípio (14x). Nos v.10.12.17, os particípios *διδάσκων, ἰδὼν* e *λέγοντος*, respectivamente, predicam-se de Jesus. A concordar com a mulher recurvada surgem 4 particípios: *ἔχουσα, συγκύπτουσα, μὴ δυναμένη* (v.11) e *οὔσαν* (v.16). No v.14, *ἀποκριθεὶς* e *ἀγανακτῶν* predicam-se do chefe da sinagoga, enquanto *ἐρχόμενοι* refere-se aos ouvintes do chefe da sinagoga (*ὕμεῖς – vós*). Na resposta de Jesus ao chefe da sinagoga, *ἀπαγαγὼν* (v.15) concorda com *cada um de vós* (*ἕκαστος ὑμῶν*). No v.17, *γινομένοις* concorda com *todas as maravilhas* (*πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις*). Por fim, no discurso parabólico de Jesus, os particípios *λαβῶν* (v.19) e *λαβοῦσα* (v.21) predicam-se do homem que lança o grão de mostarda no jardim e da mulher que mistura o fermento na massa, respectivamente.

De entre estes particípios, registam-se alguns que se denominam pleonásticos. O particípio *ἀποκριθεὶς* (v.14), com o verbo *ἔλεγεν*, forma a expressão pleonástica *respondendo, dizia...*, radicada no hebraico e veiculada pelos LXX²⁰⁹. Os particípios *ἀπαγαγὼν* (v.14), *λαβῶν* e *λαβοῦσα* (vv.19.21) são apelidados por M. Zerwick de *participios (pleonásticos) gráficos*. Trata-se de particípios que derivam geralmente de verbos de movimento ou posição corporal. Denominam-se gráficos, porque descrevem uma acção ao mesmo tempo que se referem a outra, precedente ou concomitante, cujo sentido se subentende, podendo, por isso, ser suprimidos (*solta, levando; tomando, lançou; tomando, escondeu*). No entanto, o mesmo autor ressalva que a construção gramatical (subordinação participial) é puramente grega, embora designe o modo de falar semítico²¹⁰.

O infinitivo surge apenas 3x. No v.11, *ἀνακύψαι* (endireitar-se) refere-se a *μὴ δυναμένη* (*não sendo capaz*). Já *ἐργάζεσθαι* (*trabalhar*), no v.14, e *λυθῆναι* (*libertar*), no v.16, estão subordinados a *δεῖ* (*deve-se*) e *ἔδει* (*era necessário*), respectivamente. São todos

²⁰⁹ Cf. M. ZERWICK, *El Griego*, §§ 366-367, pp.155-156.

²¹⁰ Cf. IDEM, *El Griego*, §§ 363-364, pp. 154-155.

infinitivos completivos, exigidos pelos verbos precedentes e formando predicados compostos.

d) Pessoa e Número

Os verbos, na maior parte das vezes, estão conjugados na 3ª pessoa: 28x na 3ª pes. sing. e 2x na 3ª pes. pl. Nos verbos conjugados na 3ª pes. sing., constata-se que Jesus é o sujeito da acção 9x (vv.10.12[2x].13.14.15 [*Senhor* 2x].18.20), destacando-se claramente dos restantes personagens. A mulher recurvada é sujeito 3x (vv.11.13[2x]), enquanto o chefe da sinagoga é apenas 1x (v.14), tal como a multidão (v.17). Para além de δεῖ (v.14) e ἔδει (v.16), que são verbos impessoais, os demais sujeitos surgem no discurso dos personagens. Quanto à 3ª pes. pl., no v.14, o sujeito de εἶσιν é ἕξ ἡμέραι (*seis dias*) e, no v.17, o sujeito de κατησχόνοντο é πάντες οἱ ἀντικείμενοι (*todos os adversários*).

Na 2ª pessoa, encontramos dois verbos, 1x no sing. e 1x no pl. No v.12, ἀπολέλυσαι (*foste curada*) refere-se à mulher e é dito por Jesus. No v.14, θεραπεύεσθε (*sede curados*) refere-se aos interlocutores do chefe da sinagoga, que profere este imperativo.

Por fim, a 1ª pes. sing. surge duas vezes, nos vv.18.20 (ὁμοιώσω), tendo Jesus por sujeito, o qual profere o discurso directo, perguntando-se sobre qual o melhor termo de comparação do Reino de Deus.

2.2.2 Substantivos

De todos os substantivos que surgem no texto, apenas três são nomes próprios: Ἰησοῦς (2x), Ἀβραάμ (1x) e σατανᾶς (1x). O primeiro refere-se à personagem principal, o segundo alude à filiação abraâmica da mulher recurvada e o terceiro identifica a origem da debilidade da mulher. Estes dois últimos, proferidos por Jesus (ambos no v.16), reportam-se à mulher e à sua enfermidade, não constituindo por isso personagens da trama.

Além do nome próprio, Jesus também é identificado com o substantivo comum κύριος (1x). O uso deste título, aplicado a Jesus durante o seu Ministério Público, é típica-

mente lucano, enquanto nos demais escritos neotestamentários é geralmente aplicado a Cristo Ressuscitado e/ou Glorificado ou ao Pai²¹¹.

Outro substantivo comum que se destaca no nosso texto é *γυνή*, que surge 3x, nos vv.11.12.21. As primeiras duas referências reportam-se à mulher recurvada, também identificada por Jesus, no v.16, com o substantivo comum *θυγατέρα* (Αβραάμ). A última referência surge no discurso parabólico de Jesus e indica a mulher que mistura o fermento na massa. Os demais personagens do texto, à exceção de *ἀντικείμενοι*, no v.17, são identificados por substantivos comuns: *ἀρχισυνάγωγος* (v.14), *ὄχλος* (vv.14.17) e *ἄνθρωπος* (v.19).

Na maior parte dos casos, os substantivos são concretos, contabilizando-se apenas 5 ocorrências de substantivos abstractos: *ἀσθενείας* (vv.11.12), *βασιλεία* (vv.18.20) e *σάτα* (v.21). Quanto ao género, 15 substantivos são femininos, 19 masculinos, 1 masculino ou feminino (*ὄνον*, v.15) e 13 neutros.

2.2.3 Pronomes

Dos 25 pronomes que surgem no texto, 11 são pessoais. De entre estes, 8 referem-se a personagens: 4 à mulher recurvada (no v.12, *αὐτήν*, *αὐτῆ* e *σου*; no v.13 *αὐτῆ*); 3 a Jesus (no v.17, *αὐτοῦ*, *αὐτῶ* e *αὐτοῦ*) e 1 ao chefe da sinagoga (no v.15, *αὐτῶ*). Quanto aos restantes, *αὐταῖς* (v.14) refere-se aos seis dias em que se deve trabalhar, *ὑμῶν* (v.15) aos ouvintes de Jesus e *αὐτήν* (v.18) ao Reino de Deus.

Quatro pronomes são relativos: *αἷς* (v.14) refere-se aos seis dias em que se deve trabalhar; *ἣν* (v.16) à mulher recurvada; *ὃν* (v.19) à semente de mostarda; *ἣν* (v.21) ao fermento. No v.21, encontramos ainda *οὗ*²¹². Segundo G. Noli, trata-se do pronome relativo *ὅς*, *ἣ*, *ὃ*, em gen. masc. sing., cujo caso é atraído pelo antecedente, o qual se encontra implícito, sendo que a frase originalmente seria *ἕως τοῦ χρόνου ᾧ ἐζυμώθη ὄλον* (até ao

²¹¹ Cf. J.C. HAWKINS, *Horae Synopticae*, p. 43.

²¹² Morfologicamente corresponde tanto ao gen. masc./fem. sing. da 3ª pes. sing. do pronome pessoal como ao gen. masc./neut. sing. do pronome relativo *ὅς*, *ἣ*, *ὃ*.

tempo em que tudo ficou levedado)²¹³. No entanto, juntamente com ἕως, forma uma locução conjuncional (ἕως οὗ)²¹⁴.

Pronomes demonstrativos ocorrem 3x: no v.16, ταύτην refere-se à mulher recurvada e τούτου refere-se ao grilhão que a prende; no v.17, ταῦτα alude às palavras de Jesus que provocam diferentes reacções. Outros tantos pronomes são interrogativos, encontrando-se nas perguntas de Jesus, que introduzem as parábolas (τίνι, nos vv.18[2x].20).

Três pronomes são possessivos: αὐτοῦ, no v.15, referindo-se ao boi ou burro que cada um dos ouvintes possui e solta em dia de sábado, e, no v.19, referindo-se à árvore que germina do grão de mostarda e em cujos ramos se aninham as aves; ἐαυτοῦ, no v.19, referindo-se ao homem que possui um jardim onde lança a semente de mostarda.

2.2.4 Adjectivos

O nosso texto é parco em adjectivos, surgindo apenas 6, num total de 10 ocorrências: no v.11, παντελής, ἐς (soberano, todo-poderoso; completo, acabado, perfeito); no v.15, ἕκαστος, η, ον (cada, cada um); no v.17, πᾶς, πᾶσα, πᾶν (todo, cada um, qualquer; inteiro, completo [3x]) e ἔνδοξος, ον (célebre, glorioso, grandioso, maravilha); nos vv.18.19.21, ὅμοιος, α, ον (semelhante); e, no v.21, ὅλος, η, ον (todo, inteiro).

No v.11, παντελής, ἐς, é empregado como advérbio, flectido no ac. neut. sing. (παντελές) e regido pela preposição εἰς, formando a locução εἰς τὸ παντελές (por completo = completamente). No v.15, ἕκαστος, η, ον surge no nom. masc. sing. (ἕκαστος), empregue como pronome indefinido (adjectivo pronominal indefinido), sendo sujeito de οὐ λύει.

O adjectivo πᾶς, πᾶσα, πᾶν surge 3x, no v.17, com função de atributo: πάντες οἱ ἀντικείμενοι (todos os adversários), πᾶς ὁ ὄχλος (toda a multidão) e πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις (todas as maravilhas). Esta última ocorrência remete-nos para outro adjectivo que surge neste v.17, ἔνδοξος, ον, empregue aqui como substantivo (adjectivo substantivado).

²¹³ Cf. G. NOLI, *Evangelo secondo Luca*, p. 638. A análise de M. Zerwick – M. Grosvenor também aponta neste sentido. Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis*, p. 237; M. ZERWICK, *El Griego*, § 16, p. 29.

²¹⁴ Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 455, 3b, p. 555.

Nos v.18.19.21, o adjetivo *ὄμοιος*, α, ον tem a função de predicativo do sujeito, concordando com *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. O adjetivo *ὄλος*, η, ον, no v.21, é usado como substantivo (adjectivo substantivado), flectido no nom. neut. sing., tendo a função de sujeito de *ἐζυμώθη* (ficou tudo fermentado).

2.2.5 Numerais

No total, surgem 6 numerais, embora, no v.16, *δέκα καὶ ὀκτώ* (dez e oito = dezoito) constitua apenas um numeral. No v.10, encontramos o numeral *μιᾶ* (dat. fem. sing. de *εἷς*, *μία*, ἓν, um), cujo caso é regido pela preposição *ἐν*. Neste versículo, *μιᾶ* é empregue no lugar do pronome indefinido *τις*, funcionando como uma espécie de artigo indeterminado²¹⁵.

No v.11, surge o numeral *δεκαοκτώ*, referido pelo narrador, que quantifica os anos (*ἔτη*) durante os quais a mulher havia padecido da sua enfermidade. Curioso é que, no v.16, na boca de Jesus, estes dezoito anos sejam referidos com outra construção gramatical: (*ἰδοὺ*) *δέκα καὶ ὀκτώ*. Se *ἰδοὺ* destaca o tempo da enfermidade²¹⁶, a distinção da própria referência numérica demarca a afirmação de Jesus da exposição feita pelo narrador. No v.14, o numeral *ἕξ* (seis) quantifica *ἡμέραι* (dias), e o numeral *τρία*, no v.21, quantifica as medidas de farinha na qual o fermento actua.

2.2.6 Advérbios

Dos 6 advérbios do texto, 4 são negativos (partículas negativas) e 2 são advérbios de tempo. A partícula negativa *μή* surge 2x: no v.11, ligada a *δυναμένη ἀνακύψαι* e, no v.14, a *τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου*. A partícula negativa *οὐ*, *οὐκ*, *οὐχ* surge também 2x: no v.15, *οὐ* referido a *λύει* e, no v.16, *οὐκ* ligado a *ἔδει λυθῆναι*.

²¹⁵ Cf. G. NOLI, *Evangelo secondo Luca*, p. 627; M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Gramatical Analysis*, p. 236; M. ZERWICK, *El Griego*, § 155, p. 79.

²¹⁶ Cf. G. NOLI, *Evangelo secondo Luca*, p. 633.

Os advérbios de tempo são *παραχρῆμα* (imediatamente, nesse instante) e *πάλιν* (de novo). O primeiro surge no v.13, dando conta do efeito instantâneo da cura. O segundo surge no v.20, agregando a parábola do fermento à parábola do grão de mostarda.

2.2.7 Preposições

No texto, encontramos 5 diferentes preposições, num total de 13 ocorrências. Assim, por ordem alfabética temos: *ἀπό* (2x), *εἰς* (4x), *ἐν* (5x), *ἐπί* (1x), *ὑπό* (1x). Todas elas são preposições próprias.

A preposição *ἐν* ocorre nos vv.10(2x).14(2x).19(1x). No v.10, rege *μιᾶ*, formando assim a locução *ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν*, cuja construção gramatical *ἐν* + *μιᾶ* + *gen.* é exclusiva de Lc²¹⁷. No mesmo versículo, rege *τοῖς σάββασιν*. No primeiro caso, indica o lugar e, no segundo, indica o tempo da acção. No v.14, rege dois pronomes: o pronome relativo *αἷς* e o pronome pessoal *αὐταῖς*, ambos referentes a *ἡμέραι*. No v.19, liga-se a *τοῖς κλάδοις*, indicando o lugar onde (os ramos da árvore) as aves do céu se aninham.

A segunda preposição mais usada é *εἰς*, surgindo nos vv.11(1x).19(2x).21(1x). Na primeira ocorrência, rege o adjectivo *τὸ παντελές* (usado aqui como advérbio). No v.19, liga-se aos substantivos *κῆπον* e *δένδρον*. No primeiro caso, forma um compl. circ. de lugar para onde; no segundo, forma um compl. circ. de fim. No v.21, rege *σάτα τρία*, formando também um c. circ. de lugar para onde.

A preposição *ἀπό* surge nos vv.15.16, regendo *τῆς φάτνης* e *τοῦ δεσμοῦ*, respectivamente, e forma, em ambos os casos, um compl. circ. de origem. As preposições *ἐπί* e *ὑπό* aparecem no v.17: *ἐπί* rege *πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις*, formando um compl. circ. de causa, e *ὑπό* rege o pronome *αὐτοῦ*, que se refere a Jesus, expressando o agente da passiva de *γινομένοις*.

Segundo a análise de G. Noli, *ἕως* é uma preposição imprópria, tendo em conta que, como já referimos, *ἕως οὗ* deve ler-se *ἕως τοῦ χρόνου ᾧ*. É uma análise possível, na medida em que a conjunção *ἕως*, no período helenístico (grego da koiné), passou a ser usa-

²¹⁷ Cf. J. C. HAWKINS, *Horae Synopticae*, p. 18, p. 40.

da como preposição sinónima de *ἄχρι* e *μέχρι*²¹⁸. Contudo, a locução *ἕως οὗ* assume o valor de conjunção (locução conjuncional), introduzindo uma oração temporal, pelo que a consideramos no ponto seguinte.

2.2.8 Conjunções

A maior parte das conjunções é coordenativa (27), destacando-se a copulativa *καί* (18x), que surge em quase todos os versículos, excepto nos vv.10.21. A adversativa *δέ* ocorre 5x (vv.10.12.14.15.16), enquanto a disjuntiva *ἢ* aparece 1x (v.15), a conclusiva ou de inferência *οὖν* 2x (vv.14.18) e *ὅτι*, introduzindo o discurso directo, 1x (v.14). Apenas duas conjunções são subordinativas: a causal *ὅτι*, no v.14, e a temporal *ἕως οὗ*, no v.21.

A conjunção coordenativa copulativa *καί*, na maior parte das vezes, mantém o seu valor próprio. No entanto, nos vv.11.14.18, assume outros valores²¹⁹. No v.11, juntamente com *ἰδοὺ*, forma a locução *καὶ ἰδοὺ*²²⁰, que corresponde ao hebraico *וְהִנֵּה* (*w^hhinnēh*)²²¹. No v.14, assume um valor adversativo (*καί adversativum*), opondo os seis dias da semana em que se pode ser curado ao dia de sábado. No v.18, assume um valor disjuntivo (*καί alternativum*), estabelecendo uma relação de alternância entre duas interrogações.

Nos vv.10.12.14, a conjunção coordenativa adversativa *δέ* funciona apenas como partícula de transição²²², assumindo o seu valor próprio nos vv.15.16. A conjunção coordenativa disjuntiva *ἢ* liga *τὸν βοῦν* e *τὸν ὄνον* (v.15), exprimindo alterativa. Por sua vez, a conjunção coordenativa conclusiva ou de inferência *οὖν*, no v.14, assume o seu valor próprio e, no v.18, tem uma conotação temporal, relacionando o discurso parabólico com os acontecimentos anteriores²²³.

No v.14, encontramos a conjunção *ὅτι* 2x, embora assumam funções sintáticas distintas. Na primeira ocorrência, corresponde a uma conjunção subordinativa causal; na segunda ocasião, introduz o discurso directo, quando seria de esperar o discurso indirec-

²¹⁸ Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 216, 3, n. 10, pp. 288-289.

²¹⁹ Cf. IDEM, *Grammatica*, § 442, 1-9, pp. 532-534.

²²⁰ A locução *καὶ ἰδοὺ* surge 25x em Lc. Cf. J. A. S. CORREIA, *A hospitalidade*, p. 53, n.184.

²²¹ Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 442, 5a, p. 533.

²²² Cf. M. ZERWICK, *El Griego*, § 467, p. 189; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 447, 1f, p. 544.

²²³ F. Blass – A. Debrunner afirma que esta conotação temporal «faz avançar a narrativa ou relaciona-a com o tema principal»: F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 451, 1, p. 549.

to²²⁴. Por fim, a já referida locução conjuncional ἕως οὗ, no v.21, introduz uma oração temporal, cujo predicado, por sua vez, se encontra no indicativo, indicando um momento final ou conclusivo²²⁵.

2.3 Encadeamento de Palavras e Frases

Estudadas as partes e formas do discurso, analisaremos agora a função que as palavras assumem nas diversas proposições e o modo como estas se relacionam e se desenca-deiam, urdindo assim o tecido sintáctico-semântico a que chamamos de texto. Para tal, compreenderemos os versículos segundo a sua ordem. No final da análise de cada versícu-lo, apresentamos um esquema ilustrativo²²⁶.

O v.10 compreende uma construção perifrástica (Ἰὴν δὲ διδάσκων), cujo sujeito implícito é Jesus, e dois compl. circunstanciais regidos pela preposição ἐν: de lugar onde (ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν) e de tempo (ἐν τοῖς σάββασι). A conjunção δέ, entre o verbo de ligação e o particípio, enfatiza o progresso da narrativa evangélica, enquanto a conjugação perifrástica com o particípio presente (imperf. + part. pres.) destaca «mais explicitamente a acção em desenvolvimento»²²⁷. Desta forma, o nosso texto flui dos versículos anteriores, ao mesmo tempo que introduz uma nova acção em expansão, num novo espaço e num tempo específico. Note-se, ainda, que o recurso à conjugação perifrástica é típica do grego da koiné e particularmente recorrente na obra lucana²²⁸.

²²⁴ É o denominado ὄτι *recitativum*, que equivale a dois pontos (:). Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 470, 1, n.1 pp. 572-573; M. ZERWICK, *El Griego*, § 416, n.13, p. 173.

²²⁵ Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 455, 3b, p. 555.

²²⁶ Na elaboração do esquema, distinguimos os diversos elementos da seguinte forma:

- Os períodos são inseridos nos rectângulos espessos; as orações (subordinantes) são inseridas nos rectângulos menos espessos; as orações subordinadas são inseridas nos rectângulos picotados;
- Predicados estão distinguidos a negrito;
- Sujeito e seus concordantes são identificados pelo numeral 1;
- Compl. Directo e seus concordantes são identificados pelo numeral 2;
- Compl. Indirecto é identificado pelo numeral 3;
- O Compl. Determinativo é ligado à palavra que determina por uma seta;
- Compl. Circunstancial e seus concordantes são colocados dentro de círculo;
- Os elementos subentendidos são colocados dentro de parêntesis rectos.

²²⁷ M. A. JÚNIOR, *Gramática de Grego Clássico e Helenístico*, Livraria Alcalá, Lisboa 2003, p. 280.

²²⁸ Cf. M. ZERWICK, *El Griego*, §§ 360-361, pp. 153-154; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 353, 1, p. 429.

[ὁ Ἰησοῦς] ¹ ἦν δὲ διδάσκων ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν ἐν τοῖς σάββασιν.

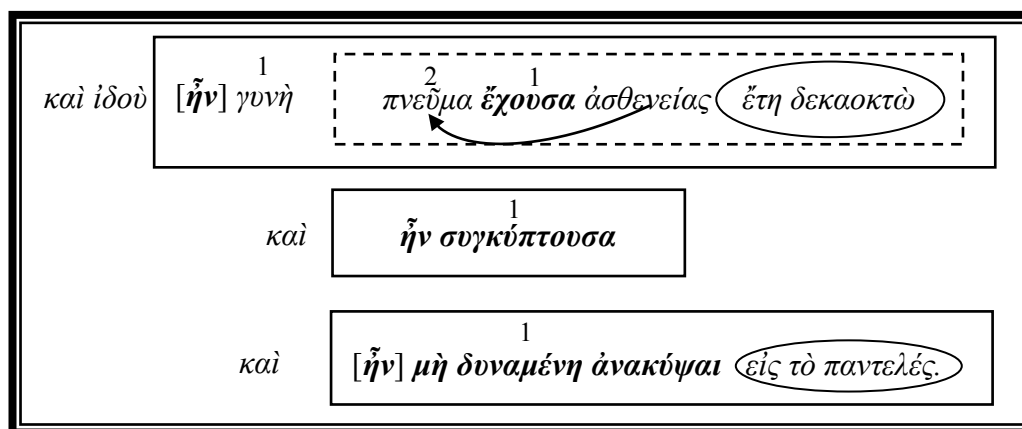
No v.11, a locução *καὶ ἰδοὺ* chama a atenção do leitor para o que se segue, introduzindo 4 orações: oração subordinante, oração subordinada participial e duas orações coordenadas. A primeira oração subordinante ([ἦν] *γυνή*) não tem predicado expresso, sendo *γυνή* o sujeito. A omissão verbal, neste caso, justifica-se pelo facto de o verbo ser (*εἰμί*) se suprimir depois da locução *καὶ ἰδοὺ*, segundo o modelo semítico no qual radica esta interjeição²²⁹. Na oração subordinada participial (*πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δεκαοκτῶ*), *ἔχουσα* predica-se de *γυνή*, funcionando como seu atributo, embora tenha um sentido adverbial²³⁰: *πνεῦμα* é compl. directo de *ἔχουσα*; *ἀσθενείας* é compl. determinativo de *πνεῦμα*, exprimindo a sua qualidade (genitivo de descrição ou qualidade); *ἔτη δεκαοκτῶ* é compl. circ. de tempo durante o qual, tal como indica o ac. pl. *ἔτη*.

As orações coordenadas são sindéticas copulativas. Na primeira (*καὶ ἦν συγκύπτουσα*), o sujeito é *γυνή* da oração anterior (ligado por *καὶ*), *ἦν* funciona como verbo de ligação do predicado composto e *συγκύπτουσα* como predicativo do sujeito. Na segunda (*καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές*), subentende-se *ἦν*, que funciona como verbo de ligação da construção perifrástica (*ἦν μὴ δυναμένη*)²³¹: o sujeito é *γυνή* (ligado por *καὶ*) e a partícula negativa *μὴ* aplica-se ao particípio *δυναμένη*; o infinitivo *ἀνακύψαι* completa o sentido de *δυναμένη* (infinitivo completivo), seguindo-se a locução adverbial *εἰς τὸ παντελές*, que assume a função de compl. circ. de modo.

²²⁹ Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 128, 7, p. 197; G. NOLI, *Evangelo secondo Luca*, p. 628.

²³⁰ De facto, o part. pres. act. do verbo *ἔχω* refere-se a *γυνή*, pois concorda em caso, género e número (nom. fem. sing.), correspondendo a um atributo do sujeito (= *que tinha um...*). No entanto, o particípio *ἔχων* tem também um sentido adverbial, podendo ser traduzido por *com*. F. Blass – A. Debrunner denomina este tipo de participios como estereotipados. Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 419, 1, p. 508; A. FREIRE, *Gramática Grega*, Livraria A.I., Braga 1987⁹, § 441, b, obs. 2, p. 258.

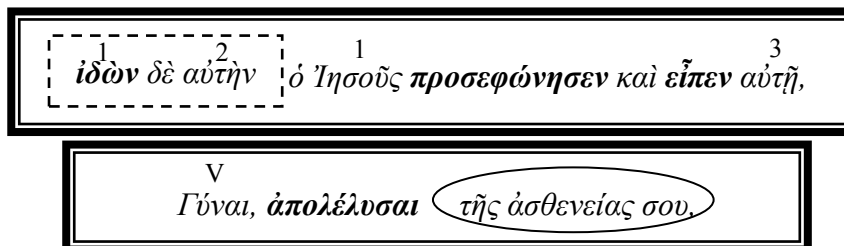
²³¹ Cf. G. NOLI, *Evangelo secondo Luca*, p. 628.



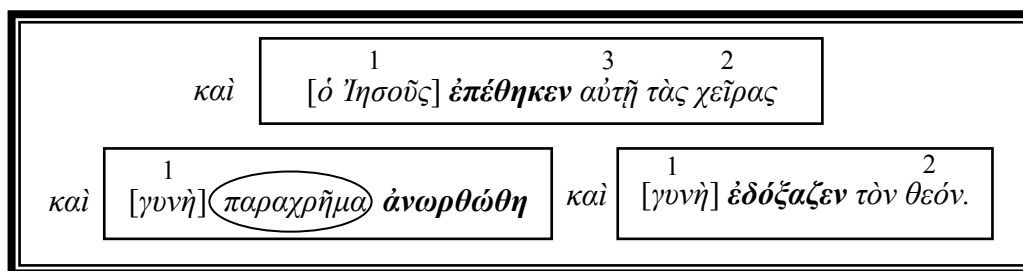
O v.12 compreende dois períodos: o primeiro período é composto por uma oração subordinada participial e duas orações coordenadas sindéticas; o segundo período corresponde ao discurso directo, composto por uma oração. Na oração subordinada participial (*ιδῶν δὲ αὐτήν*), o particípio *ιδῶν* predica-se de *ὁ Ἰησοῦς* e o pronome *αὐτήν*, referido a *γυνή*, é compl. directo. Trata-se de um particípio adverbial circ., que indica o tempo, estando subordinada a duas orações principais (*ὁ Ἰησοῦς προσεφώνησεν καὶ εἶπεν αὐτῇ*). O sujeito de ambas é *ὁ Ἰησοῦς*, colocado enfaticamente antes dos predicados, e *αὐτῇ* é compl. indirecto de *εἶπεν*, subentendendo-se o mesmo pronome como compl. directo (*αὐτήν*) de *προσεφώνησεν*.

Na oração em discurso directo (*γύναι, ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου*), *γύναι* é vocativo, indicando a pessoa à qual Jesus se dirige (voc. de chamamento ou invocação directa). O genetivo *τῆς ἀσθενείας* é compl. de *ἀπολέλυσαι*, sendo que o caso é pedido pelo próprio verbo²³². O pronome pessoal *σου* refere-se a *γύναι* e funciona como atributo de *τῆς ἀσθενείας*, indicando a posse.

²³² Trata-se do genetivo de separação ou genetivo ablativo de separação, assemelhando-se a um c. circ., com a ideia de afastamento. Cf. M. A. JÚNIOR, *Gramática de Grego*, pp. 204-205; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 180, p. 248. Note-se, também, que o verbo em questão é composto pela preposição *ἀπό*, que rege exclusivamente genetivo.

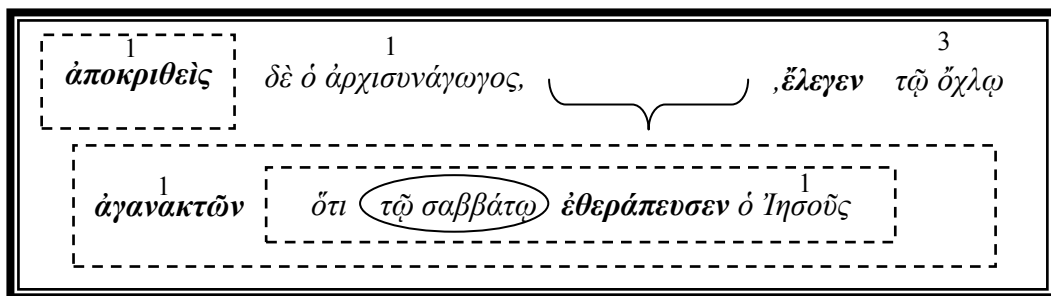


O v.13 é composto por 3 orações coordenadas sindéticas copulativas. Na primeira (καὶ ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας), o sujeito implícito de ἐπέθηκεν é ὁ Ἰησοῦς, τὰς χεῖρας é compl. directo e αὐτῇ é compl. indirecto. Na segunda (καὶ παραχρῆμα ἀνωρθώθη), o sujeito implícito de ἀνωρθώθη é γυνή e o advérbio παραχρῆμα é compl. circ. de tempo. Na terceira (καὶ ἐδόξαζεν τὸν θεόν), ἐδόξαζεν predica-se também de γυνή (sujeito implícito) e τὸν θεόν é compl. directo.

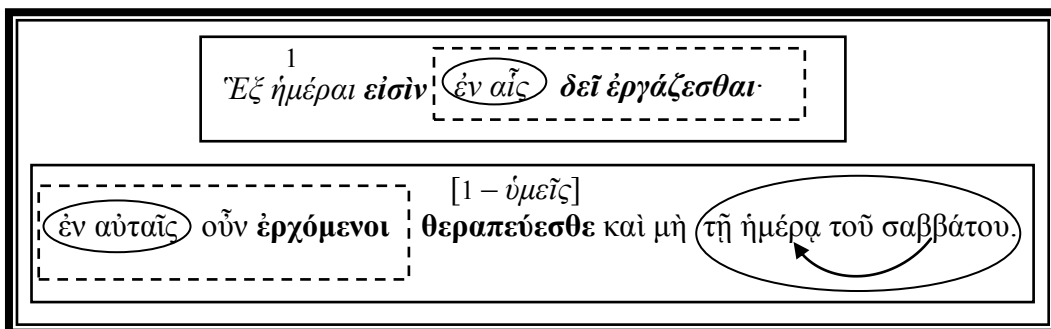


No v.14, encontramos uma mistura do discurso directo e indirecto: depois de ὅτι (recitativum), em vez de um discurso indirecto, é reproduzido um discurso directo, podendo-se distinguir duas secções. Na primeira secção, a oração principal (Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος...ἔλεγεν τῷ ὄχλῳ) tem ὁ ἀρχισυνάγωγος como sujeito de ἔλεγεν e τῷ ὄχλῳ como compl. indirecto. O particípio Ἀποκριθεὶς, no início de frase, predica-se de ὁ ἀρχισυνάγωγος. Por sua vez, o particípio ἀγανακτῶν predica-se também de ὁ ἀρχισυνάγωγος, funcionando como seu atributo, ao qual se subordina uma oração causal (ὅτι τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευσεν ὁ Ἰησοῦς). Nesta, o sujeito de ἐθεράπευσεν é ὁ Ἰησοῦς e τῷ σαββάτῳ é compl. circ. de tempo.

Na segunda secção, em discurso directo, temos duas orações principais coordenadas, uma no indicativo e outra no imperativo. Na primeira (*ἐξ ἡμέραι εἰσὶν ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι*), *ἐξ ἡμέραι* é o sujeito de *εἰσὶν*. Subordinada a esta, segue-se uma oração relativa, que funciona como compl. circ. de tempo: o predicado é *δεῖ ἐργάζεσθαι* (verbo impessoal + inf. completivo) e o pronome relativo *αἷς*, regido por *ἐν*, é compl. circ. de tempo. A segunda (*ἐν αὐταῖς οὖν ἐρχόμενοι θεραπεύεσθε καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου*) é coordenada sindética conclusiva, tal como indica a conjunção *οὖν*: o pronome *αὐταῖς*, regido pela preposição *ἐν*, refere-se a *ἐξ ἡμέραι* e funciona como compl. circ. de tempo; o particípio *ἐρχόμενοι* predica-se do sujeito subentendido de *θεραπεύεσθε* (*ὕμεῖς* – nós), e *τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου* funciona como compl. circ. de tempo, sendo *τοῦ σαββάτου* compl. determinativo de *τῇ ἡμέρᾳ*.

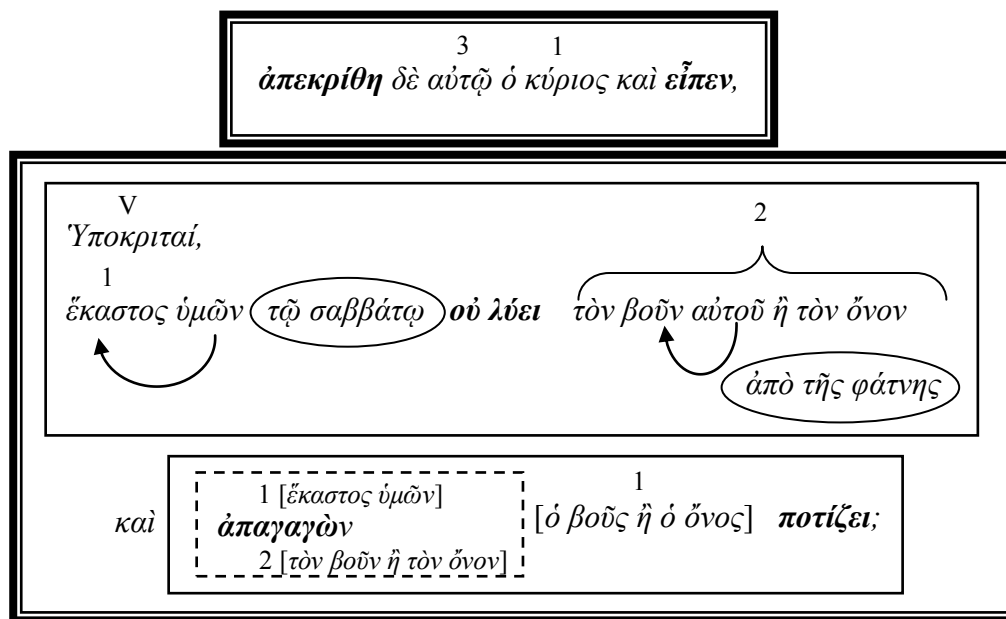


ὅτι = :



No v.15, temos dois períodos: duas orações coordenadas (*ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν*) e um discurso directo. O primeiro período tem como predicados *ἀπεκρίθη... καὶ εἶπεν*, como sujeito *ὁ κύριος* e como compl. indirecto *αὐτῷ*, referido a *ὁ ἀρχισυνάγωγος*.

Segue-se uma interrogação composta por duas orações coordenadas, em discurso directo, que se inicia com um vocativo, *ὑποκριταί*, o qual, apesar de não ser precedido pela partícula *ὃ*, tendo em conta o contexto, tem claramente uma conotação enfática²³³. O sujeito de *οὐ λύει* é *ἕκαστος ὑμῶν*, no qual o pronome *ὑμῶν* é compl. determinativo (genitivo partitivo) de *ἕκαστος*, e o compl. circ. de tempo é *τῷ σαββάτῳ*. Em coordenação disjuntiva encontram-se dois acusativos, que formam o compl. directo: *τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον* (o pronome *αὐτοῦ*, em genitivo, determina posse, sendo compl. determinativo de *τὸν βοῦν*). Com a preposição *ἀπό*, forma-se o compl. circ. de lugar donde (*ἀπὸ τῆς φάτνης*)²³⁴. Coordenada por *καὶ* (coordenação sindética copulativa), a oração *ἀπαγαγὼν ποτίζει* tem o sujeito implícito (*ὁ βοῦς ἢ ὁ ὄνος*) e o particípio *ἀπαγαγὼν* predica-se de *ἕκαστος*, reforçando o sentido de *λύει* (particípio gráfico).



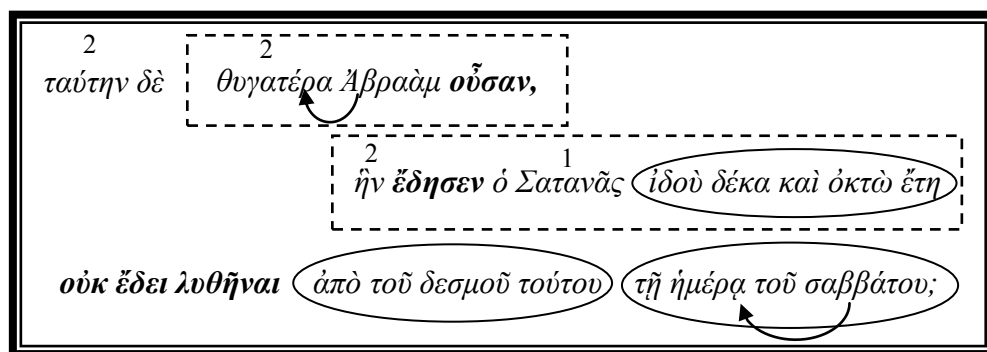
O v.16 continua o discurso directo, sob a forma de interrogação, iniciado no versículo anterior, e compreende uma oração subordinante e duas orações subordinadas. Na oração subordinante (*ταύτην δὲ...οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου*), *ταύτην* (pronome demonstrativo referido à mulher) é compl. directo de *οὐκ ἔδει*

²³³ Cf. D. B. WALLACE, *Greek Grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids (Michigan) 1996, pp. 67-69.

²³⁴ *ἀπό* + genitivo de separação. O uso desta preposição é pedido pelo próprio verbo *λύω*. Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 211, 1, p. 283.

λυθῆναι (partícula negativa, verbo impessoal e inf. completivo); ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου funciona como compl. circ. de lugar donde²³⁵; τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου funciona como compl. circ. de tempo, sendo que τοῦ σαββάτου é compl. determinativo (genitivo de qualidade) de τῇ ἡμέρᾳ. A conjunção δέ assume aqui o seu valor próprio (adversativo).

Duas orações subordinantes medeiam a oração principal. Na oração participial (θυγατέρα Ἀβραὰμ οὕσαν), o particípio οὕσαν predica-se de ταύτην, funcionando como seu atributo, e θυγατέρα Ἀβραὰμ funciona como predicativo do sujeito, sendo Ἀβραὰμ compl. determinativo (gen. de origem ou filiação²³⁶) de θυγατέρα. Na oração relativa (ἦν ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη), o pronome relativo ἦν, referido à mulher, é compl. directo de ἔδησεν; o sujeito é ὁ σατανᾶς e ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη é compl. circ. de tempo durante o qual. A interjeição (verbal) ἰδοὺ é usada aqui para enfatizar o número de anos²³⁷.



O v.17 é composto por duas orações coordenadas sindéticas, emolduradas por duas orações participiais. No início, encontramos um genitivo absoluto²³⁸ (καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ), no qual ταῦτα é compl. directo de λέγοντος e αὐτοῦ identifica o sujeito, referindo-se a Jesus. Tendo em conta o contexto, esta construção participial veicula simultaneamente a ideia de tempo e de causa²³⁹. Depois, segue-se uma oração principal (κατησχύνοντο πάντες

²³⁵ ἀπό + genitivo de separação.

²³⁶ Subentende-se o caso, visto que Ἀβραὰμ é indeclinável e surge sem artigo. Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 162, 2, p. 232.

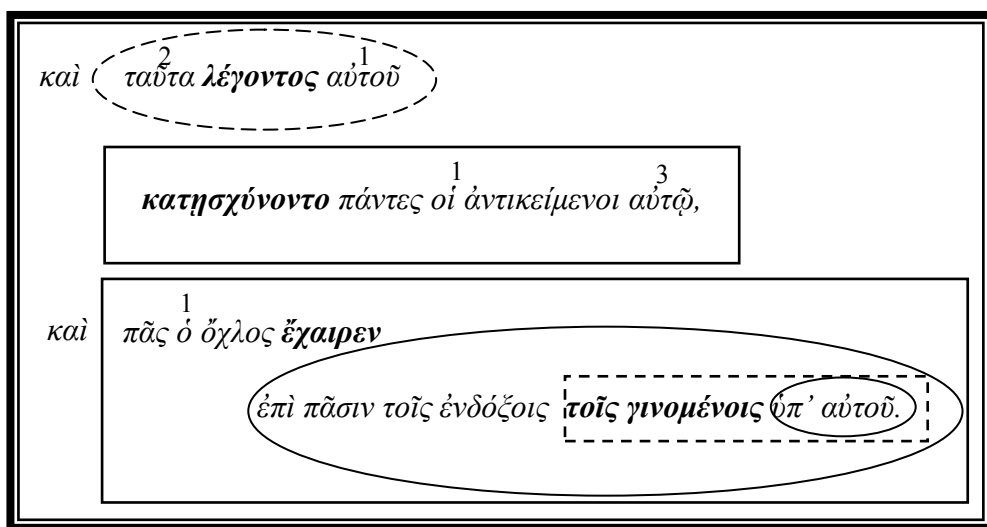
²³⁷ Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Gramatical Analysis*, pp. 235-136.

²³⁸ Embora a construção absoluta do particípio seja rara no grego da Koiné, ela ocorre algumas vezes no NT e particularmente na obra lucana (51x em Mt e 34x em Mc, 57x em Lc e 100x em Act). Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 423, n. 2, pp. 512-513; M. A. JÚNIOR, *Gramática de Grego*, p. 302.

²³⁹ Cf. A. FREIRE, *Gramática Grega*, § 442, d, 1, obs., p. 259.

οί ἀντικείμενοι αὐτοῦ), cujo sujeito é πάντες οἱ ἀντικείμενοι e na qual o pronome αὐτοῦ, referido a Jesus, funciona como compl. circ. de causa.

Em coordenação sindética copulativa, sucede-se a segunda oração principal (καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις), sendo πᾶς ὁ ὄχλος o sujeito de ἔχαιρεν e ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις o compl. circ. de causa. Funcionando como atributo de πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις, surge o particípio τοῖς γινομένοις, seguido do agente da passiva ὑπ' αὐτοῦ, os quais formam a segunda oração participial (τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ).



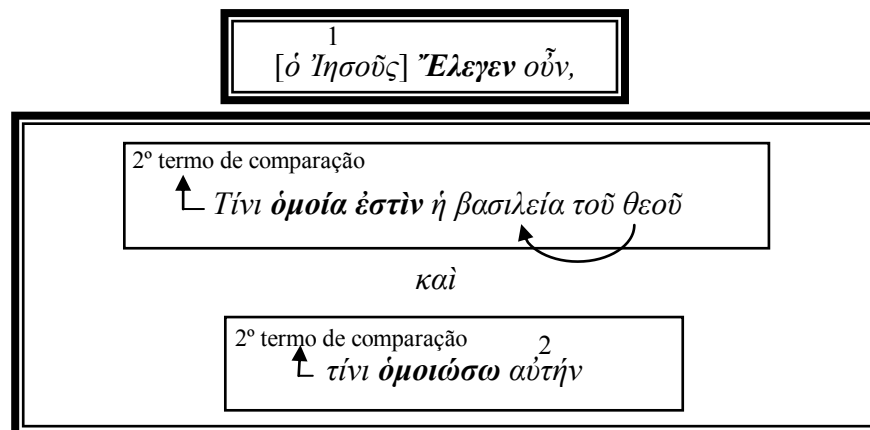
O v.18 é composto por dois períodos, sendo que o primeiro introduz o segundo. O primeiro período (*Ἔλεγεν οὖν*) tem como sujeito implícito Jesus. O predicado (*Ἔλεγεν*), estando no imperfeito, ajuda a intercalar a sucessão dos acontecimentos, conferindo-lhes um movimento panorâmico²⁴⁰. Por sua vez, a conjunção coordenativa conclusiva ou de inferência *οὖν* assume aqui um valor temporal, ligando o discurso parabólico aos acontecimentos anteriores²⁴¹.

Em discurso directo, seguem-se duas orações interrogativas coordenadas. Na primeira (*τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*), o sujeito é *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, enquanto o predicativo do sujeito é *τίνι ὁμοία*. O pronome interrogativo *τίνι* corresponde ao segundo

²⁴⁰ Cf. M. A. JÚNIOR, *Gramática de Grego*, p. 269.

²⁴¹ Cf. G. NOLI, *Evangelo secondo Luca*, p. 635.

termo de comparação²⁴². Na segunda oração (*καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν*), o pronome pessoal *αὐτήν*, referindo-se a *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, tem a função de compl. directo e o pronome interrogativo *τίνι* corresponde novamente ao segundo termo de comparação. A conjunção copulativa *καί* assume aqui um valor disjuntivo.



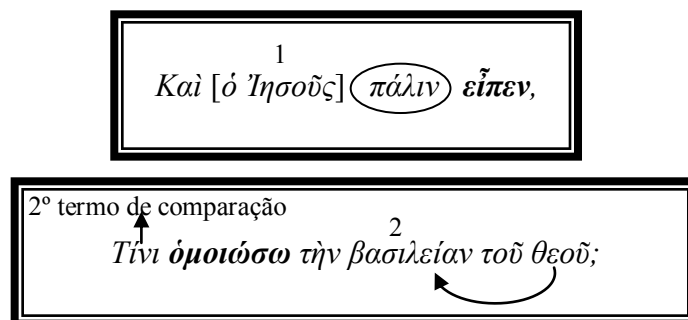
O v.19 contém a resposta às interrogações do v.18. Começa com uma oração principal (*ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως*), com o sujeito subentendido (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*), sendo *ὁμοία* o predicativo do sujeito, *κόκκῳ* o segundo termo de comparação e *σινάπεως* o compl. determinativo (genitivo de matéria e conteúdo) de *κόκκῳ*. Subordinada a esta, surge uma oração relativa (*ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ*): *ὃν*, referido a *κόκκῳ*, funciona como compl. directo e *ἄνθρωπος* como sujeito; *εἰς κῆπον* é compl. circ. de lugar para onde e *ἑαυτοῦ*, referido a *ἄνθρωπος*, indica posse. O particípio *λαβὼν* predica-se de *ἄνθρωπος*, formando uma construção pleonástica (particípio gráfico).

Depois, seguem-se duas orações coordenadas sindéticas copulativas que têm *κόκκῳ σινάπεως* como sujeito subentendido (*καὶ ἠὔξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον*), sendo *εἰς δένδρον* compl. circ. de fim do predicado *ἐγένετο*. O período termina com uma oração coordenada sindética copulativa (*καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ*), cujo predicado *κατεσκήνωσεν* tem como sujeito *τὰ πετεινὰ*, seguido do compl. determinativo *τοῦ οὐρανοῦ* (gen. ablativo de origem), sendo que *ἐν τοῖς κλάδοις* funciona como c. circ. de lugar onde e *αὐτοῦ*, referido a *δένδρον*, indica posse.

²⁴² O caso do pronome interrogativo (dativo) é regido pelo próprio adjectivo *ὁμοιος*. Cf. A. FREIRE, *Gramática Grega*, § 333, p. 202.



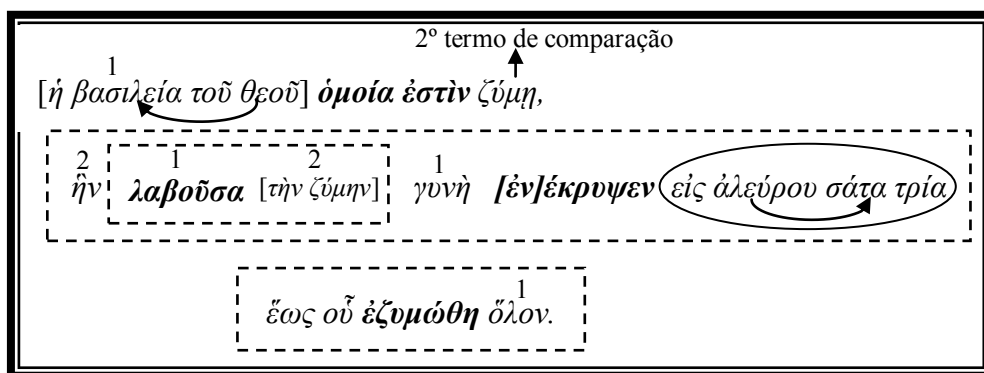
Tal como no v.18, o v.20 compreende dois períodos. O primeiro é introduzido pela conjunção *Καὶ*, seguida de um compl. circ. de tempo *πάλιν*, tendo como predicado *εἶπεν* e sujeito subentendido *Jesus*. O segundo período (*τίني ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ;*), introduzido pelo anterior, é muito semelhante à segunda oração interrogativa do v.18: *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* tem a função de compl. directo, sendo *τοῦ θεοῦ* compl. determinativo de *τὴν βασιλείαν*, e o pronome interrogativo *τίνη* corresponde ao segundo termo de comparação.



A resposta à pergunta do versículo anterior configura-se no v.21. A oração principal é *ὅμοια ἐστὶν ζύμη*, sendo *ὅμοια* predicativo do sujeito e *ζύμη* o segundo termo de comparação, cujo caso é regido pelo adjectivo. O sujeito está subentendido (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*).

Segue-se uma oração relativa e uma oração temporal. Na oração relativa (*ἣν λαβοῦσα γυνὴ [ἐν]έκρυσεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία*), *ἣν* é compl. directo e *γυνὴ* sujeito; *εἰς*

ἀλεύρου σάτα τρία é compl. circ. de lugar onde, sendo que *ἀλεύρου* é compl. determinativo (genitivo de descrição ou qualidade). O particípio *λαβοῦσα* predica-se de *γυνή*, formando uma construção pleonástica (particípio gráfico). Por fim, a oração temporal (*ἕως οὗ ἐζυμώθη ὄλον*), é introduzida pela locução conjuncional *ἕως οὗ*, tem como predicado *ἐζυμώθη* e *ὄλον* como sujeito.



2.4 Notas Características de Estilo

Para além da textura morfo-sintáctica, o texto evidencia também determinados matizes estilísticos, a partir dos quais o autor destaca determinados elementos e joga com o significado das palavras, atraindo assim a atenção do leitor na transmissão da sua mensagem. Denominamos *figuras de sintaxe* aos fenómenos morfo-sintácticos que produzem alguma alteração significativa na estrutura das frases. Por *figuras de estilo* compreendemos as construções sintáticas que, no plano da argumentação, influem na semântica do texto²⁴³.

Note-se, porém, que a mera descrição dos recursos estilísticos de um texto pouco ou nada acrescenta à análise, se não forem igualmente considerados no plano argumentativo, a partir do qual se depreende a sua função na transmissão da mensagem. Aplicando-os à análise narrativa, podemos dizer que os recursos estilísticos cooperam na transmissão da

²⁴³ M. A. Júnior denomina-as de figuras de dicção e figuras de pensamento, respectivamente, dizendo: «As primeiras são modificações ao nível fonológico, morfológico e sintáctico, ao passo que as segundas o são ao nível semântico»: M. A. JÚNIOR, *Gramática de Grego*, p. 387. Além disso, esta distinção é meramente funcional, tendo em conta que a temática das figuras de estilo é complexa e até mesmo controversa. Cf. J. M. SOSKICE, “Figures of Speech”, in R. J. COGGINS – J. L. HOULDEN, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM Press, London 1990, pp. 234-235.

informação diegética e na perspectiva através da qual essa mesma informação é transmitida (focalização), pelo que serão determinantes para a última parte do nosso estudo.

2.4.1 Figuras de Sintaxe

a) Pleonasma:

v.14 *Αποκριθεὶς...ὁ ἀρχισυνάγωγος...ἔλεγεν...*

v.15 *ἀπεκρίθη...ὁ κύριος καὶ εἶπεν*²⁴⁴. *ὕποκριταί, ...οὐ λύει τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον...καὶ ἀπαγαγὼν ποτίζει*

v.19 *...ὄν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κήπον ἑαυτοῦ...*

v.21 *...ἦν λαβοῦσα γυνή [ἐν]έκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία...*

b) Anástrofe²⁴⁵

v.12 *ἰδὼν δὲ αὐτὴν ὁ Ἰησοῦς προσεφώνησεν καὶ εἶπεν αὐτῇ...*

v.14 *Αποκριθεὶς δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος, ἀγανακτῶν ὅτι τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευσεν ὁ Ἰησοῦς, ἔλεγεν τῷ ὄχλῳ ὅτι ἐξ ἡμέραι εἰσὶν ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι· ἐν αὐταῖς οὖν ἐρχόμενοι θεραπεύεσθε καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου.*

v.15 *ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν· ὑποκριταί, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπαγαγὼν ποτίζει;*

v.16 *ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη, οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;*

²⁴⁴ A expressão *Respondit et disse* do v.15 é «comum nos sinópticos [...e] reflecte o uso dos LXX»: G. NOLI, *Evangelio secondo Luca*, p. 629. Tem também um carácter pleonástico, semelhante à expressão *Αποκριθεὶς ἔλεγεν* do v.14. Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 420, 2, p. 509.

²⁴⁵ F. Blass – A. Debrunner diz que, apesar de o grego não ter propriamente uma ordem na colocação das palavras, no NT, e de modo particular nos textos narrativos, as palavras surgem nas frases normalmente com a seguinte disposição: conjunção – predicado – sujeito – c. directo – complementos – etc. Neste sentido, constata-se que a colocação de alguns elementos, nestes versículos, destaca-os na frase. Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, §§ 472-477, pp. 577-585.

c) Anáfora²⁴⁶

v.14 Αποκριθεὶς δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος, ἀγανακτῶν ὅτι τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευσεν ὁ Ἰησοῦς, ἔλεγεν τῷ ὄχλῳ ὅτι ἐξ ἡμέραι εἰσὶν ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι· ἐν αὐταῖς οὖν ἐρχόμενοι **θεραπεύεσθε** καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου.

v.15 ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν· ὑποκριταί, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπαγαγὼν ποτίζει;

v.16 ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη, οὐκ ἔδει **λυθῆναι** ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;

v.17 καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατησχύνοντο **πάντες** οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ **πᾶς** ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ **πᾶσιν** τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ.

2.4.2 Figuras de Estilo

a) Pergunta de Retórica

v.15 ...**υποκριταί, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπαγαγὼν ποτίζει;**

v.16 **ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη, οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;**

b) Hipérbole

v.14 Αποκριθεὶς δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος...ἔλεγεν **τῷ ὄχλῳ**...

v.17 ...αὐτοῦ κατησχύνοντο **πάντες** οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ **πᾶς** ὁ ὄχλος ἔχαιρεν...

c) Apóstrofe

v.12 ... **γύναι**, ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου, ...

v.15 ... **υποκριταί**, ἕκαστος ὑμῶν...

²⁴⁶ Em rigor, a repetição do termo *sábado* ao longo do texto também constitui uma anáfora. No entanto, optamos por destacar aqui outros elementos igualmente importantes.

d) Gradação

v.20 ... *ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κήπον ἑαυτοῦ, καὶ ἠῶξεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον...*

e) Comparação e Metáfora

Os vv.19.21, que correspondem às Parábolas do Reino.

3. O Horizonte diegético: a Parábola em Acto

Situado o nosso texto no seu contexto literário, justificada a nossa opção hermenêutica e examinada a sua ossatura morfo-sintáctica, é chegada a hora de nos debruçarmos sobre o texto de Lc 13,10-21 em concreto. Nesta terceira e última parte, procuraremos evidenciar o seu complexo semântico, para o qual concorrem as várias instâncias narrativas e que o leitor é convidado a apreender.

Como dissemos na introdução, seguiremos a disposição do texto, assumindo uma perspectiva «*sintagmaticista*», tendo em conta que «à pluridimensionalidade temporal e à pluralidade de caracteres da história que conta, a narrativa responde apenas com a forçosa linearidade da sua sintagmática discursiva»²⁴⁷. Assim, analisaremos o texto a partir da estrutura proposta.

3.1 Exposição: Marcos espaciais e temporais, introdução da mulher

O relato inicia-se com a introdução do narrador, que situa Jesus numa sinagoga, em dia de sábado, onde se encontrava também uma mulher, cuja condição não lhe permitia erguer o corpo. A introdução do personagem principal, Jesus neste contexto e a caracterização da mulher serão determinantes para o desenrolar da trama e, conseqüentemente, para o sentido do texto.

Lucas começa por indicar que Jesus *estava a ensinar*, actividade que não constitui uma novidade para o leitor. Aquando do início do ministério público de Jesus na Galileia, o narrador indica que *ensinava* (ἐδίδασκεν) *nas suas sinagogas* (4,15). Depois da pregação na sinagoga de Nazaré, descendo a Cafarnaum, Jesus *estava a ensinar* (ἦν διδάσκων) *ao sábado* (4,31), sendo que o *seu ensino* (διδασχῆ αὐτοῦ) revelava a sua autoridade, causando admiração na audiência (cf. 4,32). No lago de Genesaré, Jesus *ensinava* (ἐδίδασκεν) *a mul-*

²⁴⁷ C. REIS, *Técnicas de Análise Textual. Introdução à Leitura Crítica do Texto Literário*, Livraria Almedina, Coimbra 1978², p. 283. Nesta mesma obra (pp.277-295), o autor distingue três modelos de análise narrativa: *Estrutura das Acções*, *Sintaxe Narrativa* (modelo por nós escolhido) e *Narração/Descrição*. W. Egger introduz dois: *Sequência das Acções* e *Análise dos Personagens*: W. EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento*, pp. 146-196. O modelo mais convencional na análise narrativa da Bíblia é sugerido por D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer*, pp. 243-249.

tidão (5,3) e, depois da pesca milagrosa, do chamamento dos primeiros discípulos e da cura do leproso, surge novamente a ensinar (cf. 5,17). No relato da cura do homem com a mão direita paralisada (cf. 6,6-11), Jesus é introduzido a ensinar e, tal como no nosso texto, numa sinagoga ao sábado (cf. 6,6). Por fim, enquanto orava, um dos discípulos pede-lhe: *Senhor, ensina-nos (δίδασσον ἡμᾶς) a orar, tal como João ensinou (ἐδίδαξεν) os seus discípulos* (11,1), seguindo-se o Pai-Nosso e parábolas sobre a oração (cf. 11,1-13)²⁴⁸.

A acrescentar a estes dados do narrador e à interpelação dos discípulos, ao longo da trama evangélica, vários personagens dirigem-se a Jesus como Mestre (*διδάσκαλος/ἐπιστάτης*): Simão Pedro (cf. 5,5; 7,40; 8,45; 9,33), discípulos (cf. 8,24 [2x]; 22,11), anónimos (cf. 8,49; 9,38; 12,13; 17,13; 18,18; 20,21; 21,7), João (cf. 9,49), doutores da Lei (cf. 10,25; 11,45; 20,39), fariseus (cf. 19,39); saduceus (cf. 20,28)²⁴⁹.

Assim sendo, e tendo em conta que o próprio contexto da viagem é eminentemente didáctico, a perífrase *Ἦν δὲ διδάσκων* não só descreve a actividade de Jesus, como também prepara o leitor para o carácter pedagógico dos acontecimentos que se seguirão²⁵⁰.

A caminho de Jerusalém, a caravana interrompe a viagem, detendo-se numa sinagoga. Tendo surgido provavelmente na era pós-exílica²⁵¹, a sinagoga era um dos elementos constitutivos da cidade (cf. m.Ned 5,5), tendo-se imposto como uma das instituições nucleares do judaísmo, fundada na Torah e na halaká²⁵².

É verdade que os testemunhos epigráficos do séc. I d.C. referem outras funções, tais como a hospedagem de estrangeiros, de modo que, ao tempo de Jesus, a sinagoga assumia

²⁴⁸ Depois de Lc 13,10, encontramos mais 4 referências ao ensinamento de Jesus, feitas pelo narrador em 13,22; 19,47; 20,1; 21,37.

²⁴⁹ Na obra lucana, à excepção de João Baptista (cf. Lc 3,12) e de alguns membros da comunidade de Antioquia (cf. Act 13,1), mais nenhum outro personagem é denominado de Mestre.

²⁵⁰ Cf. J. B. GREEN, "Jesus and a Daughter of Abraham (Luke 13,10-17): Test case for a Lucan Perspective on Jesus' Miracles", *CBQ*, 51 (1989), p. 649-650.

²⁵¹ A falta de fontes históricas não permite uma datação segura acerca da origem da sinagoga. No entanto, a maioria dos autores considera que, com o exílio da Babilónia e conseqüente falta do Templo, se iniciou um processo de reunião litúrgica dos judeus, em casas particulares. Por sua vez, a constituição, propriamente dita, da sinagoga dá-se depois do regresso do cativo da Babilónia, com a reorganização religiosa, promovida por Esdras. Os testemunhos epigráficos mais antigos provêm-nos da diáspora e remontam ao séc. III a.C., identificando a sinagoga como *προσευχή* (casa de oração). Cf. W. SCHRAGE, "συναγωγή", in *GLNT* XIII, cols. 38-43; E. SCHÜRER, *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús*, II, Ed.Cristiandad, Madrid 1985, pp. 550-554; H. C. KEE, *The Beginnings of Christianity: An Introduction of the New Testament*, T&T Clark, NY 2005, p. 27.

²⁵² Cf. W. SCHRAGE, "συναγωγή", in *GLNT* XIII, col. 65.

simultaneamente funções públicas e religiosas²⁵³. Porém, a vida sinagoga articulava-se a partir da lei, estando ao seu serviço como espaço e meio de ensino²⁵⁴, difusão e transmissão dos usos e costumes que dela decorrem: «Os seus membros reuniam-se para aprofundar as promessas de Deus como base de renovação do judaísmo e definiam a sua identidade e dinâmica comunitária em torno da leitura, do estudo e do compromisso com a Torah»²⁵⁵.

Apesar de nas sinagogas não existirem os «amplos e complexos sistemas do templo»²⁵⁶, ambos são convergentes, na medida em que muitos dos elementos constitutivos da sinagoga remetiam para o Templo de Jerusalém: o candelabro de 7 braços; a orientação para Jerusalém (sobretudo na diáspora); as próprias orações litúrgicas; e, principalmente, a centralidade das Escrituras, particularmente o rolo da Torah, custodiado na arca (אָרוֹן) amovível, cuja sacralidade conferia particular grau de santidade ao espaço sinagoga²⁵⁷. A este propósito, diz-nos W. Schrage:

«Muitos elementos da instituição, propriamente dita, da sinagoga fazem-nos compreender que os rabinos consideravam a sinagoga como um equivalente do templo e – especialmente na diáspora e depois da destruição do templo – como uma instituição que o representava e o substituíam plenamente»²⁵⁸.

A grande diferença residia no facto de na sinagoga se substituir o culto sacrificial, próprio da liturgia sacerdotal, por uma liturgia da palavra, fundada na tradição profética, conferindo ao judaísmo uma abrangência geográfica que, de contrário, a centralidade do culto

²⁵³ Cf. E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *História Social do Protocristianismo*, Editora Sinodal, São Leopoldo (Brasil) 2004, pp. 168-169.

²⁵⁴ J. P. Meier, ao tratar do tema da educação e alfabetização no tempo de Jesus, destaca que, embora já houvesse uma certa organização na educação, baseada sobretudo no ensino da Bíblia hebraica, não existia ainda um sistema de ensino formal homogêneo e equitativo. Neste quadro, a sinagoga exercia um papel de suma importância, na medida em que ou se ensinava na própria sinagoga ou num edifício anexo. Nalguns casos, o ensino era administrado no pátio da própria casa dos mestres. Cf. J. P. MEIER, *Un Judío Marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, I, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001⁴, pp. 282-290.

²⁵⁵ B. CORREA D'ALMEIDA, *Unidade segundo o Quarto Evangelho: Testemunho do Discípulo Amado no Contexto Judaico e Greco-Romano do ICE*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2013, pp. 174-175.

²⁵⁶ Cf. IDEM, *Unidade segundo o Quarto Evangelho*, p. 175.

²⁵⁷ Cf. W. SCHRAGE, “συναγωγή”, in *GLNT XIII*, cols. 49-65; E. W. STEGEMANN, *História Social*, p. 169.

²⁵⁸ W. SCHRAGE, “συναγωγή”, in *GLNT XIII*, cols. 69-70; E. SCHÜRER, *Historia del Pueblo*, II, p. 581.

sacrificial no Templo de Jerusalém não permitiria²⁵⁹. Consequentemente, a sinagoga assume um carácter eminentemente laico, onde a presença de um sacerdote não era necessariamente obrigatória para os actos litúrgicos (cf. m.Meg 2,4; 4,3). Neste contexto, destaca-se a acção e influência do farisaísmo e seus simpatizantes²⁶⁰.

O lugar onde decorre toda a acção remete assim o leitor para um espaço central do judaísmo, onde se destaca a vida comunitária do povo, alicerçada na Torah. De igual modo, é um espaço particularmente importante para Lucas: Jesus surge regularmente na sinagoga ao sábado (cf. 4,16.31-33; 6,6; 13,10), tal como os apóstolos farão em Act (cf. 9,19; 13,5.14; 14,1; 17,1-2.10.16; 18,4.19.26; 19,8), e Lucas associa, nos seus sumários, o ensinamento e a pregação de Jesus à sinagoga (cf. Lc 4,15.44). Em contrapartida, esta função positiva da sinagoga na obra lucana é seriamente desafiada com a oposição que aí Jesus (cf. Lc 4,16-30; 6,6-11) e os apóstolos (cf. Act 13,14-52; 14,1-7; 17,1-9.10-15; 18,4-7; 19,8-10) encontram. Deste modo, a sinagoga surge na obra lucana como lugar propício para o anúncio salvífico de Deus, primeiramente, ao povo de Israel. Simultaneamente, é o lugar da oposição de Israel a esse mesmo anúncio²⁶¹.

No caso do nosso texto, Jesus também enfrentará a oposição do chefe da sinagoga, mas a curiosidade aguça-se quando se constata que, na trama evangélica, é a última vez que Jesus surge neste contexto espacial. Terá Lucas reservado algo particularmente relevante para esta última actividade sinagoga?

Por sua vez, a referência temporal remete-nos para um dos preceitos fundamentais da lei mosaica: o descanso sabático. Presente em todas as fontes que compõem a lei mosaica²⁶², o preceito sabático está particularmente consubstanciado nas duas redacções do Decálogo (cf. Ex 20,8-11; Dt 5,12-15): por um lado, pressupõe uma formulação negativa,

²⁵⁹ Cf. W. SCHRAGE, “συναγωγή”, in *GLNT* XIII, col. 72.

²⁶⁰ H. C. KEE, *The Beginnings*, p. 50.

²⁶¹ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 523-524.

²⁶² Ex 34,21 (J); Ex 23,12 (E); Ex 20, 8-11; Dt 5,12-15 (Decálogo); Lev 19,3; 23,1-3; 26,2 (Código de Santidade); Ex 31,12-17; 35,1-3 (P). Nenhum outro preceito é tão frequente, o que demonstra que se trata de um preceito antiquíssimo. O problema que permanece em aberto reside no facto de ser impossível identificar a sua origem etiológica. Cf. E. LOHSE, “σάββατον”, in *GLNT* XI, cols. 1022-1025; H. H. P. DRESSLER, “The Sabbath in the Old Testament”, in D. A. CARSON, *From Sabbath to Lord’s Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon) 1999, pp. 22-24.

segundo a qual é proibido qualquer tipo de trabalho em dia de sábado, e, por outro, assume uma formulação positiva de santificação e consagração a YHWH²⁶³.

Ambas as redacções fundamentam teologicamente o descanso sabático em eventos distintos: Ex 20,8-11 remete para o descanso de YHWH, no sétimo dia, depois de concluída a obra da criação, enquanto Dt 5,12-15 apela para a libertação do Egipto, operada por YHWH. A primeira concebe o descanso sabático como consequência da vontade divina em relação à criação (cf. Gn 2,2-3), sendo que é precisamente esta vontade que Deus manifesta a Moisés no Sinai (cf. Ex 31,12-17). A segunda compreende-o a partir da própria história salvífica de Israel, do povo libertado da escravidão. Por isso, no texto de Dt 5,12-15, destaca-se ainda mais o imperativo de se conceder o descanso aos servos e servas – *para que o teu servo e a tua serva descansem como tu* (v.14) –, constituindo-se a acção de YHWH como paradigma de acção em relação ao próximo²⁶⁴.

A lei do sábado assume, portanto, motivações religiosas e sociais. Em primeiro lugar, estabelece um calendário pautado pela relação com YHWH. Depois, este calendário garante o descanso regular dos trabalhadores, incluindo animais, escravos e estrangeiros. No entanto, o preceito sabático é mais do que o reflexo do modelo divino ou a resposta a um problema social. Ele é um *sinal perpétuo* (cf. Ex 31,16) da relação entre YHWH e Israel, que simultaneamente revela a graça, a santidade e a autoridade de Deus, o Qual constitui e santifica o povo, estabelecendo um pacto que deve ser observado²⁶⁵.

Fora do *corpus* legislativo, as referências mais antigas mencionam o sábado conjuntamente com a lua nova, testemunhando já a observância do sábado como dia de repouso (cf. Am 8,5) e consagrado a YHWH (cf. Is 1,13; Os 2,13). Evidencia-se também que o preceito de não trabalhar em dia de sábado não era compreendido com rigorismo²⁶⁶.

²⁶³ G. Von Rad denota que a formulação negativa, *i.e.*, proibicionista, é anterior à formulação positiva. Em ambas as tradições do Decálogo, destaca-se o facto de, na redacção final, ter-se imposto a formulação positiva dos mandamentos referentes ao sábado e aos pais. Esta evolução demonstra como Israel foi capaz de perscrutar um sentido construtivo a partir da norma negativa, o que, em última instância, comprova que os mandamentos não eram considerados como uma lei moral absoluta, mas como um acontecimento que proporcionava o encontro entre YHWH e o povo, em cada geração e em cada momento histórico. Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Ed. Sígueme, Salamanca 1982⁵, pp. 247-261.

²⁶⁴ Cf. E. LOHSE, “σάββατον”, in *GLNT* XI, cols. 1025-1027.

²⁶⁵ Cf. H. H. P. DRESSLER, “The Sabbath”, pp. 26-27.

²⁶⁶ É precisamente nesse dia que o sacerdote Joiadá executa o seu plano para destronar a tirana Atália e coroar Joás (cf. 2Re 11). Além deste texto, há muitas outras referências a trabalhos realizados no sábado, antes do exílio babilónico, que corroboram esta ideia: campanhas militares (cf. Js 6,15; 1Re 20,29; 2Re 3,9);

Com o exílio babilónico, o preceito sabático, a par da circuncisão, torna-se um dos sinais distintivos do povo de Israel (cf. Ez 20,12.20), de tal modo que a profanação do sábado é sinal de infidelidade e causa da situação dramática do povo exilado (cf. Ez 20,13.16.24; 22,8.26; 23,38). Por isso, no novo Israel, o povo é chamado a santificar o sábado, com sacrifícios e holocaustos (Ez 44,24; 45,17; 46,4), salvaguardando-se de qualquer trabalho (cf. Ez 46,1-3)²⁶⁷.

Consequentemente, depois do exílio, o preceito é progressivamente explicitado em casos concretos, tornando-se proibido acender fogo (cf. Ex 35,3), transportar cargas (cf. Jer 17,21-22.24.27), comercializar qualquer espécie de mercadorias (Ne 10, 32; 13,15-22), percorrer longas distâncias ou tratar de negócios (Is 58,13). O seu cumprimento é de tal forma sério, que Nm 15-32-36 (P) apresenta a morte como pena máxima da profanação do sábado (cf. Ex 31,15)²⁶⁸.

Mesmo estando em viagem, Jesus mantém o costume judaico de ir à sinagoga ao sábado. Sem se socorrer de qualquer tipo de descrição espacial e temporal, com o v.10, Lucas passa, em primeiro lugar, de um discurso para um relato e, depois, prepara o leitor para a controvérsia que se seguirá, introduzindo o seu *leitmotiv*, com a referência à sinagoga e ao sábado²⁶⁹.

Neste sentido, as referências espaço-temporais assumem um valor simbólico. Tendo em conta que, como vimos, a sinagoga e o sábado remetem para dois elementos constitutivos da identidade judaica – comunidade/povo e Torah –, o espaço e o tempo da acção representam a exclusividade dos judeus na história da salvação²⁷⁰. E esta exclusividade contrasta com a situação da mulher, introduzida por Lucas no v.11.

Único personagem caracterizado em todo o relato, a mulher é apresentada de «maneira funcional», na medida em que nada se diz que não sirva ao desenvolvimento da acção²⁷¹.

festas de casamentos (cf. Jz 14,12-18); festas de dedicação (cf. 1Re 8,65; 2Cr 7,8); visitas ao homem de Deus, Eliseu, que implicavam viagens (cf. 2Re 4,23); preparação dos pães da oferenda (cf. 1Cr 9,32). Cf. E. LOHSE, “σάββατον”, in *GLNT XI*, cols. 1028-1029; H. H. P. DRESSLER, “The Sabbath”, p. 33.

²⁶⁷ Cf. H. H. P. DRESSLER, “The Sabbath”, pp. 34

²⁶⁸ Cf. E. LOHSE, “σάββατον”, in *GLNT XI*, cols. 1030-1031.

²⁶⁹ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 481.

²⁷⁰ Cf. J. B. GREEN, “Jesus and a Daughter of Abraham”, pp. 649-650.

²⁷¹ Cf. J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, pp. 129-130.

Lucas não nos informa acerca do seu nome ou acerca da sua origem, dizendo-nos apenas que era uma mulher ali presente²⁷², destacando antes a sua situação de enfermidade.

Não obstante, a caracterização da mulher levanta alguns problemas, desde logo com a expressão *espírito de enfermidade* (πνεῦμα ἀσθενείας), que poderá induzir o leitor a pensar numa possessão, sobretudo se tivermos em conta a referência a satanás no v.15. Ora, o narrador não refere qualquer tipo de problema de conduta, tal como acontece nos relatos de exorcismos (cf. Lc 4,33-37. 41; 8,26-39; 9,37-43)²⁷³, distinguindo-se assim a enfermidade da possessão²⁷⁴. Por sua vez, a expressão πνεῦμα ἀσθενείας, que surge apenas aqui em todo o NT, corresponde à expressão aramaica רוּחַ שְׁחִלְנָא (rúah šihlānāyā), *espírito de purulência*, atestada pelo Apócrifo do Génesis, onde designa um mal, infligido por Deus, que impede o rei do Egito de ter relações sexuais com Sarai, mulher de Abraão (cf. 1QapGn 20,26)²⁷⁵. Além disso, considerando as vezes em que o substantivo ἀσθένεια e seus derivados (verbo e adjectivo) surgem na obra lucana, constatamos que se referem sempre a doenças²⁷⁶. Assim, a mulher não está enferma por um espírito, mas padece de uma enfermidade, cujo espírito se propaga pelo corpo, ao ponto de dificultar a sua postura e os seus movimentos. A referência ao espírito não tem, portanto, uma conotação demoníaca, mas reflecte um ideário cultural, segundo o qual a doença provém do mal.

Apesar de não sabermos a sua idade, Lucas introduz uma analepse²⁷⁷, para mencionar o tempo em que a mulher padecia naquela situação: dezoito anos. Para J. Rius-Camps, os dezoito anos estão relacionados com o preceito sabático, pois 18 é múltiplo de 6, número que corresponde aos dias de trabalho, os dias da criação²⁷⁸. Todavia, esta interpretação parece-nos infrutífera, na medida em que, apesar da questão do repouso sabático se desta-

²⁷² Alguns exegetas chegaram mesmo a pôr em causa a veracidade deste texto, por considerarem impossível Jesus ver uma mulher numa sinagoga. Tendo em conta a matriz patriarcal do povo judeu, não é de excluir a possibilidade de haver separação dos sexos na disposição dos lugares, embora não seja possível atestar nas fontes mais antigas se essa era uma prática comum e/ou quando se começou a implementar. As próprias fontes atestam diferenças de comportamento, de comunidade para comunidade. Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 383; E. SCHÜRER, *Historia del Pueblo*, II, pp. 580-581, n. 98.

²⁷³ Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 383.

²⁷⁴ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 482.

²⁷⁵ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, II, p. 1012.

²⁷⁶ Cf. Lc 4,40; 5,15; 8,2; Act 4,9; 5,15; 19,12; 28,9.

²⁷⁷ À excepção desta analepse, no relato «o tempo da narrativa acompanha o tempo da história»: J.-N. ALET-TI, *Voltar a falar*, p. 130.

²⁷⁸ Cf. J. RIUS-CAMPS, *El Exodo*, p. 238.

car no relato, nada há na trama, tanto da parte do narrador como da parte dos personagens, que nos permita estabelecer uma relação de correspondência entre o tempo da doença e a interpretação da lei sabática.

Em contrapartida, o facto de o narrador indicar os dezoito anos chama a atenção do leitor para a gravidade e incurabilidade da doença – e, conseqüentemente, para a dramaticidade da situação da mulher –, ao mesmo tempo que fornece uma informação que os demais personagens não têm. Se, por um lado, a mulher é destacada no relato, por outro, o leitor vai sendo paulatinamente introduzido no calor dos acontecimentos.

Os efeitos da enfermidade são apresentados de forma concisa: *estava recurvada e incapaz de se endireitar completamente*. Este diagnóstico de Lucas, aliás, serviu de mote para alguns autores sustentarem a tese segundo a qual o autor do terceiro Evangelho seria médico²⁷⁹. Num célebre artigo, J. Wilkinson identifica mesmo a doença, concluindo que se trataria de uma *spondylitis ankylopoietica* (Espondilite Anquilosante), uma doença infecciosa que afecta as articulações da coluna vertebral, provocando rigidez dorsal e conseqüente curvatura²⁸⁰. Apesar da sugestibilidade das suas conclusões, a verdade é que a questão nosológica pouco importa para o desenvolvimento do relato.

Se atendermos, antes, à imagem suscitada pela descrição do narrador, vemos que ela apela para uma condição que ultrapassa a incapacidade meramente física. Segundo a antropologia semita, a posição vertical, erecta, era a posição própria do homem, que o distinguia dos animais e o aproximava dos anjos²⁸¹. Enquanto a inclinação da cabeça era um acto de humilhação (cf. Lm 2,10), o levantar da cabeça era um acto de restituição da dignidade humana concedida por YHWH (cf. Slm 3,4)²⁸². E esta privação da dignidade tinha conseqüências sociais, na medida em que a doença era compreendida como fruto do pecado e expressão do poder do mal, disseminado pelo pecado do indivíduo, que afectava o próprio e a comunidade, relegando assim o doente para uma situação de desonra²⁸³.

²⁷⁹ Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 383; J. A. FITZMYER, *The Gospel*, II, p. 1012.

²⁸⁰ Cf. J. WILKINSON, “The Case of the Bent Woman in Luke 13,10-17”, *EvQ* 49 (1977), pp. 199-200.

²⁸¹ Cf. F. BOSCIONE, *Los gestos de Jesús. La comunicación no verbal en los Evangelios*, Ed. Narcea S.A., Madrid 2004, pp. 45-47; F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 483.

²⁸² Cf. H. W. WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, Ed. Hagnos, São Paulo 2007, p. 124.

²⁸³ Cf. B. J. MALINA, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky 2001³, pp.100-104; G. VON RAD, *Teologia*, pp. 333-337; 345-347; A. OEPKE, “*ῥόσος*”, in *GLNT*, VII, cols. 1419-1437.

O diagnóstico de Lucas, então, mais do que expor uma doença, pretende caracterizar uma humanidade decaída, desonrada, destituída da sua dignidade original. Por isso, Lucas não diz apenas que a mulher *estava recurvada*, mas salienta que era *incapaz de se endireitar completamente*. Tal como sintetiza F. Bovon:

«Esta inversão de cima para baixo, bem como este olhar fixo no chão sobre as coisas rastejantes, incapaz de elevar-se em direcção ao céu, não escaparia, sem dúvida, ao leitor antigo, que via naquela criatura isolada um símbolo da criação inteira ou, pelo menos, da humanidade pecadora»²⁸⁴.

A mulher recurvada constitui-se, portanto, como um personagem tipo, pois nela Lucas identifica uma situação existencial que supera a *concretude* do personagem. Talvez por isso a mulher se mantenha no anonimato ao longo de todo o relato.

3.2 Complicação: Cura e reacção da mulher

Feita a introdução, a narrativa prossegue para a cura e reacção da mulher. A partir de agora, o narrador procurará evidenciar a acção dos personagens e os seus efeitos, jogando com as palavras, combinando tempos verbais e introduzindo as várias cenas. A própria expressão *ἰδὼν δὲ* (Ora, tendo visto), típica de Lucas, assinala o progresso da acção²⁸⁵ e o uso do aoristo destaca precisamente a acção dos intervenientes²⁸⁶.

Jesus toma a iniciativa, sem que nenhum personagem interceda em favor da mulher, ao contrário do que acontece noutros episódios (cf. Lc 4,38; 5,13; 7,3; 8,41-42; 9,38; 17,13; 18,38). É o olhar de Jesus que motiva a acção taumátúrgica, tal como já acontecera na ressurreição do filho da viúva de Naim (cf. Lc 7, 13), e que recorda o olhar compassivo do

²⁸⁴ F. BOVON, *El Evangelio*, II, pp. 483-484.

²⁸⁵ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 540, n. 24.

²⁸⁶ Enquanto os verbos no modo finito dos versículos anteriores estavam conjugados no imperfeito, apresentando os acontecimentos do passado numa lógica de continuidade (imperfeito narrativo e descritivo), agora, os verbos *προσεφώνησεν*, *εἶπεν* (v.12), *ἐπέθηκεν* e *ἀνωρθώθη* (v.13) surgem no aoristo, exprimindo assim o início de uma acção passada (aoristo incoativo ou ingressivo).

bom samaritano (cf. Lc 10,33). Mas, agora, o narrador não refere os sentimentos de Jesus, destacando antes a sua palavra e os seus gestos, reveladores da sua misericórdia²⁸⁷.

Ao aperceber-se da mulher recurvada, Jesus *chamou[-a]*. O verbo utilizado, *προσφωνέω* (*chamar pelo próprio nome, convocar, chamar a si*) é o mesmo com o qual Jesus chamara os seus discípulos para eleger os Doze (cf. Lc 6,13) e, paradigmaticamente, o mesmo com o qual Pilatos interpelará pela segunda vez os chefes dos sacerdotes, as autoridades e o povo, no processo de condenação de Jesus (cf. Lc 23,20)²⁸⁸. Não se trata, portanto, de um mero *chamar por* (*προσκαλέω*), mas de uma interpelação que exige a devida resposta e que coloca a mulher marginalizada no centro das atenções, tanto da assembleia sinagoga como do leitor. Além disso, a raiz etimológica de *προσφωνέω* destaca a exterioridade da voz (*φωνή*), que se ouve, complementada com o acto de falar, introduzido pelo verbo *λέγω*²⁸⁹. Com este jogo de palavras, Lucas destaca a palavra de Jesus, que se destacará nos acontecimentos seguintes²⁹⁰.

Neste sentido, o conteúdo da palavra proferida por Jesus revela não só o poder taumáturgico do personagem principal, como também a origem desse poder. Dirigindo-se com o vocativo *γύναι* – fórmula própria da época para se dirigir às mulheres, sem qualquer conotação de desprezo ou depreciação²⁹¹ –, Jesus diz-lhe: *foste libertada da tua enfermidade*. Em primeiro lugar, a cura é assumida pelo curador como libertação. Depois, Jesus anuncia-a como boa nova de libertação, como acto consumado, donde a passiva *ἀπολέλυσαι* subentende Deus como agente. Deste modo, a passiva *ἀπολέλυσαι* não reproduz apenas uma estratégia do narrador – para afirmar que é Deus quem cura –, mas evoca explicitamente o carácter performativo da palavra de Cristo, na medida em que a libertação de Deus vem pela palavra efectiva de Jesus²⁹².

²⁸⁷ F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 484.

²⁸⁸ Aquando do chamamento dos Doze, Lucas utiliza o verbo *προσφωνέω* (6,13), enquanto a fonte marcana utiliza *προσκαλέω* (cf. Mc 3,13). Ora, se tivermos em conta que se trata de um verbo raro no NT e que a maioria (7) encontra-se na obra lucana (Lc 6,13; 7,32; 13,12; 23,20; Act 11,2 D; 21,40; 22,2), conclui-se que o uso deste verbo não é arbitrário. Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, I, p. 400; IDEM, *El Evangelio*, II, p. 484, n. 39; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 540, n. 24.

²⁸⁹ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 484.

²⁹⁰ Cf. J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, p. 131.

²⁹¹ Cf. H. VORLÄNDER, “Mujer (γυνή)”, in *DTNT*, II, p. 128; F. BOVON, *El Evangelio*, II, pp. 484-485; I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 384.

²⁹² Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 485.

Às palavras de Jesus, o narrador acrescenta que *impôs-lhe as mãos*, um gesto que no AT não estava associado à cura, mas essencialmente à bênção e ao sacrifício. Por um lado, transmitia-se em herança a Promessa (cf. Gen 48,14.17²⁹³), consagravam-se os Levitas ao serviço divino (cf. Nm 8,10) e comunicavam-se os diversos carismas (cf. Nm 27,18.23; Dt 34,9). Por outro, requeria-se que o sacerdote impusesse as mãos sobre a vítima sacrificial²⁹⁴. De forma excepcional, a imposição das mãos surge também relacionada com a maldição, tal como no caso da lapidação dos blasfemos (cf. Lv 24,14), gesto através do qual «a testemunha assumia a responsabilidade da condenação»²⁹⁵.

A versão dos LXX, por sua vez, apresenta um caso de imposição com uma função terapêutica, quando o pagão Naaman manifesta a sua expectativa em alcançar a cura da lepra, através da *imposição da mão* (*ἐπιθήσει τὴν χεῖρα: imporá a mão*), por parte do profeta Eliseu (cf. 2Re 5,11). Neste caso, porém, o verbo grego *ἐπιτίθημι* traduz o verbo hebraico *הניח* (agitar), enquanto, nos exemplos precedentes, o mesmo verbo grego (à excepção de Gen 48,14.17) traduzia o verbo *הניח* (impor sobre). No caso de 2Re 5,11, trata-se da alusão a uma prática mágica, que os LXX acrescentam à semântica de *ἐπιτίθημι*²⁹⁶.

Para além desta questão filológica, a imposição das mãos, no AT, remete-nos para um significado especial, transversal a todas as referências aqui aduzidas, mas particularmente presente nas supramencionadas passagens de Nm 27,18.23 e Dt 34,9: pela imposição das mãos confere-se uma missão. No contexto da eleição de Josué, (cf. Nm 27,12-23), e da morte de Moisés (cf. Dt 34), o gesto é sinal de transmissão da autoridade (cf. Nm 27,20-21) e do espírito de sabedoria (cf. Dt 34,9), sendo realizado de forma pública, garantindo-se assim a legitimidade da sucessão (cf. Nm 27,22-23). E era precisamente neste modelo

²⁹³ Nestas passagens, surge-nos o verbo *ניח* (pôr, colocar), traduzida pelos LXX por *ἐπιβάλλω*, nas demais passagens surge-nos o verbo *הניח* traduzido por *ἐπιτίθημι*.

²⁹⁴ Tanto no holocausto (cf. Lv 1,4; 8,18; Ex 29,15; Nm 8,12), como nos sacrifícios de comunhão (cf. Lv 3,2.8.13), bem como nos sacrifícios de expiação (Ex 29,19; Lv 4,4.15.24.29.33; 8,14), a vítima sacrificial era consagrada através da imposição das mãos. No dia da expiação, este gesto, realizado pelo sumo-sacerdote, simbolizava a transferência dos pecados do povo para o bode expiatório, que depois seria abandonado no deserto (cf. Lv 16,21). Cf. E. LOHSE, “*χείρ*”, in *GLNT XV*, col. 675; F. BOSCIONE, *Los gestos de Jesús*, p. 68. Segundo a halaká rabínica, porém, tratava-se de um rito acessório ou – se nos é permitida a analogia com a teologia sacramental – de um rito explicativo, do qual não dependia o sacrifício em si, tal como sintetiza o tratado sobre as Oblações: «A imposição das mãos é um apêndice do preceito» (m.Men 9,8).

²⁹⁵ F. BOSCIONE, *Los gestos de Jesús*, p. 68.

²⁹⁶ C. MAURER, “*ἐπιτίθημι*”, in *GLNT XIII*, col. 1247.

que se fundamentava a ordenação rabínica, cuja literatura, na esteira do AT, remete o significado deste gesto para a bênção e para a consagração sacrificial²⁹⁷.

Além disso, a dimensão terapêutica da imposição das mãos não era totalmente desconhecida entre os judeus, no tempo de Jesus, como demonstra o já referido Apócrifo dos Génesis, onde Abraão cura o rei do Egipto impondo-lhe as mãos (cf. 1QapGn 20,29)²⁹⁸. Tal como afirmou D. Flusser, «[a] partir do Apócrifo do Génesis torna-se claro que a cura através da imposição das mãos era praticada entre os Judeus, não apenas por Jesus e seus primeiros discípulos, mas também por outros círculos»²⁹⁹. De igual modo, a imposição das mãos com função terapêutica era prática comum nas religiões helenistas, que não seriam estranhas aos autores neotestamentários³⁰⁰, e particularmente a Lucas³⁰¹. A grande diferença, porém, residia no facto de as curas de Jesus não terem a sua origem em práticas mágicas, mas no poder da sua palavra e na fé com que essa palavra era acolhida³⁰².

Certo é que Lucas aplica este gesto para se referir às curas de Jesus, logo nos inícios do seu ministério público na Galileia (cf. 4,40), pelo que o leitor não ficará surpreendido ao ver Jesus a impor as mãos sobre a mulher. No entanto, salta-nos à vista o facto de 4,40-41 e o nosso texto serem as únicas passagens de Lc onde se refere a dimensão terapêutica da imposição das mãos³⁰³. Sendo um gesto típico de cura no séc. I d.C., aludirá apenas a um gesto terapêutico comum à época³⁰⁴ ou «a uma prática da Igreja nos tempos de Lucas»³⁰⁵? Certamente, mas nenhuma destas conclusões nos permitem compreender a função que o gesto assume na trama. Além disso, considerando que Mc, conhecido por Lucas, é o Evangelho que narra um maior número de curas pela imposição das mãos (cf. Mc 5,23; 6,5;

²⁹⁷ Cf. E. LOHSE, “χείρ”, in *GLNT XV*, col. 675; F. BOSCIONE, *Los gestos de Jesús*, p. 68.

²⁹⁸ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, p. 553.

²⁹⁹ D. FLUSSER, “Healing through the Laying-on of Hands in a Dead Sea Scroll”, *IEJ*, 7/2 (1957), p. 108.

³⁰⁰ Cf. C. MAURER, “ἐπιτίθημι”, in *GLNT XIII*, col. 1248; A. OEPKE, “ἰάομαι”, in *GLNT IV*, cols. 707-709.

³⁰¹ P. J. ACHTEMEIER, “The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus: A Preliminary Sketch”, *JBL*, 94/4 (1975), pp. 559-562.

³⁰² Cf. E. LOHSE, “χείρ”, in *GLNT XV*, cols. 681-684; F. BOSCIONE, *Los gestos de Jesús*, pp. 72-76.

³⁰³ Lc 5,13; 18,15 referem o *toque* com a mão, expresso pelo verbo ἅπτω (tocar). Contra: T. LYONS, “Praxis, Phenomena, and Spirit Reception in Luke-Acts: A Study of Shared Elements in Luke’s Corporate Baptism of the Holy Spirit Accounts”, *The Asbury Journal*, 71/1 (2016), p. 114; E. LOHSE, “χείρ”, in *GLNT XV*, cols. 684-686.

³⁰⁴ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 540.

³⁰⁵ F. BOVON, *El Evangelio*, I, p. 314.

7,32; 8,23.25; 16,18)³⁰⁶, poder-se-á afirmar sem mais que o gesto ilustra uma «teologia da libertação integral do homem»³⁰⁷?

Embora todas estas aportações hermenêuticas não contrariem decerto o sentido do texto, parece-nos que a imposição das mãos, aqui aplicada e tendo em conta o nosso horizonte diegético, cumpre uma função mais preponderante que as hipóteses apresentadas. Para se compreender tal função, é necessário todavia considerar a função que o gesto assume nas demais passagens da obra lucana.

Em Act, a imposição das mãos, para além de um gesto de cura (cf. 9,12.17; 28,8), é também um gesto de transmissão do Espírito Santo (cf. 8,17.19; 9,17; 19,6), de instituição de um serviço (cf. 6,6) e de envio missionário (cf. 13,3). Assim, a alusão à bênção e à concessão de uma missão que se verificava no AT, repercute-se agora na acção da Igreja nascente: a bênção é personificada pelo dom do Espírito Santo, concedido aos neófitos (cf. 8,12.16; 9,18; 19,6) e àqueles a quem é confiada uma missão, conferindo-lhes o poder e a autoridade para a executar (cf. 6,3.6; 13,2-3.4)³⁰⁸. Aqueles que impõem as mãos são qualificados pelo mesmo Espírito ou pelo próprio Cristo Ressuscitado: os Apóstolos (cf. 2,1-13; 6,6), dentre eles Pedro e João, na Samaria (cf. 8,14-25), o discípulo Ananias (cf. 9,1-18)³⁰⁹, os profetas e doutores de Antioquia (13,1-3.4) e Paulo (cf. 8,17-18; 19,6; 28,8). Um outro dado importante que se destaca é a referência à oração associada à imposição das mãos (cf. 6,6; 8,15; 13,3; 28,8). Por um lado, assegura que a missão confiada a alguns não é deliberada pelos ministros, nem se reduz a uma mera sucessão³¹⁰. Por outro, atesta o papel mediador de Paulo, quando este cura o pai de Plúbio (cf. 28,8)³¹¹.

Regressando ao nosso texto, podemos ver que alguns destes elementos estão subjacentes ao gesto de Jesus, embora com alguns matizes distintos. Em primeiro lugar, Jesus é o

³⁰⁶ Cf. C. MAURER, “ἐπιτίθημι”, in *GLNT*, XIII, col. 1249.

³⁰⁷ J. RIUS-CAMPS, *El Exodo*, p. 238.

³⁰⁸ Cf. J. A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apostoles*, II, Ed. Sígueme, Salamanca 2003, p. 125; E. LOHSE, “χείρ”, in *GLNT XV*, cols. 686- 687.

³⁰⁹ O texto não diz explicitamente que Ananias havia recebido o Espírito Santo. Contudo, Lucas apresenta-o como discípulo e refere que é o próprio Cristo Ressuscitado que, através da dupla visão, encarrega Ananias de curar, baptizar e conceder o Espírito a Paulo, qualificando-o assim para aquela missão concreta. Cf. J. A. FITZMYER, *Los Hechos*, II, pp. 25-29.

³¹⁰ Cf. H.-G. SCHÜTZ, “Mano (ἐπιτίθημι)”, in *DTNT*, II, p. 44.

³¹¹ Fitzmyer realça que o relato da cura do pai de Públio se assemelha com o já referido apócrifo do Génesis (1QapGn 20, 21-22.28-29) e que em ambos a fórmula oração-imposição das mãos assegura o carácter milagroso da cura. Cf. J. A. FITZMYER, *Los Hechos*, II, p. 526.

personagem qualificado por excelência pelo Espírito: foi gerado pelo Espírito Santo (cf. Lc 1,35) que, depois do baptismo, *desceu sobre Ele em forma corpórea, como uma pomba* (3,22) e inabitou n'Ele (cf. 4,1.14.18; 10,21; Act 1,2; 10,38). Deste modo, na palavra e no gesto de Jesus actua simultaneamente o próprio Espírito Santo³¹².

Em segundo lugar, porém, o carácter mediador de Jesus é distinto do dos apóstolos e discípulos. Enquanto estes, ao impor as mãos, oram, Jesus, como dissemos, afirma categoricamente: *foste libertada da tua enfermidade*, afirmação que não denota qualquer tipo de petição ou de invocação. Jesus não é, portanto, apenas um mediador à maneira dos apóstolos, mas o «enviado por Deus, para agir em seu nome e em seu lugar»³¹³. Assim, o gesto de imposição das mãos assume um carácter quironómico, *i.e.*, não só acompanha a palavra, como também é fundamentado pela própria palavra, ao mesmo tempo que a promove. Se a palavra revelava eficazmente a libertação de Deus, o gesto demonstra que a libertação divina vem por Jesus. E é precisamente a palavra, fundadora do gesto, que fundamentará a imposição das mãos na segunda parte da obra lucana³¹⁴.

A própria reacção da mulher demonstra ao leitor que nas palavras e gestos de Jesus actua o próprio Deus: *E, nesse instante, endireitou-se e glorificava a Deus*. O advérbio de tempo *παραχρῆμα* (imediatamente, nesse instante) é tipicamente lucano, relacionando-se na maioria das vezes com milagres e designando o carácter imediato da cura³¹⁵. Por um lado, Lucas indica, «de maneira narrativa»³¹⁶, que a cura vem de Deus. Por outro, a instantaneidade da cura contrasta com os 18 anos durante os quais a mulher padecia enferma³¹⁷.

³¹² Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 384.

³¹³ Cf. F. BOVON, "L'Importance des Médiations dans le Project Théologique de Luc", *NTS*, 21, p. 29.

³¹⁴ F. Bovon, depois de apresentar a abordagem de vários autores da segunda metade do séc. XX sobre a relação entre imposição das mãos e o Espírito Santo em Act, conclui: «É a Palavra, estimulada e acompanhada pelo Espírito, que se destaca. O livro dos Actos não narra o sucesso de experiências entusiastas, mas a difusão da Palavra sustentada e seguida pelo dom do Espírito. A questão está no crescimento da Palavra (Act 6,7) e não no Espírito. É o Nome, atestado pelo kerygma, que salva (Act 4,12), e não a manifestação do Espírito. Por isso, pouco importa que a experiência *cristã* do Espírito não seja, segundo a formulação lucana, de carácter distintivo. Os Actos não narram primeiramente nem a história da Igreja (H. Conzelmann, 1954), nem o tempo do Espírito (F. F. Bruce, 1973), mas a difusão da Palavra»: F. BOVON, *Luc le theologièn*, Ed. Labor et Fides, Genève (Suisse) 2006, p. 251.

³¹⁵ À excepção de Mt 21,19.20, as demais ocorrências (16) do advérbio *παραχρῆμα* no NT encontram-se na obra lucana (cf. Lc 1,64; 4,39; 5,25; 8,44.47.55; 13,13; 18,43; 19,11; 22,60; Act 3,7; 5,10; 12,23; 13,11; 16,26.33). Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, p. 381; IDEM, *The Gospel*, II, p. 1013; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 540, n. 24.

³¹⁶ F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 485.

³¹⁷ Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 384.

Assim, o leitor que se inteirou do sofrimento da mulher, não deixará de se aperceber do carácter majestoso da acção divina em Jesus.

O verbo *ἀνορθώθη* (endireitou-se), surge na passiva, subentendendo Deus como agente. É a segunda e última vez no nosso texto que Lucas recorre a esta estratégia narrativa, utilizando as denominadas “passivas teológicas”. Tal como afirma J.-N. Aletti, «estas passivas [...] indicam bem que Jesus e o narrador vêm na cura a obra de Deus»³¹⁸. Contudo, para além deste engenho narrativo, o próprio verbo remete para duas imagens particularmente significativas. Em primeiro lugar, como dissemos³¹⁹, o verbo *ἀνορθόω* era utilizado na medicina clássica para indicar o tratamento de membros desarticulados, significado esse que se coaduna com a situação inicial da mulher. Em segundo lugar, ecoa a convicção do AT de que só Deus, o Deus verdadeiro que *consolidou* o mundo (cf. Jer 10,12; 40 (33),2), pode *reerguer* a humanidade (cf. Sl 17 (18),36; 19 (20),9), particularmente os abatidos (cf. Sl 144 (145),14; 145 (146),8) e o pobre (cf. Sir 11,12)³²⁰. A imagem que o verbo sugere não podia ser mais clara: na recuperação física da mulher, contempla-se a restauração da condição humana operada por Deus.

E tanto assim é que a mulher não se dirige a Jesus, para agradecer ou para louvar (cf. Lc 17,16), mas *glorificava a Deus*, reconhecendo na acção de Jesus a presença benevolente de Deus. O próprio jogo temporal da flexão verbal denota uma alteração qualitativa da acção: se nesta fase narrativa (vv.12-13) as orações estão conjugadas no aoristo, indicando acções pontuais passadas, agora, Lucas introduz o predicado (*ἐδόξαζεν*) no imperfeito, indicando uma acção continuada³²¹. E, em bom rigor, é a primeira e única acção da mulher.

Na obra lucana, é a reacção típica à cura (cf. Lc 5,25-26; 7,16; 17,15; 18,43; Act 4,21), através da qual Lucas destaca Deus como «a verdadeira fonte da cura e, assim, Aquele a

³¹⁸ J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, p. 130.

³¹⁹ Cf. p. 44 do presente trabalho.

³²⁰ Nos LXX, o verbo *ἀνορθόω* é raro, surgindo apenas 17x. Nas citações referidas em corpo de texto, o verbo aplica-se à humanidade e à restauração que Deus oferece ao povo. Nas restantes ocorrências, aplica-se à edificação ou restauração de um trono (cf. 2Re(Sm) 7,13.16; 1Cr 17,12.14; 22,10), da casa de David (cf. 2Re(Sm) 7,26 OL; 1Cr 17,24), de Jerusalém (cf. Ez 16,7) e da casa (cf. Pr 24,3), bem como se refere ao *erichar* dos cabelos, perante a tagarelice do insensato, numa alusão ao repúdio do sábio perante a verborreia insensata (cf. Sir 27,14). Cf. E. HATCH – H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, I, Clarendon Press, Oxford 1897, p. 108; F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 486, n. 51.

³²¹ Esta alteração temporal é sublinhada pela tradução de *ἐδόξαζεν* por *começou a glorificar*, tal como sugere M. Zerwick – M. Grosvenor. Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Gramatical Analysis*, p. 236.

Quem se deve louvar»³²². Mas é também a reacção daqueles que reconhecem Jesus como o Messias e Filho de Deus, tais como os pastores (cf. 2,20) e o centurião (cf. 23,47), e daqueles que testemunham a abertura da Palavra aos pagãos (cf. Act 11,18; 21,20)³²³. É, portanto, uma reacção de fé, através da qual se restitui a Deus a graça recebida e se acolhe Jesus como o Cristo e Salvador, Aquele por Quem Deus actua definitivamente na história (cf. Act 2,22; 10,36)³²⁴. Para aquela mulher, o *hoje* proclamado na sinagoga de Nazaré (cf. Lc 4,21) cumpriu-se naquele Sábado, podendo ser hoje uma «fonte de salvação» para todo aquele que lê este episódio³²⁵.

Desta forma, o relato da reacção da mulher indica claramente ao leitor o sentido que Lucas veicula à cura realizada por Jesus: no seu ver e chamar, no seu dizer e actuar, é o próprio Deus que vê e chama, diz e actua.

3.3 Acção transformadora: Reacção do chefe da sinagoga

Contrastando com a reacção de louvor da mulher, surge um novo personagem, que se opõe à acção de Jesus. Se até aqui o relato se desenvolvia para a cura da mulher, quase sugerindo o desenlace do episódio na sua reacção final, agora, o narrador orientará a atenção do leitor para a controvérsia com o novo personagem, a partir da qual Jesus revelará a sua identidade. E esta revelação de si porá em questão os demais participantes da história, bem como o leitor.

Tal como acontecera com a introdução da mulher, Lucas não nos diz nada sobre o novo personagem que não sirva para o desenvolvimento do relato. Ora, o chefe da sinagoga (*ὁ ἀρχισυνάγωγος*) estava encarregado por supervisionar tudo o que dissesse respeito ao culto e à sinagoga, tal como designar o leitor da SE e vigiar os comportamentos dentro do

³²² R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, p. 86. Cf. B. J. KOET, *Five Studies*, p. 114.

³²³ A estes exemplos poder-se-iam acrescentar outros personagens que, pela vinda de Jesus, *louvam* (*εὐλογέω, αἰνέω*) a Deus, tais como Zacarias (1,64), os anjos (2,13.14), os pastores (2,20), Simeão (2,28). Cf. M. LACONI, *San Lucas*, pp. 108-110.

³²⁴ Cf. F. BOVON, “L’Importance des Médiations”, p. 32.

³²⁵ Cf. IDEM, *El Evangelio*, I, p. 357; IDEM, *El Evangelio*, II, p.486, n. 52.

espaço sinagoga, ou cuidar do edifício e recolher as esmolas³²⁶. Como não havia mais do que um por sinagoga, Lucas apresenta-o com o artigo definido *ὁ*³²⁷.

Desta feita, porém, o narrador altera a sua estratégia narrativa, pois até aqui havia investido na focalização externa, sem dar conta das motivações internas dos personagens, para agora indicar ao leitor os motivos dos protestos³²⁸: *indignando-se porque Jesus curou num sábado*. Enquanto a mulher dava glória a Deus, o chefe da sinagoga indigna-se com Jesus. Enquanto a mulher reconhece na acção de Jesus a acção de Deus, aquele líder sinagoga identifica Jesus como um sacrílego. O narrador orienta, pois, a atenção do leitor para um novo momento narrativo. Refere a reacção à cura e a irritação do chefe da sinagoga, tal como indicam os verbos *Ἀποκριθεὶς* (respondendo, retorquindo) e *ἀγανακτῶν* (indignando-se), e dá a conhecer a causa desta indignação: a cura em dia de sábado. Sem perder tempo, o narrador introduz uma nova temática no episódio.

Trata-se de uma nova temática no episódio, mas não de uma temática nova no terceiro Evangelho. Em 6,1-5, Lucas já havia narrado o episódio onde alguns fariseus recriminavam os discípulos, por terem arrancado espigas para comer. Em resposta, Jesus recordara o episódio em que David e seus companheiros comeram os pães da oferenda, destinados aos sacerdotes, concluindo: «*O Filho do Homem é Senhor do sábado*» (v.5). Num outro sábado e numa sinagoga (6,6-11), perante um homem com a mão direita paralisada, Jesus confronta os escribas e os fariseus: «*O que é preferível, ao sábado: fazer bem ou fazer mal, salvar uma vida ou perdê-la?*» (v.9c), para depois proceder à cura (v.10). Se até então os exorcismos e as curas realizadas em dia de sábado haviam promovido a sua fama (cf. 4,31-41.42)³²⁹, depois destas contendas em relação ao preceito sabático, os fariseus e escribas *encheram-se de furor e falavam entre si do que poderiam fazer contra Jesus* (6,11; cf. v.7). Nestes episódios, Lucas, por um lado, demonstrara que Jesus não era apenas um intérprete

³²⁶ Cf. E. SCHÜRER, *Historia del Pueblo*, II, pp. 562-565.

³²⁷ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p.487.

³²⁸ Cf. J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, p. 132.

³²⁹ Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, pp. 85-86.

da lei e que o sábado era um dia consagrado ao bem³³⁰; por outro, introduzira o mal-estar entre as autoridades, por causa do preceito sabático³³¹.

Assim, chegado ao nosso texto, o leitor não ficaria surpreendido com a reprovação do chefe da sinagoga. Contudo, este dirige-se inesperadamente à *multidão*, quando foi a iniciativa de Jesus que motivou o seu protesto. Querendo atingir Jesus, o líder religioso dirige-se à multidão. O narrador mostra, claramente, como o chefe da sinagoga se serve de um subterfúgio mesquinho para censurar Jesus, ao mesmo tempo que demonstra um comportamento recorrente das autoridades religiosas. De facto, à excepção de 10,25; 11,45.53, as autoridades religiosas não se insurgem directamente contra Jesus, mas antes murmuram (cf. 5,21-22; 7,39; 15,2), dirigem-se aos discípulos (cf. 5,30; 6,2), queixam-se dos discípulos (cf. 5,33-35; 19, 39), discutem entre si (cf. 6,11), admiram-se (cf. 11,38), remetem-se ao silêncio (cf. 14,6) ou zombam de Jesus (cf. 16,14)³³².

Além disso, o leitor fica a saber que a *multidão* (*ὄχλος*) testemunha os acontecimentos de perto, sendo assim introduzido outro personagem. O termo *ὄχλος* designa aqui a assem-

³³⁰ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, I, p.385.

³³¹ Para além de 6,1-11 e do nosso texto, a controvérsia em volta do preceito sabático repercute-se igualmente em 14,1-6. Note-se, porém, que a oposição a Jesus não se centra apenas na lei e no preceito sabático, mas incide também sobre a autoridade de Jesus e o poder de perdoar os pecados (cf. 5,17-26; 7,48-50), sobre a tradição e as questões de pureza ritual (cf. 5,29-32.33-39; 7,36-40; 11,37-44.45-52; 15,1-3; 19,1-10), sobre a não aceitação de João Baptista e do próprio Jesus (cf. 7,31-35) e sobre o modo de vida para alcançar a vida eterna, *i.e.*, sobre a relação pessoal com Deus e com o próximo (cf. 10,25-37). Tendo em conta o número de controvérsias anteriores ao nosso texto, o leitor estará naturalmente familiarizado com a reacção do chefe da sinagoga. Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, pp. 170-172; J. D. KINGSBURY, *Conflict in Lucas: Jesús, autoridades, discípulos*, Ed. El Almendro, Córdoba 1992, pp. 127-137.

³³² Ao contrário de Mc (cf. 3,6), no ministério na Galileia e a caminho de Jerusalém, a oposição das autoridades não resulta num conflito irreconciliável, mantendo-se um clima de diálogo. A partir de 19,47, no Templo de Jerusalém, é que o conflito se intensifica, desembocando numa artimanha hostil e mortífera contra Jesus. Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, pp. 170-199; J. D. KINGSBURY, *Conflict in Lucas*, pp. 137-166; M. A. POWELL, “Religious Leaders in Luke: a Literary-Critical Study”, *JBL* 109/1 (1990), pp. 102-107.

bleia sinagoga³³³, ao mesmo tempo que evoca um personagem colectivo, de carácter anónimo e heterogéneo, constantemente presente ao longo do ministério de Jesus³³⁴.

Na Galileia, a multidão responde genericamente de forma favorável: Jesus ensinava a multidão (cf. 5,1.3.17-19; 8,4), que O procurava para O ouvir e ser curada (cf. 4,42; 5,15; 6,19), frequentemente O seguia (cf. 7,9.11; 9,11.37), comprimindo-O e procurando tocar-Lhe (cf. 8,40.42.45), e glorificava a Deus ao testemunhar os Seus feitos grandiosos (cf. 5,26; 7,16; 9,43). Não obstante, Jesus não se deslumbra com a multidão, acusando-a mesmo de não pôr em práticas os seus ensinamentos (cf. 6,46-49).

A caminho de Jerusalém, a multidão testemunha a acção de Jesus (cf. 11,14.27; 12,13.54; 14,25; 18,36; 19,3.39), afluindo em massa (11,29) ao ponto de se *atropelarem uns aos outros* (12,1), embora se verifique uma crescente tensão de alguns dos seus membros. Depois de expulsar um demónio mudo, enquanto a multidão fica admirada (cf. 11,14), *alguns deles* (*τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν*) acusam Jesus de exorcizar por Belzebu (v.15), enquanto *outros* (*ἕτεροι*) experimentam-n’O, pedindo-lhe um sinal do céu (v.16)³³⁵. Perso-

³³³ O uso do termo *ὄχλος* por parte de Lucas é bastante peculiar, na medida em que, por vezes, mantém o termo em passagens paralelas a Mc e Mt, por vezes evita-o e outras vezes ainda introdu-lo de forma exclusiva, o que revela que Lucas utiliza o termo com liberdade em relação às suas fontes. Frequentemente o termo designa a multidão presente (cf. 5,19; 6,19; 7,9.11; 8,19.40.42.45; 9,12.16; 11,27; 12,13; 13,14.17; 18,36; 19,3.39; 22,47). Por vezes, a multidão é especificada por um gen. (cf. 5,29; 6,17; 7,12), mas a maior parte das vezes designa a audiência anónima de João Baptista e de Jesus (cf. 3,7.10; 4,42; 5,3.15; 7,24; 9,11.18; 11,14.29; 12,54; 14,25; 23,4.48; 5,1; 8,4; 9,37; 12,1; 22,6). Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, p. 467; IDEM, *The Gospel*, II, p. 1013; P. S. MINEAR, “Jesus’ audiences, According to Luke”, *NovT* 16 (1974) p. 85.

³³⁴ Em Lc, a massa anónima de gente que segue Jesus é designada essencialmente pelos termos *ὄχλος*, *πλήθος* (multidão) e *λαός* (povo). Neste sentido, estes termos são sinónimos. Além disso, a mudança de termos, muitas vezes, não indica a mudança de personagens (cf. 3,7.10.15.18.21; 6,17.19; 7,24.29; 8,42.45.47; 9,11.12.13.16; 22,2.6; 23,4.13; 23,27.48) e as mesmas funções são atribuídas tanto à multidão como ao povo, tais como a escuta e o desejo de cura (cf. 5,3.15; 6,17-18), a atracção a Jesus (cf. 6,17; 12,1), o louvor a Deus pelas curas de Jesus (11,14; 13,17; 18,43) e o manifesto apoio a Jesus, o que dificultava a sua prisão (cf. 19,48; 20,19; 22,2.6). No entanto, *ὄχλος* e *πλήθος* são termos mais prosaicos, de carácter vago e geral, enquanto *λαός* tem uma conotação religiosa, teológica, na medida em que designa o povo de Israel enquanto povo de Deus, designação assente na tradição dos LXX. Esta especificidade do termo *λαός*, porém, denota-se mais em Act, onde contrasta com *ἔθνη* (gentios; nações), embora também se encontre no terceiro Evangelho algumas passagens em que se denota este sentido específico (e.g.: Act 2,47; 3,9.11.12; 4,1.2.17.21.25.27; 5,13.20.25.26.37; 10,2.41; 12,4; 13,15; 26,17.23; cf. Lc 1,68.77; 2,32; 3,15.18; 7,1.16; 20,1.9.45; 23,35). Especificamente em Act 15,14 e 18,10, o termo *λαός* refere-se à Igreja. Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, pp. 143-147; F. BOVON, *El Evangelio*, I, p. 407; H. Strathmann, “*λαός*”, in *GLNT* VI, cols. 88-116; 145-157; J. D. KINGSBURY, *Conflicto en Lucas*, pp. 56-61; P. S. MINEAR, “Jesus’ audiences”, pp. 81-83.

³³⁵ Em Lc 11,14-36, a referência à multidão é propositada, tendo em conta que, em Mc, a acusação de Jesus exorcizar por Belzebu é atribuída aos escribas (cf. 3,22) e a exigência de um sinal do Céu é atribuída aos fariseus (cf. 8,11). Do mesmo modo, em Mt, são os fariseus que acusam Jesus de operar por Belzebu (cf. 9,34; 12,24), tal como são os fariseus, juntamente com os escribas e os saduceus, que exigem um sinal do céu (cf. 12,38; 16,1). Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, pp. 149-150.

nagens anónimos emergem da multidão a apelar ou a questionar Jesus (cf. 12,13; 13,23), cuja resposta demonstra como nem todos estavam devidamente em sintonia com Ele³³⁶. As duras admoestações de 12,54-13,9 e o discurso do discipulado de 14,25-35 são dirigidos à multidão: as primeiras desmascaram a hipocrisia dos que, sabendo interpretar os sinais da terra e do céu, não reconhecem *o tempo presente* (12,56), apelando depois à conversão, como único meio de salvação (cf.13,1-9); o segundo exorta à radicalidade e ao discernimento como condições necessárias para seguir Jesus³³⁷.

Tendo em conta que Lucas raramente apresenta a multidão em cenários fechados (cf. Lc 5,19; 13,14.17; Act 13,45)³³⁸ e que, geralmente, opta por outros termos para se referir às assembleias sinagogais³³⁹, parece-nos que a alusão à multidão é propositada. De facto, ela constitui um dos interlocutores fundamentais na secção da Viagem, juntamente com os discípulos e fariseus (e seus partidários)³⁴⁰. Segundo D. P. Moessner, a caminho de Jerusalém, Jesus dirige-se 10 (11) vezes à multidão³⁴¹, 9 (10) vezes aos discípulos³⁴² e 8 vezes aos fariseus e seus representantes (como o chefe da sinagoga)³⁴³, números que revelam uma distribuição relativamente equitativa das audiências³⁴⁴.

É certo que a evidenciação estatística, por si só, não permite a caracterização do desenrolar da trama evangélica, mas determina a perspectiva através da qual o narrador articula os vários temas. Neste sentido, a multidão situa-se num nível intermédio, entre a oposição e o discipulado. Por um lado, a multidão não surge como inimiga de Jesus, na medida em

³³⁶ No caso de 12,13-53, depois de alguém da multidão pedir a Jesus a sua intervenção por causa de questões de heranças, Jesus adverte a multidão contra a ganância (vv.14-15) e narra a parábola do rico insensato (vv.16-21), dirigindo-se depois aos discípulos, exortando-os à confiança na Providência (vv.22-34) e à vigiância (35-53). Esta alteração da audiência demonstra claramente uma distinção qualitativa dos ouvintes (multidão e discípulos).

³³⁷ Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, pp. 149-158.

³³⁸ Por este motivo, no ponto 2.4.2 b), consideramos a referência à multidão como uma hipérbole. Cf. p. 73 do presente trabalho.

³³⁹ Geralmente, na obra lucana, as assembleias sinagogais são designadas pelo adjectivo *πᾶς, πᾶσα, πᾶν* (cf. Lc 4,15.20; 6,10; Act 9,21) ou pelo pronome pessoal *αὐτός* (cf. Lc 4,31; 6,10; Act 17,2). Em Act 13,15, a assembleia sinagoga é designada pelo termo *λαός*, sendo que apenas em Act 44-52 o termo *ὄχλος* designa a assembleia sinagoga (v.45).

³⁴⁰ D. P. MOESSNER, *Lord of the Banquet*, p. 219.

³⁴¹ Lc 9,57-62; 11,14-36; 12,13-21; 12,54-13,9; 13,10-21; 13,22-30; 14,25-35; (17,11-19); 18,18-30; 18,35-19,27; 19,41-47.

³⁴² Lc 10,1-24; 10,38-11,13; 12,1-12; 12,22-53; 16,1-13; 17,1-10; (17,11-19); 17,22-18,17; 18,31-34; 19,28-36.

³⁴³ Lc 10,25-37; 11,37-54; 13,10-21; 13,31-14,24; 15,1-32; 16,14-31; 17,20-21; 19,37-40.

³⁴⁴ Cf. D. P. MOESSNER, *Lord of the Banquet*, pp. 212-214.

que, apesar de alguns momentos de tensão, a multidão não se opõe como um todo, mas através de membros que dela surgem³⁴⁵. Por outro lado, a multidão distingue-se dos discípulos, pois, ao contrário destes, apresentam-se como «aqueles que não se arrependeram e não se submeteram à exclusiva autoridade de Jesus – aqueles que não ‘recebem’ o Reino»³⁴⁶.

Deste modo, nestes dois personagens, o leitor depara-se com duas posições distintas, a oposição aberta e a atracção titubeante. Tal como sintetiza J. D. Kingsbury: «Contrastando com as autoridades, o povo [= multidão] não aparece como inimigo de Jesus [...]. Contrastando com os discípulos, que são leais a Jesus e se tornam seus seguidores, o povo não assume este compromisso com Ele»³⁴⁷.

Eivado de sarcasmo, o chefe da sinagoga opõe-se às pessoas que procuram ser curadas em dia de sábado: «*Existem seis dias nos quais se deve trabalhar; logo, vindo nestes, sede curados, mas não em dia de sábado*». Afinal, o líder sinagoga não reprova apenas Jesus, mas censura também a multidão. Porém, é justo questionarmo-nos se a multidão estaria ali para ser curada. Não foi a iniciativa de Jesus que promoveu a acção? Ao contrário de 4,40; 5,15; 6,17-19, o narrador não refere essa motivação, pelo que será de supor que o chefe da sinagoga conheceria a fama de Jesus e, tal como as demais autoridades religiosas, via n’Ele um perigo. De igual modo, as suas próprias palavras revelam o carácter literalista da interpretação da lei mosaica, típico dos fariseus e escribas que se opõem a Jesus³⁴⁸.

De facto, o rigorismo legislativo era a postura oficial dos líderes religiosos, que haviam transformado o preceito sabático como sinal distintivo da resistência judia perante os seus

³⁴⁵ No processo de prisão, julgamento, paixão e morte de Jesus, a multidão/povo surge como elemento de condenação (a *multidão*/ *ὄχλος* surge apenas em 22,6.47; 23,4.48). No entanto, não é o elemento decisivo. A este respeito, diz R. C. Tannehill: «A participação do povo na rejeição e morte de Jesus é entendida como um trágico erro de um grupo que, em parte, foi apresentado de forma positiva. O povo cai num fatídico equívoco, que desemboca num desastre. Apesar de o povo não ter reconhecido Jesus como rei quando se aproximou de Jerusalém, ele escutou-O aplicadamente no templo. Além disso, assim que o destino de Jesus foi selado pela decisão de Pilatos, não mais surge como apoiante dos sumos-sacerdotes e dos líderes, nem como adversário de Jesus. O narrador não se envolve em polémicas contra os inimigos, mas trabalha com as emoções da tragédia – pena e medo no erro irrefletido e trágico»: R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, p. 165.

³⁴⁶ D. P. MOESSNER, *Lord of the Banquet*, p. 216. Cf. P. S. MINEAR, “Jesus’ audiences”, pp. 89-90.

³⁴⁷ J. D. KINGSBURY, *Conflict in Lucas*, pp. 56-57.

³⁴⁸ Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, p. 178.

dominadores³⁴⁹. Assim, a halaká rabínica elaborou uma lista de trinta e nove acções proibidas (cf. Shab 7,2), como forma de actualização e concretização da Torah³⁵⁰.

Ora, para o chefe da sinagoga, a cura equivalia a trabalhar³⁵¹, facto que ia contra o preceito. Aliás, a sua censura baseia-se precisamente no mandamento, apropriando-se até dos termos «seis dias» (ἕξ ἡμέραι) e «trabalhar» (ἐργάζομαι)³⁵²:

Seis dias (ἕξ ἡμέρας) trabalharás (verbo ἐργάζομαι) e farás todos os teus trabalhos (ἔργα). Mas ao sétimo dia, o sábado consagrado ao Senhor teu Deus, não farás, nesse dia, qualquer trabalho (ἔργον), tu, o teu filho e a tua filha, o teu servo e a tua serva, o teu boi e o teu burro e todos os teus animais, o prosélito que vive em tua casa; para que o teu servo e a tua serva descansem como tu (Dt 5,13-14; cf. Ex 20,9-10).

O que importava no mandamento era a mera regulação do tempo e a ausência de trabalho em dia de sábado. Se havia seis dias para trabalhar, para realizar *todos* os trabalhos, nada havia a fazer no sétimo dia. «Portanto, o descanso que propõe não pode ser mais do que o dos cemitérios»³⁵³, conclui F. Bovon. A mulher poderia esperar mais um dia ou mais umas horas, o que importava era não profanar o sábado. A cegueira do chefe da sinagoga é

³⁴⁹ Basta recordar como alguns judeus, aquando do domínio de Antíoco Epifânio, se deixaram matar, sem opor resistência, porque era sábado (cf. 1Mac 2,32-38), facto que motivou Matatias e seus companheiros a condescenderem com a possibilidade de se defenderem contra os inimigos em dia de sábado (cf. 1Mac 2,39-41). Também os judeus da diáspora se deparavam com dificuldades para observar o preceito sabático, pois se debatiam com um conhecimento superficial e redutor por parte do mundo greco-romano. Considerados preguiçosos pelos gentios, viam-se obrigados a justificar as suas práticas, tal como demonstram particularmente os textos de Filon de Alexandria. Cf. E. LOHSE, “σάββατον”, in *GLNT* XI, cols. 1061-1064; C. ROWLAND, “A Summary of Sabbath Observance in Judaism at the Beginning of the Christian Era”, in D. A. CARSON, *From Sabbath to Lord’s Day*, pp. 51-53; I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 384.

³⁵⁰ A Mishná contém três tratados que se dedicam exclusivamente ao sábado: Sábado (m.Shab), Fusão (m.Er) e Dias Festivos Intermédios (m.Bes), aos quais se deve acrescentar o tratado sobre o Ano Sabático (m.Shebi). Inseridos na ordem das festas (*moed*), estes tratados procuram responder essencialmente a duas questões: identificar, por um lado, os trabalhos proibidos em dia de sábado e, por outro, as circunstâncias em que se justifica a não observância do preceito. A leitura rabínica, todavia, não era unívoca e o processo de interpretação não era linear, pois as várias escolas concebiam diferentes perspectivas em relação à observância da lei. Cf. E. LOHSE, “σάββατον”, in *GLNT*, XI, cols. 1048-1056; C. ROWLAND, “A Summary of Sabbath”, pp. 47-51.

³⁵¹ J.-N. Aletti denota que se trata da primeira e única vez no terceiro Evangelho em que a cura é tida como um trabalho. Cf. J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, p. 132.

³⁵² Cf. J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, pp. 133-135.

³⁵³ F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 488.

de tal ordem, que não lhe permite perceber como o argumento literal vai contra o próprio espírito da lei.

3.4 Clímax: Resposta de Jesus

Contra esta falsa religiosidade, Jesus responde veementemente. O narrador introduz o seu discurso denominando-O de *o Senhor* (ὁ κύριος), título que evoca a autoridade do Filho do Homem sobre o sábado (cf. 6,5)³⁵⁴ e simultaneamente qualifica o próprio personagem principal³⁵⁵.

É um título particularmente querido por Lucas para designar Jesus, ocorrendo quase o dobro de vezes que *χριστός* (Cristo)³⁵⁶. Frequentemente surge na boca do próprio narrador³⁵⁷ e em várias ocasiões os diversos personagens dirigem-se-Lhe com o vocativo *κύριε*³⁵⁸. Se neste caso não é possível, por vezes, definir se o título retrata uma forma de trato cortês ou se reflecte um sentido religioso, no primeiro caso ecoa o uso recorrente da comunidade cristã, nos tempos de Lucas, para se referir a Jesus Ressuscitado (cf. Act 8,25; 12,24; 19,10.20; 1Ts 4,13-5,3; Rm 10,9; 1Cor 12,3; Flp 2,11; 2Cor 4,5)³⁵⁹.

Aliás, Lucas retroprojecta o título de Senhor na narrativa da infância. Numa secção onde o título é aplicado 24x a Deus³⁶⁰ e na qual Lucas inicia a narrativa evangélica sobre o lastro do AT (LXX)³⁶¹, Jesus é denominado de Senhor em duas ocasiões (1,43; 2,11).

Na primeira vez que Jesus surge na obra lucana (no seio de Maria), Ele é apresentado como *Senhor*, pela boca de Isabel: *E donde me é dado que venha ter comigo a mãe do meu Senhor* (1,43)? Se tivermos em conta as demais falas de Isabel, vemos que há uma clara

³⁵⁴ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 541.

³⁵⁵ Cf. R. F. O'TOOLE, *Luke's presentation of Jesus: a Christology*, Ed. Pontificio Instituto Bíblico, Roma 2004, p. 181; J.-N. ALETTI, *Le Jésus*, p. 155.

³⁵⁶ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 200-201.

³⁵⁷ Lc 7,13.19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42; 13,15; 17,5.6; 18,6; 19,8.31.34; 22,61 [2x]; 24,3.34

³⁵⁸ Lc 5,8.18; 6,46 [2x]; 7,6; 9,54.59.61; 10,17.40; 11,1; 12,41; 13,23.25; 17,37; 18,41; 22,33.38.49.

³⁵⁹ Cf. I. H. MARSHALL, *Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só Evangelho*, Ed. Vida Nova, São Paulo 2007, p. 133; G. O'COLLINS, *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 2009², pp. 124-126; J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 202-203.

³⁶⁰ Lc 1,6.9.11.15.16.17.25.28.32.38.45.46.58.66.68.76; 2,9 [2x].15.22.23b.24.26.39. Em 2,23a, refere-se à *lei do Senhor* (νόμος κυρίου).

³⁶¹ Cf. C. K. ROWE, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2006, pp. 31-34.

relação entre YHWH e Jesus. Depois de conceber, dizia: *O Senhor* – referindo-se a Deus – *procedeu assim para comigo, nos dias em que viu a minha ignomínia e a eliminou perante os homens* (1,25). Depois de ouvir a saudação e de o gestante João lhe saltar no seio, cheia do Espírito Santo, diz: *Bendita és tu entre as mulheres e bendito é o fruto do teu ventre. [...] Feliz de ti que acreditaste, porque se vai cumprir tudo o que te foi dito da parte do Senhor* – referindo-se a Deus (1,42.45)³⁶². Além disso, as palavras de Isabel acompanham o anúncio do anjo Gabriel a Maria: *O Espírito Santo virá sobre ti e a força do Altíssimo estenderá sobre ti a sua sombra. Por isso, aquele que vai nascer é Santo e será chamado Filho de Deus* (1,35). Assim o reconhecimento de Isabel continua o desvelamento da identidade divina de Jesus, *Santo e Filho de Deus*, concebido pelo Espírito Santo, em Maria, sobre a qual a *força do Altíssimo* entendeu a sua sombra³⁶³.

De igual modo, os anjos anunciam aos pastores: *Hoje, na cidade de David, nasceu-vos um Salvador, que é Messias Senhor* (2,11). Repercutindo, novamente, as palavras do anjo Gabriel a Maria (cf. 1,30-33), os anjos titulam Jesus como *Salvador e Messias Senhor*. Particularmente estes dois últimos títulos, que em todo o NT surgem apenas aqui justapostos, revelam aos pastores e ao leitor que Jesus é Senhor enquanto Cristo e que a sua identidade messiânica é completamente distinta dos messianismos de então³⁶⁴.

Apesar destas duas passagens não referirem directamente a divindade de Jesus, elas estabelecem uma relação particular com YHWH, introduzindo, pelo menos, o mistério da divindade³⁶⁵ ou o carácter transcendente³⁶⁶ do personagem principal, pelo que esta identidade ressoará no leitor nos episódios seguintes.

Por outro lado, uma das características do *senhorio* de Jesus é precisamente a realização de milagres. Depois da pesca milagrosa (5,1-11), Pedro, caindo aos pés de Jesus, dirige-se-Lhe como Senhor (v.8), quando antes O havia denominado de mestre (v.5: *ἐπιστάτης*), facto que comprova uma alteração qualitativa na compreensão da identidade de

³⁶² Cf. IDEM, *Early Narrative Christology*, pp. 40-49.

³⁶³ Cf. R. F. O'TOOLE, *Luke's presentation of Jesus*, p. 183.

³⁶⁴ A este respeito, diz C. K. Rowe: «Independentemente das suas diversas origens etimológicas e culturais, parece que Lucas usa aqui as duas palavras juntas, numa forma mutuamente determinante: *χριστός* indica como e que tipo de *κύριος* é Jesus, e *κύριος* revela a profundidade da identidade messiânica de Jesus»: C. K. ROWE, *Early Narrative Christology*, p. 54.

³⁶⁵ Cf. R. F. O'TOOLE, *Luke's presentation of Jesus*, pp. 183-184.

³⁶⁶ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 203; 364-365.

Jesus por parte de Pedro³⁶⁷. Do mesmo modo, o leproso (5,12-16), o centurião (7,1-10) e o cego de Jericó (18,35-43), ao pedirem a cura a Jesus, dirigem-se-Lhe como Senhor, reconhecendo n'Ele o poder para tal. Segundo Fitzmyer, em todos estes casos, trata-se de uma linguagem cortês. No entanto, à exceção de 5,12-16, Jesus refere a fé do centurião e do cego (cf. 7,9; 18,42), de modo que o título ressoa mais do que um mero trato social³⁶⁸.

Na ressurreição do filho da viúva de Nain (7,11-17), narrativa com matizes semelhantes ao nosso texto, não são os personagens que se dirigem a Jesus como Senhor, mas é o próprio narrador que O apresenta como tal, ao referir concretamente a cura (vv.13-14). Ao contrário da cura do servo do centurião e do cego de Jericó, não há qualquer referência à fé do miraculado, mas as testemunhas glorificam a Deus depois do milagre (v.17)³⁶⁹. No nosso texto, a mulher está a glorificar a Deus, enquanto Jesus se debate com a oposição do líder religioso. Deste modo, Lucas indica ao leitor que as palavras de Jesus, enquanto *ὁ κύριος*, não são meramente reacção ao chefe da sinagoga, mas superam as próprias limitações do cenário sinagoga. A conclusão de R. K. Rowe, acerca da aplicação do título em 7,11-17, pode perfeitamente ser aplicada aqui:

«Lucas é demasiado cuidadoso, demasiado deliberado com a palavra [*ὁ κύριος*]. Estrategicamente introduz-nos na sua concepção de Jesus e assim influencia a nossa própria percepção cristológica. *Ὁ κύριος* funciona, portanto, como um sinal particularmente claro para a forma como Lucas quer que leiamos – cristologicamente falando – o texto em questão»³⁷⁰.

Se o pronome *αὐτῷ* indica que a resposta é dirigida ao chefe da sinagoga, o Senhor utiliza a mesma estratégia do seu opositor, dirigindo-se à multidão e a todos os que pensam como aquele líder religioso³⁷¹, tal como indica o vocativo *ὕποκριταί* (hipócritas). De facto, a causticidade da apóstrofe não só chama a atenção para a veemência da resposta de Jesus, como também reclama as suas denúncias contra a hipocrisia dos fariseus. Dirigindo-se à multidão, Jesus dissera:

³⁶⁷ Cf. C. K. ROWE, *Early Narrative Christology*, pp. 82-89; F. BOVON, *El Evangelio*, I, pp. 334-335.

³⁶⁸ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 574; 652; IDEM, *The Gospel*, II, p. 1216; C. K. ROWE, *Early Narrative Christology*, pp. 92, n.36; 114-117.

³⁶⁹ Cf. R. F. O'TOOLE, *Luke's presentation of Jesus*, pp. 203-204.

³⁷⁰ C. K. ROWE, *Early Narrative Christology*, p. 118.

³⁷¹ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, II, p. 1013; I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 385.

Acautelai-vos do fermento dos fariseus, que é a hipocrisia. Nada há encoberto que não venha a descobrir-se, nem oculto que não venha a conhecer-se. Porque tudo quanto tiverdes dito nas trevas há-de ouvir-se em plena luz, e o que tiverdes dito ao ouvido, em lugares retirados, será proclamado sobre os terraços (12,1-3).

Em 11,39-44, Jesus já havia denunciado a hipocrisia dos fariseus, que se preocupavam com a exterioridade dos comportamentos, descurando a pureza interior e a relação com Deus³⁷². Por sua vez, Jesus, depois da passagem citada, revelou que a hipocrisia, enquanto defeito de juízo (*ὑπό- κρίσις*), típica dos fariseus e das multidões, traduz-se no não temor de Deus (12,4-7), na negação do Filho do Homem diante dos homens (12,8-9), na blasfêmia contra o Filho do Homem e contra o Espírito Santo (12,10-12), na avareza (12,13-21) e no não reconhecimento do tempo presente (12,54-56)³⁷³.

Agora, o Senhor opõe-se à hipocrisia da religião oficial, que com os seus preceitos cai no absurdo de afirmar determinadas prerrogativas nalguns casos e negá-las noutros, particularmente quando se trata de animais e de pessoas³⁷⁴. Para tal, Jesus aplica um silogismo que segue a lógica *a minori ad maius*, que na tradição rabínica corresponde a um *qal wāḥômer* (*i.e.* leve e pesado)³⁷⁵, para afirmar que, se é permitido cuidar dos animais domésticos em dia de sábado, mais ainda se deve cuidar de um ser humano.

Assim, Jesus começa por questionar: *cada um de vós, ao sábado, não solta o seu boi, ou burro, do estábulo e [o] leva a beber?* Segundo a tradição rabínica, em dia de sábado era permitido levar os animais a beber, desde que não tivessem carga e demais arreios desnecessários (cf. m.Shab 5), e até se indicava que tipo de poço se poderia usar (cf. m.Er 2,1-4). Apenas os essênios eram mais restritivos, ao ponto de proibirem qualquer tentativa de ajudar a dar à luz ou salvar um animal caído num poço (cf. CD 11,13-14)³⁷⁶.

³⁷² Cf. J. B. GREEN, “Jesus and a Daughter of Abraham”, pp. 650-651.

³⁷³ Cf. R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca: Analisi Retorica*, EDB, Bologna 2003², pp. 548-551; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 541.

³⁷⁴ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 489.

³⁷⁵ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, II, pp. 1011-1012.

³⁷⁶ Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, pp. 385-386; F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 488, n.64; C. ROWLAND, “A Summary of Sabbath”, p. 45..

Jesus não se opõe a estas prerrogativas, nem entra em polémicas em relação às várias sensibilidades sobre o cuidado dos animais em dia de sábado, mas demonstra que era prática comum libertar (*λύει*) o boi ou o burro e levá-los a beber. E se assim é, então, Jesus pode apresentar a premissa maior, aquela que realmente desmascara a hipocrisia do legalismo farisaico: *Mas não se devia libertar deste grilhão, em dia de sábado, esta, que é filha de Abraão, a quem satanás prendeu há já dezoito anos?*

O argumento é acutilante, ao mesmo tempo que denota uma compreensão totalmente distinta do preceito sabático. Porém, nele não se projecta uma questão lógica ou ideológica, pois o próprio Jesus se revela a si próprio como o autêntico Senhor: aquele que conhece o íntimo dos demais personagens, bem como as hipocrisias e os sofrimentos que O rodeiam.

O Senhor identifica a mulher como *filha de Abraão*, tal como identificará Zaqueu como *filho de Abraão* (cf. 19,9), *i.e.*, Jesus reconhece nestes marginalizados (uma mulher doente e um cobrador de impostos) a pertença ao povo de Israel, enquanto descendentes de pleno direito de Abraão. Ao contrário da concepção legalista dos líderes religiosos, os marginalizados não o são aos olhos de Deus, sendo antes as ovelhas perdidas que devem ser restituídas ao redil (cf. Lc 15,4-7) e, por isso, merecedoras de salvação³⁷⁷.

É uma expressão rara na Bíblia, que remonta provavelmente a uma tradição judeo-cristã ou ao próprio Jesus e que Lucas integra na sua concepção cristã de povo de Deus³⁷⁸: no final do Magnificat, Maria canta a misericórdia de Deus concedida a Israel, *como tinha prometido a nossos pais, a Abraão e à sua descendência para sempre* (1,55); na sua pregação, João Baptista bradava contra os que se fiavam na filiação abraâmica sem se converterem (cf. 3,7-9); na parábola do rico e do pobre Lázaro, aquele trata Abraão por pai e este denomina-o de filho (cf. 16,22-31); no seu discurso ao povo, Pedro recorda que a promessa dirigida a Abraão e à sua descendência se cumprira em Jesus, que Israel rejeitou (cf. Act 3,12-26); no mesmo sentido, Estêvão, que denomina Abraão de pai (cf. 7,2), demonstra como Israel perseguira os seus profetas, tal como acontecera com Jesus (cf. 7,1-53); Paulo, em Antioquia da Pisídia (13,16-43), dirige-se aos *filhos da estirpe de Abraão* e

³⁷⁷ H. SEEBASS, “Abrahán (Ἀβραάμ)”, in *DTNT*, I, p. 48; O. BETZ, “Ἀβραάμ”, in *DENT*, cols. 5-6.

³⁷⁸ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 489; I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 386.

aos *tementes a Deus* (v.26), para anunciar que a promessa foi cumprida na ressurreição de Jesus e que a salvação é oferecida a todos³⁷⁹.

Agora, tal como Isaac fora desatado do altar do sacrifício (cf. Gn 22,1-19), aquela mulher *devia ser libertada* (ἔδει λυθῆναι) daquele *grilhão* (ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου)³⁸⁰. Tal como a mãe dos sete mártires macabeus é reconhecida como filha de Abraão, por causa da sua fé destemida em Deus³⁸¹, assim também Jesus reconhece naquela mulher o direito de ser libertada, por ser filha de Abraão³⁸². Deste modo, se a sinagoga e o sábado representavam a exclusividade do povo judeu, Jesus, o Senhor, anuncia que, afinal, naquela marginal, revela-se a fidelidade da promessa e realiza-se a salvação de Deus.

Mas neste paradoxo, em que o excluído se torna o incluído e vice-versa³⁸³, nada há que contradiga o preceito. Aliás, o verbo *λύω* – cujo derivado *ἀπολύω* já havia sido empregue no v.12 – recorda implicitamente o fundamento do mandamento: *Porque te lembrarás que eras escravo na terra do Egipto e que o Senhor teu Deus te tirou dali com mão forte e braço poderoso; por isso, o Senhor teu Deus te ordenou que guardasses o dia de sábado e o santificasses* (Dt 5, 15).

Aqui manifesta-se a argúcia de Lucas, pois, ao colocar o tema da libertação na boca de Jesus, demonstra como o Senhor não apenas alerta para o verdadeiro sentido do mandamento, como também o leva ao pleno cumprimento, desmascarando a hipocrisia dos seus oponentes e reabilitando aquela que é herdeira da promessa.

Além disso, os grilhões daquela filha de Abraão são piores que a secura dos animais: *a quem satanáas prendeu há já dezoito anos*. Ao contrário do chefe da sinagoga, o Senhor conhece intimamente o sofrimento daquela mulher, a sua causa e a sua duração. É certo que Satanás não participa activamente na trama, mas a sua presença e o seu poder fazem-se

³⁷⁹ Cf. S. ZEDDA, *Teologia della Salvezza negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 1994, pp. 74-75. Para Paulo, os cristãos são os verdadeiros filhos de Abraão, independentemente da sua proveniência judaica ou pagã (cf. Rm 4,1.12; 9,7ss; Gl 4,22ss). Depois de Cristo, os cristãos são os verdadeiros herdeiros da promessa pela fé (cf. Gl 3,7.9.29). Cf. J. JEREMIAS, “Αβραάμ”, in *GLNT*, I, col. 26.

³⁸⁰ Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 386; F. BOVON, *El Evangelio*, II, pp. 489-490.

³⁸¹ Em 4Mac 15,28, lê-se: *Mas a filha de Abraão foi recordada pela resistência devota (ἀλλὰ τῆς θεοσεβοῦς Αβρααμ καρτερίας ἡ θυγάτηρ ἐμνήσθη)*.

³⁸² Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, II, p. 1013.

³⁸³ Cf. J. B. GREEN, “Jesus and a Daughter of Abraham”, p. 651; R. J. SHIROCK, “The Growth of the Kingdom in Light of Israel’s Rejection of Jesus: Structure and Theology in Luke 13,1-35”, *NovT*, 35/1 (1993), p. 23.

sentir na opressão e na desfiguração daquela mulher³⁸⁴. Para Lucas, o ser humano está sujeito aos ataques e tentações de satanás, do diabo (cf. Act 10,38; 26,18), o adversário de Deus, que havia procurado demover Jesus da sua missão (cf. 4,1-13), que incitará Judas à traição (cf. 22,3) e que porá à prova a fidelidade dos discípulos (cf. 22,31)³⁸⁵.

Ora, tal como o povo havia sido escravizado pelo Faraó, aquela filha de Abraão era escravizada há dezoito anos por Satanás³⁸⁶. Se o chefe da sinagoga considera ilícito curar em dia de sábado, porque o mandamento a isso obriga, Jesus sabe e demonstra que a cura não só é permitida, como também é necessária, pois «[a] irrupção do reino, a libertação dos oprimidos de Satanás, não faz acepção de dias»³⁸⁷. A este respeito, o verbo *δεῖ* (ser necessário, dever-se) reflecte precisamente essa necessidade enquanto cumprimento do plano salvífico de Deus. Na boca do chefe da sinagoga (v.14) tem um sentido meramente ético-religioso, mas, quando Jesus revela que conhece intimamente a dignidade e a opressão daquela mulher, a libertação torna-se então necessária para o cumprimento da sua própria missão³⁸⁸.

De facto, só depois de ser curada, de ser libertada das amarras satânicas, de ser restabelecida na sua dignidade abraâmica, é que a mulher pode glorificar verdadeiramente a Deus, cumprindo plenamente o mandamento de santificar o dia de sábado³⁸⁹. A libertação supera a condição física, alcançando a raiz do mal que alquebra a mulher e, nela, todos os alquebrados de Israel e da humanidade, tal como afirma G. Rouiller:

«E, de repente, essa filha de Abraão (uma denominação de toda a comunidade de Israel) torna-se imagem expressiva de todos os mutilados que esperam a sua libertação. Assim,

³⁸⁴ Para H. Conzelmann, depois das tentações no deserto (4,1-13), Satanás desaparece de cena, para dar lugar ao ministério de Jesus, reaparecendo activamente apenas em 22,3ss, na secção da paixão e morte de Jesus. No entanto, tal como demonstra F. Bovon, no período intermédio, que se refere ao ministério na Galileia e a viagem para Jerusalém, Jesus não está livre dos ataques de Satanás. Aliás, o nosso texto é reflexo disso mesmo. Cf. H. CONZELMANN, *The Theology*, pp. 27-28; 79-80; 156-157; F. BOVON, *El Evangelio*, I, p. 282.

³⁸⁵ Cf. C. A. ZICCARDI, *The relationship of Jesus and Kingdom of God according to Luke-Acts*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008, pp. 213-315; 478-481; F. BOVON, *El Evangelio*, I, pp. 282-283.

³⁸⁶ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 489.

³⁸⁷ M. M. B. TURNER, "The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts", in D. A. CARSON, *From Sabbath to Lord's Day*, p. 107.

³⁸⁸ Cf. S. ZEDDA, *Teologia della Salvezza nel Vangelo di Luca*, EDB, Bologna 1991, p. 14; H. CONZELMANN, *The Theology*, pp. 153-154; F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 489, n.70; J. A. FITZMYER, *The Gospel*, II, p. 1013.

³⁸⁹ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 493.

o gesto de Jesus, na medida em que revela o verdadeiro rosto de Deus, oferece-se-nos como acção profética: o que é concedido a esta mulher sê-lo-á a todos os ‘recurvados’ da humanidade»³⁹⁰.

3.5 Desenlace (aparente): Reacção dos adversários e da multidão

A reacção à acção profética de Jesus é diferenciada, verificando-se mesmo a divisão da audiência. Como refere I. Gómez Acebo: «Diante da palavra de Jesus, não se coloca a possibilidade de permanecer neutro»³⁹¹. Esta divisão é destacada pelo narrador ao contrapor *todos os adversários a toda a multidão*³⁹².

Desde logo, o leitor fica a saber que o chefe da sinagoga não era o único oponente na sinagoga³⁹³. O particípio *ἀντικείμενοι*, que deriva do verbo deponente *ἀντίκειμαι* (opor-se), manifesta precisamente essa dinâmica de oposição a Jesus. Se vimos que o argumento do chefe da sinagoga era de teor farisaico, Lucas destaca agora a dinâmica da oposição em si, sem identificar os grupos e/ou personagens que a perpetram.

Neste sentido, é bastante significativo que, na obra lucana, o particípio substantivado *ἀντικείμενοι* só reapareça uma vez mais, em Lc 21,15, quando Jesus alerta os seus discípulos para as perseguições vindouras: *Eu próprio vos darei palavras de sabedoria, a que não poderão resistir ou contradizer os vossos adversários (ἀντικείμενοι)*. Jesus, que é posto (*κεῖται*) como *sinal de contradição* (cf. Lc 2,34), não abandonará os seus discípulos, os quais não estarão livres dos que são o-postos (*ἀντι-κείμενοι*) a Jesus e ao Reino de Deus.

Ora, a dinâmica de oposição, tão presente na secção da Viagem³⁹⁴, acaba aqui envergonhada – *todos os adversários se envergonhavam com ele*. Aludindo a Is 45,16 (LXX), que refere *todos os adversários (πάντες οἱ ἀντικείμενοι)* de Deus e fala da vergonha (*αἰσχύνη*), Lucas indica que assim como os fabricantes de ídolos serão envergonhados (*αἰσχυνθήσονται*) diante de Deus, assim também aqueles que se idolatram sob a égide de uma pretensa religião são envergonhados diante do Senhor. Além disso, estando irredutí-

³⁹⁰ G. ROUILLER, “La femme dans l’Evangile selon S. Luc”, *Echos de Saint-Maurice* 78 (1975), p. 135.

³⁹¹ I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 386. Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 542.

³⁹² Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, II, p. 1014.

³⁹³ Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, p. 182.

³⁹⁴ Cf. pp. 30-31 do presente trabalho.

veis nas suas hipocrisias, diante da Palavra (*Dizendo isto*), não têm outra opção que não assumir a sua vergonha, a sua humilhação³⁹⁵.

Em contrapartida, *toda a multidão alegrava-se*. Como já dissemos, a multidão não se situa propriamente no grupo dos discípulos de Jesus, mas a sua reacção surge aqui como a antítese da reacção dos adversários.

O regozijo com que se manifesta a multidão evoca o tema da alegria, tão caro a Lucas³⁹⁶. No terceiro Evangelho, é o sentimento próprio daqueles que reconhecem e experimentam a acção salvífica de Deus nas suas vidas, tal como Zacarias e os que escutam João Baptista (cf. 1,14), Maria (cf. 1,28) e os pastores (cf. 2,10). É ainda o sentimento interior para o qual Jesus apela aos *bem-aventurados* (*μακάριοι*) perseguidos por causa do *Filho do Homem* (cf. 6,22): *Alegrai-vos (χάρητε) e exultai (σκιρτήσατε) nesse dia, pois a vossa recompensa será grande no Céu* (6,23). Mas é também a alegria dos discípulos em missão (cf. 10,17-20), a alegria da conversão (cf. 15,5.32), a alegria de receber Jesus (cf. 19,6.37) e, por fim, a alegria da ressurreição (cf. 24.41.52)³⁹⁷. Nos Actos, em primeiro lugar, é o sentimento que os Apóstolos experimentam por sofrerem em nome de Cristo (cf. 5,41). Depois, é um fruto do Espírito Santo (cf. 13,52). Em terceiro lugar, é o sentimento que invade os Apóstolos e as comunidades por testemunharem a expansão da Palavra (cf. 11,23; 13,48; 15,3). Por fim, é o efeito da pregação aos gentios e do baptismo (cf. 8,8.39; 15,31)³⁹⁸.

Assim sendo, o sentimento que o narrador evoca não é meramente manifestação de um estado de espírito momentâneo, mas fruto de uma relação – com o divino, com Jesus, com a Igreja – e da contemplação dos mistérios que perpassam a própria história daqueles que

³⁹⁵ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 490.

³⁹⁶ O tema da alegria na obra lucana não se restringe ao verbo *χαίρω*. A este respeito, J. Navone elenca os vários termos, sendo eles: *μακάριος* (bem-aventurado, feliz, abençoado) e *μακαρίζω* (abençoar); *χαρά* (alegria) e *χαίρω* (alegrar-se); *δόξα* (glória) e *δοξάζω* (glorificar); *ἀγαλλίασις* (exuberância) e *ἀγαλλιάω* (exuberar); *αἰνέω* (exultar); *εὐλογέω* (abençoar); *εἰρήνη* (paz); *εὐφραίνω* (alegrar, deleitar, festejar); *μεγαλύνω* (celebrar); *σκιρτάω* (exultar). Tendo em conta o teor da nossa abordagem, restringimo-nos essencialmente às ocorrências do verbo *χαίρω*, referindo uma ou outra passagem onde surge o adjectivo *χαρά*, que partilha o mesmo radical do verbo *χαίρω*. Cf. J. NAVONE, *Themes of St. Luke*, Gregorian University Press, Rome 1970, p. 71.

³⁹⁷ J. NAVONE, *Themes of St. Luke*, p. 73.

³⁹⁸ Cf. E. BEYREUTHER – G. FINKENRATH, “Alegria (*χαίρω*)”, in *DTNT*, I, p. 79.

os contemplam. É a «[a]legria religiosa, escatológica, diante daquilo que assinala a irrupção do Reino, do qual irá falar a parábola seguinte (v.18-21)»³⁹⁹.

Por isso, as causas da alegria são pormenorizadamente indicadas: *todos os feitos gloriosos realizados por ele*. Mais uma vez, Lucas recorre ao AT para descrever a acção de Jesus, nomeadamente a Ex 34,10 (LXX), onde se lê:

E o Senhor disse a Moisés: «Eis que vou fazer uma aliança contigo: diante de todo o teu povo, produzirei feitos gloriosos (ἐνδοξα), que não se realizaram (γέγονεν) em toda a terra e em toda a nação; e todo o povo, no meio do qual tu estás, verá as obras do Senhor, porque espantosas são as coisas que farei por ti.

Desta forma, o narrador manifesta uma sintonia com aquilo que Jesus havia revelado sobre si próprio na resposta ao chefe da sinagoga: tal como Deus realizara feitos gloriosos ao libertar o povo de Israel da escravidão do Egipto, assim também a glória de Deus se revela nas palavras e nos gestos de Jesus. Consequentemente, ao destacar Jesus como agente (*τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ*), Lucas indica ao leitor, mais uma vez, que os desígnios de Deus se realizam efectivamente por meio d'Ele⁴⁰⁰.

Isto não significa, porém, que a multidão se converta, na medida em que, enquanto a mulher *glorificava (ἐδόξαζεν) a Deus*, a multidão rejubila com *todos os feitos gloriosos (πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις)* de Jesus, sem chegar a Deus. O próprio adjectivo *πᾶσιν* (todos) alude a outros feitos de Jesus que haviam firmado a sua fama. E a referência à fama de Jesus não é inusitada neste contexto, na medida em que, ao longo do seu ministério público, o narrador indica estrategicamente a sua propagação, até chegar ao ponto de a assumir como dado adquirido, tal como acontece no nosso texto.

Em primeiro lugar, Lucas começa por declarar explicitamente a propagação da fama de Jesus depois de narrar o exorcismo na sinagoga de Cafarnaum (cf. 4,37) e a cura de um leproso (cf. 5,15), ao mesmo tempo que dá conta da reacção de Jesus, retirando-se para lugares desertos (cf. 5,16). Esta fama espalha-se de tal maneira que surgem fariseus e doutores da Lei, vindos *de todas as localidades da Galileia, da Judeia e de Jerusalém* (5,17),

³⁹⁹ F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 490.

⁴⁰⁰ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 491.

bem como multidões *de toda a Judeia, de Jerusalém e do litoral de Tiro e de Sídon* (6,17). Depois da cura do filho da viúva de Naim, a sua fama alastra-se definitivamente por toda a Palestina: *E esta palavra acerca d'Ele espalhou-se pela Judeia inteira e por toda a vizinhança* (7,17)⁴⁰¹. Daqui em diante, o narrador não mais refere a propagação da fama de Jesus, referindo antes a resposta dos vários personagens a *todos* (πᾶς) os feitos de Jesus (cf. 7,18; 9,43; 13,17; 19,37), de modo que a sua fama se torna uma das características de Jesus a partir de 7,17 em diante⁴⁰².

Logo, ainda que Lucas aluda a uma 'alegria religiosa', a multidão não adere plenamente ao Senhor, *i.e.*, não se converte⁴⁰³, ficando-se pela exterioridade da acção de Jesus. No entanto, a sua reacção contrasta claramente com a reacção dos adversários, facto que não passará despercebido ao leitor⁴⁰⁴.

3.6 Mise en abîme

Aparentemente o relato termina com a audiência dividida perante a desconcertante acção de Jesus. Confrontado com tal, o leitor é chamado a assumir uma posição, sabendo de antemão que não há espaço para ambiguidades. Mas Lucas ainda não terminou o relato, pois as parábolas do Reino são de seguida introduzidas no mesmo contexto espaço-temporal. E é precisamente perante esta audiência dividida que Jesus narra as parábolas do Reino, que – não esqueçamos – é o motivo principal da sua pregação (cf. Lc 4,43; 8,1)⁴⁰⁵.

Deste modo, antes que o leitor assuma uma posição, o narrador convida-o a tomar um lugar na sinagoga. Depois de estabelecer a relação de continuidade entre os acontecimentos anteriores e as parábolas do Reino (v.18: *dizia entretanto*)⁴⁰⁶, Lucas limita-se a encadear o discurso de Jesus (v.20: *E disse de novo*), que por sua vez assumirá o papel do narrador. A narrativa mergulha assim num novo nível diegético, onde o próprio personagem principal

⁴⁰¹ Note-se que a Judeia significa aqui a terra dos judeus, significando por isso toda a Palestina. Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, p. 660; F. BOVON, *El Evangelio*, I, p. 517; H. CONZELMANN, *The Theology*, p. 46.

⁴⁰² Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, pp. 85-86.

⁴⁰³ Cf. D. P. MOESSNER, *Lord of the Banquet*, p. 198.

⁴⁰⁴ Cf. J. B. GREEN, "Jesus and a Daughter of Abraham", p. 648.

⁴⁰⁵ Cf. S. ZEDDA, *Teologia della Salvezza nel Vangelo di Luca*, pp.81-82.

⁴⁰⁶ Cf. J.-N. ALETTI, *Volta a falar*, pp. 135-136; J. DUPONT, "Les paraboles du sénevé et du levain", p. 909.

narra uma história ou uma parábola (nível hipodiegético ou metadiegético) e o leitor é colocado no mesmo nível dos demais personagens⁴⁰⁷.

Independentemente de Lucas ter ou não a chave de leitura das parábolas, a verdade é que escusa-se a revelá-la, delegando no leitor essa missão, que se vê igualmente interpelado pela realidade veiculada pelas parábolas, tal como afirma J.-N. Aletti:

«As parábolas estão também inseridas na trama narrativa primária, onde se estabelecem as relações, onde se configuram igualmente as incompreensões e as recusas; permitem, assim, às personagens e ao leitor interpretar a lógica dos acontecimentos passados e futuros. Mas a alteridade divina vem aí ao nosso encontro de maneira surpreendente: se as parábolas fazem apelo à nossa experiência, reavivando-a, não constituem a sua pura repetição; elas abrem para o inaudito de Deus»⁴⁰⁸.

E que melhor maneira de falar do Reino de Deus senão através das parábolas? Tratando-se de uma realidade que está para além da lógica humana, as parábolas, prefigurando-se no aquém da existência, dizem que o Reino de Deus ‘é como’, ao mesmo tempo que dizem que ‘não é como’, sem reduzir o mistério num conceito abstracto⁴⁰⁹.

Por isso, são apresentados ao leitor dois paradigmas do Reino de Deus, sendo narradas duas histórias, onde surgem um homem e uma mulher, em ambientes familiares. Esta apresentação aos pares é típica dos sinópticos, modo literário pelo qual se evidencia a complexidade da realidade de Deus e do seu Reino⁴¹⁰. Além disso, quando se compara a parábola do grão de mostarda com Mc 4,30-32 e Mt 13, 31-32, constata-se que a versão lucana é mais abreviada, omitindo a referência à pequenez da semente de mostarda e à grandiosidade da planta. Para F. Bovon, esta abreviação deve-se ao facto de Lucas procurar geminar a parábola do grão de mostarda com a parábola do fermento⁴¹¹.

⁴⁰⁷ Cf. J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, p. 144, n. 12.

⁴⁰⁸ J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, pp. 159-160.

⁴⁰⁹ Cf. M. A. GETTY-SULLIVAN, *Les paraboles du Royaume*, p. 9; F. MOSCHNER, *As parábolas do reino*, Ed. Aster, Lisboa 1960, pp. 34-35.

⁴¹⁰ Para além do agrupamento aos pares, as parábolas também são apresentadas em séries de três. Cf. M. A. GETTY-SULLIVAN, *Les paraboles du Royaume*, pp. 186-187; p. 202.

⁴¹¹ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 499.

Assim sendo, optamos por analisar as parábolas no seu conjunto, até porque, como veremos, ambas veiculam a mesma mensagem e as diferenças entre ambas reforçam, no fundo, um sentido comum.

3.6.1 Dois Paradigmas – O grão de mostarda e o fermento

Assumindo o papel de narrador, Jesus começa por questionar a audiência: *A que é semelhante o Reino de Deus e compará-lo-ei com o quê* (v.18)? Questão semelhante, embora abreviada, surge ao introduzir o segundo paradigma: *A que compararei o Reino de Deus* (v.20)? Esta forma de introduzir as parábolas com uma questão retrata um modo tipicamente rabínico de discursar⁴¹². Assim, se o próprio narrador havia introduzido o discurso de Jesus no contexto do seu ensinamento naquela sinagoga (v.10)⁴¹³, o modo de Jesus falar vai igualmente ao encontro da introdução do relato. Porém, ao contrário dos rabinos, Jesus não quer ilustrar um mandamento ou reforçar determinada ideia da Escritura, mas revelar a realidade de um Reino novo, completamente distinto dos reinos humanos⁴¹⁴.

No primeiro paradigma, Jesus alude ao grão de mostarda que um homem planta no jardim: *É semelhante a um grão de mostarda, que um homem, tomando[-o], lançou no seu próprio jardim, e cresceu e tornou-se uma árvore, e as aves do céu aninharam-se nos seus ramos* (v.19). Trata-se de uma narrativa simples, que evoca igualmente uma imagem quotidiana, perfeitamente acessível aos judeus de então.

A mostarda era uma planta típica da Palestina. Apesar de não ser referida no AT, ela é mencionada nos textos rabínicos tardios, particularmente servindo de termo de comparação por causa da pequenez da sua semente⁴¹⁵. Em contrapartida, podia alcançar entre 1,20m a 2,5m de altura. Lucas, sendo um homem da cidade, alude a uma árvore (*δένδρον*), quando na verdade se trata de um arbusto⁴¹⁶.

No entanto, de pouco importam estas questões botânicas, quando na verdade a metáfora remete para o íntimo da vida de um homem (*ἄνθρωπος*) que plantou a semente de mos-

⁴¹² Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 497; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 545.

⁴¹³ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, II, p. 1016.

⁴¹⁴ Cf. E. SCHWEIZER, *Gesú, la parola di Dio*, pp. 42-45.

⁴¹⁵ Cf. C.-H. HUNZINGER, “σίναπι”, in *GLNT*, XII, cols. 241-242; F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 502.

⁴¹⁶ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, II, pp. 1016-1017; F. BOVON, *El Evangelio*, II, pp. 502-503.

tarda no seu próprio jardim (*ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτου*). O jardim, lugar de cultivo e de recreio, de descanso e de civilidade em terras desérticas⁴¹⁷, mas também o lugar das relações quotidianas⁴¹⁸, é estranhamente apresentado como o lugar de cultivo da semente de mostarda. Estranhamente, porque a planta de mostarda era tida como uma praga, que crescia nos campos e não nos jardins. No tratado d’*As espécies diversas* da Mishná, proibia-se mesmo plantar mostarda nos jardins mais pequenos (cf. m.Kil 3,2)⁴¹⁹.

Mas é precisamente aí, no jardim de um homem, que a semente cresce e se transforma em árvore. E é esta dinâmica de crescimento que se destaca na metáfora (semente no jardim-crescimento-árvore⁴²⁰), a tal ponto que *as aves do céu aninharam-se nos seus ramos*. É uma imagem bíblica, segundo a qual o rei assegura a segurança dos seus súbditos (cf. Jz 9,15; Lm 4,20; Br 1,12; Ez 17,22-23)⁴²¹.

No caso concreto do nosso texto, a imagem apela particularmente para Dn 4,9.18 (4,12.21 θ’) e Ez 31,6, por um lado, e para o Sl 104,12 (LXX), por outro. Salvaguardadas as devidas diferenças entre os dois primeiros⁴²², estes textos evocam a soberania dos reinos, da Babilónia e do Egipto, respectivamente, que dão guarida aos seus súbditos. Por sua vez, no Sl 103,12 (LXX), o salmista canta a acção de Deus que transforma as fontes em rios (v.10), em cujas margens *fazem ninho* (*κατασκηνώσει*) as aves do céu, chilreando por entre a folhagem.

Ora, «[t]al como a natureza tem a sua história, também o reino de Deus tem a sua que acabará bem»⁴²³. Assim, a partir da parábola do grão de mostarda, Jesus, segundo Lucas, mostra que o Reino de Deus é, em primeiro lugar, uma realidade íntima, que cresce mesmo

⁴¹⁷ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 503.

⁴¹⁸ Cf. J. RIUS-CAMPS, *El Exodo*, p. 240.

⁴¹⁹ Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, pp. 388-389.

⁴²⁰ Cf. J. DUPONT, “Les paraboles du sénevé et du levain”, p. 901; I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 389.

⁴²¹ Cf. J. DUPONT, “Les paraboles du sénevé et du levain”, p. 904.

⁴²² O ponto fundamental da discussão centra-se no verbo *κατασκηνώω*. J. Dupont traduz por *abrigar*, considerando assim que o texto de Lc remete para Dn 4,9.18 (4,12.21 θ’), embora neste texto o verbo seja usado tanto para os animais selvagens (v.9) como para as aves do céu (v.18). Por sua vez, R. Meynet, considerando que em Lc 9,58 *κατασκήνωσις* significa *ninho*, traduz o verbo por *aninhar*, remetendo assim para Ez 31,6, quando neste texto não surge o verbo *κατασκηνώω*, mas *νοσσεύω*, *construir ninhos*. *Mutatis mutandis*, certo é que os ramos da árvore servem de abrigo/ninho às aves do céu, sendo que em ambos a árvore representa o rei ou reino e as aves dos céus os súbditos. Tal como refere J. D. Crossan, a referência a estes textos não pode ser considerada uma citação directa, mas uma referência implícita provavelmente citada de memória. Cf. J. DUPONT, “Les paraboles du sénevé et du levain”, p. 905; R. MEYNET, *Tu vois cette femme?*, p. 127; J. D. CROSSAN, “The Seed Parables of Jesus”, *JBS* 92/2 (1973), p. 255.

⁴²³ F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 504.

onde a concepção humana não permite, pois é divino. Apesar de um aparente frágil começo, o crescimento do Reino chega ao ponto de albergar os povos da terra, a vida humana⁴²⁴.

No segundo paradigma, Jesus contrapõe ao homem da primeira parábola uma mulher, igualmente num contexto de familiaridade: *É semelhante ao fermento, que uma mulher, tomando[-o], escondeu em três medidas de farinha, até que tudo ficou levedado*. Tratando-se novamente de uma narrativa simples, este segundo paradigma vem, por um lado, reforçar o sentido do primeiro e, por outro, acrescentar breves dados que, embora simples, serão preponderantes para o sentido final das parábolas.

O fermento – ou mais propriamente a levedura, que se adquire da fermentação da massa antiga para fermentar a massa nova – era um ingrediente comum nas casas israelitas. Não sendo o ingrediente mais visível e abundante, era e é fundamental para a confecção do pão⁴²⁵. Porém, apesar da sua finalidade positiva, o fermento era visto de forma negativa. Num povo de raiz nómada, que se alimentava originalmente de pão ázimo, o fermento era tido como um elemento de alteração das substâncias e, por isso, como factor de corrupção. E esta perspectiva negativa estava bem presente no culto judaico: era proibido o fermento na confecção das oblações rituais destinadas ao altar (e.g. Ex 29,23; Lv 2,4-5; 7,12); na Páscoa, comia-se apenas pão ázimo (e.g. Ex 23,14; 34,18; Lv 23,6), sendo mesmo necessário destruir todo o fermento ou massa fermentada das próprias casas (e.g. Ex 12,15; 13,7; Dt 16,4; m.Pes 1,1-4; 2,2; 3,5; 9,3)⁴²⁶. Aliás, o próprio Jesus já havia manifestado este teor corruptivo do fermento, quando prevenira a multidão contra *o fermento dos fariseus* (12,1)⁴²⁷. Por isso, conclui F. Bovon: «Se a opção da mostarda era um tanto surpreendente para descrever o reino de Deus, a da levedura era francamente chocante para um judeu»⁴²⁸.

De igual modo, o personagem desta segunda parábola – uma mulher – não deixa de surpreender, tendo em conta que o «sexo preterido em Israel»⁴²⁹ é apresentado como agen-

⁴²⁴ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 546.

⁴²⁵ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 507; F. MOSCHNER, *As parábolas do reino*, p. 150; M. A. GETTY-SULLIVAN, *Les paraboles du Royaume*, p. 207.

⁴²⁶ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, pp. 507-508.

⁴²⁷ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, II, pp. 954-955.

⁴²⁸ F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 508.

⁴²⁹ Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 389; J. RIUS-CAMPS, *El Exodo*, p. 240.

te activo na implantação do Reino de Deus. Assim, este novo reino é tanto para o homem como para a mulher, para toda a humanidade⁴³⁰.

Nessa tarefa quotidiana de fazer o pão, a mulher *escondeu* ([ἐν]έκρυψε) o fermento *em três medidas de farinha*. Se a imagem do fermento e o protagonismo da mulher eram já surpreendentes, o modo como o fermento é aplicado e a quantidade de massa não deixam de ser extraordinários. Em vez de revelar, a mulher oculta o fermento na massa⁴³¹. Esta, por sua vez, é desmesuradamente grande para o contexto familiar de então: *três medidas* (σάτα) de farinha correspondiam a cerca de 40L ou 25Kg e permitiam alimentar entre 100 a 160 pessoas⁴³². Mas, simultaneamente, a quantidade enorme de farinha apela para uma imagem típica do AT, onde as medidas grandes preanunciavam uma epifania: Sara cozinhou *três medidas de farinha* para os três viajantes angélicos (cf. Gn 18,6); Gedeão preparou um *efa de farinha* (≈ 3 medidas) para o anjo do Senhor (cf. Jz 6,19) e Ana ofereceu ao Senhor, no Templo, *um efa* (≈ 3 medidas) *de farinha* (cf. 1Sm 1,24)⁴³³.

Por isso, o resultado não podia ser mais eloquente: *até que tudo ficou levedado*. Apesar da acção oculta do fermento, o processo de fermentação afecta tudo (ὅλον), toda a massa. Para J. Dupont, esta consequência apela já para a realidade escatológica do Reino: «No contexto da pregação de Jesus, pensar-se-á naturalmente na plenitude do Reino de Deus no seu estado definitivo»⁴³⁴.

Assim, este segundo paradigma, para além de reforçar o primeiro, acrescenta que o Reino de Deus é universal, pois não faz acepção de pessoas, e, apesar de oculto, está já misteriosamente presente a operar na história, de forma definitiva e efectiva.

⁴³⁰ Esta é, aliás, uma característica do terceiro Evangelho, onde Lucas procura destacar o papel da mulher, apesar do contexto social de teor patriarcal. Tal como acontece nas parábolas do Reino, é comum encontrarmos narrativas duplicadas, tanto ao nível da narrativa primária como ao nível das parábolas de Jesus, nas quais o homem e a mulher são apresentados ao mesmo nível, permitindo assim ao leitor, seja homem ou mulher, identificar-se com os personagens, com o contexto e com a mensagem. Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, p. 132-139.

⁴³¹ Segundo J. A. Fitzmyer, esta leitura é influenciada pelo texto paralelo de Mt 13,33 (ἐνέκρυψε). No entanto, ela é suportada pelos melhores manuscritos, tais como P⁷⁵, Ɀ, A, D, W, Θ, Ψ. Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel*, II, p. 1019; I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 389.

⁴³² Cf. J. DUPONT, “Les paraboles du sénevé et du levain”, p. 912; F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 508; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 547, n. 54.

⁴³³ Cf. J. DUPONT, “Les paraboles du sénevé et du levain”, pp. 912-913; F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 508, n. 58; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 547, n. 54.

⁴³⁴ J. DUPONT, “Les paraboles du sénevé et du levain”, p. 913.

3.6.2 Parábola em Acto

Como dissemos reiteradamente, as parábolas do Reino surgem no mesmo contexto espaço-temporal dos acontecimentos anteriores, pelo que podemos desde logo deduzir que Lucas quer que o leitor compreenda o sentido das parábolas naquele contexto narrativo. C. A. Ziccardi, ao referir-se à introdução da parábola do grão de mostarda (Ἐλεγεν οὖν), feita pelo narrador no v.18, afirma mesmo que Lucas «apresenta o discurso parabólico de Jesus como consequência e comentário da anterior cura ou libertação da mulher da opressão de Satanás: a libertação da mulher, operada por Jesus, faz parte da inauguração do reino levada a cabo por Jesus»⁴³⁵. No entanto, esta posição, por si só, embora sugestiva, não nos permite apreender a função das parábolas na trama episódica que é Lc 13,10-21.

Além disso, neste entrelaçamento da parábola, enquanto dito autêntico de Jesus, com a narrativa primária, enquanto narração do evangelista, emerge um dado importante que devemos pressupor no remate final da nossa análise: nas parábolas falam, simultaneamente, o Jesus histórico e toda a tradição subjacente à redacção final do texto evangélico (tradição oral-evangelista-comunidade)⁴³⁶. Naturalmente, este dado decorre da exegese histórico-crítica. Contudo, o nosso propósito não é chegar ao sentido original, em termos históricos, das parábolas, mas evidenciar a originalidade narrativa na qual elas surgem ao leitor no texto final. Para compreender a relação que existe entre a narrativa primária e a narrativa metadiegetica, é necessário considerar os elementos que se relacionam entre ambas.

Em primeiro lugar, o tema do Reino de Deus surge no contexto do ensinamento de Jesus, actividade que, na obra lucana, é propícia ao anúncio do Reino. Segundo os Evangelhos, o ensinamento é uma das actividades características do ministério de Jesus. No caso concreto do terceiro Evangelho, este tema é retomado por Lucas a partir das suas fontes, sobretudo Mc, apresentando uma característica particular: se, por um lado, o verbo *διδάσκω* descreve o carácter pedagógico da missão de Jesus, por outro, converge semanti-

⁴³⁵ C. A. ZICCARDI, *The relationship*, p. 444.

⁴³⁶ Cf. G. SHILLINGTON, *Jesus and his parables*, T&T Clark, Edinburgh 1997, pp. 4-7; J.-N. ALETTI, *Volter a falar*, p. 155.

camente com os verbos *εὐαγγελίζομαι* (evangelizar) e *κηρύσσω* (pregar)⁴³⁷. Ora, se para Lucas ensinar, evangelizar e pregar correspondem à revelação do Reino (*e.g.* Lc 4, 43-44; Act 28,31), podemos dizer então que a referência ao ensinamento, no v.10, não alude apenas ao carácter pedagógico dos acontecimentos posteriores, mas antecipa desde logo o tema do Reino de Deus.

E se assim é, que melhor contexto espaço-temporal para lançar a semente e o fermento do Reino, que não a sinagoga e o sábado? Como vimos, o espaço e o tempo representam a exclusividade do povo de Israel, ao qual pertence Jesus e a quem dirige o seu ministério⁴³⁸. Tendo em conta que é a última vez que Jesus surge numa sinagoga, não será, no mínimo, surpreendente constatar que as parábolas do Reino surjam precisamente aqui?

É verdade que esta dedução é parcial, visto que o mesmo não se pode dizer em relação ao sábado. De facto, a controvérsia sobre o sábado repetir-se-á em 14,1-6, no relato da cura do hidrópico. No entanto, tal como no nosso texto, Jesus demonstra que a cura não violava o sábado, com um argumento muito similar ao aduzido em resposta ao chefe da sinagoga: *Qual de vós, se o seu filho ou o seu boi cair a um poço, não o irá logo retirar em dia de sábado?* (14,5-6)⁴³⁹. Neste sentido, este texto não acrescenta nada de novo à controvérsia do sábado, reforçando apenas a gravidade da questão, que motiva a oposição a Jesus⁴⁴⁰.

Outro dado importante da narrativa primária é a acção taumatúrgica de Jesus. Tal como demonstrou P. J. Achtemeier, na obra lucana, os milagres estão intimamente ligados ao

⁴³⁷ Isto mesmo sugerem as alterações que Lucas faz ao material marcano *e.g.*, em Lc 4,15 o autor usa o verbo *διδάσκω*, quando em Mc 1,14 surge o verbo *κηρύσσω*, o uso absoluto (sem acusativo) do verbo *εὐαγγελίζομαι* (cf. Lc 9,6; 20,1) e o uso destes verbos em conjunto na obra lucana (*εὐαγγελίζομαι* e *κηρύσσω*: Lc 4,43-44; 8,1; 9,2-6; Act 8,4-5; *διδάσκω* e *εὐαγγελίζομαι*: Lc 20,1; Act 5,42; 15,35; *διδάσκω* e *κηρύσσω*: Act 28,31). Estes verbos, juntamente com os verbos *λαλέω* e *καταγγέλλω*, descrevem o processo kerygmático em Lc-Act, sendo que o verbo *διδάσκω* também é frequentemente usado para descrever a actividade missionária dos Apóstolos (cf. Act 4,2.18; 5,21.25.28.42; 15,35; 18,11; 28,31). Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, p. 78, n. 4; J. A. FITZMYER, *The Gospel*, I, pp. 145-149; F. BOVON, *El Evangelio*, I, p. 245, n. 16; H. CONZELMANN, *The Theology*, pp. 221-224; S. ZEDDA, *Teologia della Salvezza nel Vangelo di Luca*, pp. 87-88; IDEM, *Teologia della Salvezza negli Atti degli Apostoli*, pp. 47-50; K. H. RENGSTORF, “διδάσκω”, in *GLNT VII*, cols. 1102-1103; G. FRIEDRICH, “εὐαγγελίζομαι”, in *GLNT III*, col. 1052; IDEM, “κηρύσσω”, in *GLNT V*, cols. 441-444.

⁴³⁸ Cf. J. C. das NEVES, “Como falava Jesus de Deus”, *Didaskalia* 21/1 (1991), p. 129.

⁴³⁹ C. A. Ziccardi sublinha que a relação entre estes dois textos verifica-se mesmo na contextualização literária, considerando que Lucas constrói, no c. 14, uma unidade que reflecte 13,10-35: em ambas surge uma cura ao sábado (13,10-17; 14,1-6); parábolas duplicadas (13,18-19.20-21; 14,7-14.15-24); ensinamento sobre a inclusão e exclusão do Reino (13,23-30; 14,15-24); mudança de audiência (13, 31-33; 14,25); e exortação a reconhecer Jesus (13,34-35; 14,26-33). Cf. C. A. ZICCARDI, *The relationship*, p. 451-452.

⁴⁴⁰ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, pp. 565-568.

reconhecimento do poder de Jesus e, particularmente, à fé, enquanto reconhecimento da acção de Deus⁴⁴¹. Tal como vimos, este reconhecimento é destacado, sobretudo, pela reacção de louvor ou glorificação a Deus⁴⁴².

No nosso texto, a reacção da mulher é inequívoca – *glorificava a Deus* (v.13) –, reconhecendo a acção de Deus na acção taumatúrgica de Jesus. No entanto, como também vimos, a acção de Deus na acção de Jesus revela-se nas suas próprias palavras, no gesto de imposição das mãos e na forma como o narrador relata a reacção da mulher, utilizando o advérbio tipicamente lucano *παραχρήμα* e a passiva teológica *ἀνωρθώθη*. Logo, não será de estranhar que as parábolas do Reino sejam precedidas pela cura da mulher recurvada.

Até agora, os dados aportados revelam-se abonatórios: o ensinamento e a cura relacionam-se com o tema do Reino de Deus. Mas esta dedução poderia revelar-se infundada se constatássemos que a relação ensinamento-cura-Reino se encontra apenas no nosso texto. No entanto, essa relação destaca-se logo nos inícios do ministério de Jesus.

Em Cafarnaum, Jesus, para além de ensinar (*διδάσκω*) (cf. 4,31), expulsou demónios (cf.4,43-37.41) e curou doentes (cf. 4,38-40). Perante a multidão que O procurava reter (cf. 4,42), Jesus disse: *Tenho de anunciar a Boa-Nova (εὐαγγελίσασθαι) do Reino de Deus também às outras cidades, pois para isso é que fui enviado* (4,43). Ora, numa secção onde o anúncio e a cura surgem como actividades nucleares do seu ministério⁴⁴³, estas palavras de Jesus demonstram que a cura e os exorcismos estão intimamente ligados ao anúncio do Reino de Deus, tal como sintetiza R. Meynet:

«Para ele [Jesus], então, curar e ensinar são dois aspectos complementares e indissociáveis de uma única realidade. Esta chama-se ‘o reino de Deus’ (43b), que se manifesta mediante Jesus, o ‘Cristo’ (41d). O reino de Deus deve acontecer com as palavras e as obras. E a obra mais significativa do reino de Deus realiza-se com o fim do reino dos demónios»⁴⁴⁴.

É verdade que a cura da mulher recurvada não reporta um exorcismo. Mas, tal como revela Jesus na resposta ao chefe da sinagoga, a mulher era vítima da opressão de satanás.

⁴⁴¹ Cf. P. J. ACHTEMEIER, “The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus”, pp. 551-556.

⁴⁴² Cf. pp. 89-90 do presente trabalho.

⁴⁴³ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, I, pp.310-325.

⁴⁴⁴ R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca*, p. 209.

Por isso, «[s]e o fermento bom e o grãozinho de mostarda são imagem do ‘reino de Deus’, o mal representa o reino de ‘satanás’ (13,16)⁴⁴⁵». Jesus realiza, portanto, uma autêntica libertação, tal como havia anunciado na sinagoga de Nazaré, através do profeta Isaías (cf 4,18-19): *O Espírito do Senhor está sobre mim [...]; enviou-me a proclamar a libertação aos cativos [...]; a mandar em liberdade os oprimidos [...]*.

Nas palavras e gestos de Jesus confirma-se, então, o anúncio programático feito na sinagoga de Nazaré⁴⁴⁶, ao mesmo tempo que Jesus se revela como autêntico profeta, que conhece o íntimo dos que o rodeiam, os seus sofrimentos e as suas hipocrisias, que cura e realiza a libertação dos oprimidos⁴⁴⁷. Consequentemente, conclui J.-N. Aletti:

«Se a libertação dos cativos é anunciada e efectuada com e por Jesus, como é o caso da mulher, então o Reino pode ser reconhecido no seu crescimento e na sua expansão [...]. O narrador conseguiu realizar um verdadeiro acto de perícia: tornar a sua narrativa isomorfa dos acontecimentos narrados»⁴⁴⁸.

Aquilo que J.-N. Aletti denomina de «narrativa isomorfa», no nosso texto consideramos uma *mise en abîme*, pois a realidade que as parábolas narram revela-se no relato da cura da mulher recurvada, mas de uma forma mais profunda, introduzindo o leitor no mistério de Deus que se torna presente em Jesus.

Nem mesmo a oposição do chefe da sinagoga ou a divisão da audiência são dissonantes da temática do Reino. Tal como a hipocrisia e a oposição a Jesus não impedem a libertação da mulher, assim também a recusa do Reino não impossibilita a sua implantação. Basta recordar que Lucas, na secção da Viagem, identifica a acção salvífica de Jesus com a presença do Reino particularmente em contextos de oposição (cf. 11,20; 17,20-21)⁴⁴⁹.

Em contrapartida, desconcertante é o facto de Jesus anunciar o crescimento do Reino perante uma audiência dividida, o que aparentemente pode desacreditar a mensagem. Mas esta ironia dramática, que decorre da acção precedente, tem uma consequência clara:

⁴⁴⁵ IDEM, *Il Vangelo secondo Luca*, p. 549.

⁴⁴⁶ Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 386.

⁴⁴⁷ Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, pp. 65; R. F. O'TOOLE, *Luke's presentation of Jesus*, pp. 42-51; M. LACONI, *San Lucas*, pp. 108-110.

⁴⁴⁸ J.-N. ALETTI, *Voltar a falar*, pp. 136-137.

⁴⁴⁹ Cf. F. BOVON, *El Evangelio*, II, p. 501.

se o Reino vem com e por Jesus, aquilo que se descreve parabolicamente acerca do Reino, está já presente n'Ele. Assim, se as suas palavras e os seus gestos envergonham os adversários e alegram a multidão, as parábolas vêm alertar a audiência para o facto de o Reino estar só no início e em processo, mas já presente.

Não esqueçamos, ainda, que o Jesus que narra as parábolas é o mesmo Senhor que havia revelado o sentido pleno da lei, a hipocrisia dos seus adversários e a condição abraâmica da mulher. Se Lucas introduziu o título de Senhor na resposta de Jesus ao chefe da sinagoga e não mais alterou a apresentação do personagem principal, é porque quer que o leitor acolha a mensagem das parábolas como palavra do Senhor. Assim, a resposta à questão *a que é semelhante o Reino de Deus* (v.18) só podia ser dada por Aquele que conhece intimamente a obra de Deus. E, tal como comprova a familiaridade das imagens reproduzidas nas parábolas, Deus aproxima-se da humanidade, revelando-se a partir da própria realidade humana⁴⁵⁰.

E que fez Jesus senão revelar o rosto de Deus e os seus desígnios de salvação, libertando a mulher, filha de Abraão, dos grilhões satânicos, possibilitando assim o pleno cumprimento do descanso sabático? Tal como a mulher experimenta o Reino de Deus, todos os oprimidos experimentarão o Reino de Deus em Jesus⁴⁵¹.

Por isso, a narrativa lucana prossegue para Jerusalém (cf. Lc 13,22), lugar onde o aparente fracasso da cruz esconde em si a infalibilidade da «transformação total do mundo actual, não por evolução natural, mas com a intervenção final daquele mesmo Deus que opera já na actividade de Jesus»⁴⁵². Na cruz será lançada definitivamente a semente do Reino e o seu fermento, ainda que de forma discreta, levedará toda a massa do mundo. A expressão máxima do amor de Deus revelar-se-á surpreendentemente na fraqueza e nos sofrimentos, na paixão e morte de Jesus. Tal como diz Paulo: *A linguagem da cruz é certamente loucura para os que se perdem mas, para os que se salvam, para nós, é força de Deus* (1Cor 1,18)⁴⁵³. O leitor, chamado a ser discípulo, é convidado a aderir a esta aparente

⁴⁵⁰ Cf. E. SCHWEIZER, *Gesú, la parola di Dio*, pp. 46-53.

⁴⁵¹ Cf. R. F. O'TOOLE, *Luke's presentation of Jesus*, p. 72.

⁴⁵² G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, p. 547.

⁴⁵³ Cf. E. SCHWEIZER, *Gesú, la parola di Dio*, pp. 61-62.

loucura, sabendo de antemão que apesar da pequenez do começo ou do aparente fracasso, a força de Deus opera, vence e impõe-se definitivamente na história⁴⁵⁴.

O próprio apelo à conversão (13,23-30) e a referência à morte de Jesus (13,31-33.34-35) põem imediatamente à prova o leitor e a sua adesão ao Reino de Deus, que é indissociável da adesão a Jesus⁴⁵⁵. Para o leitor, seja ele da comunidade lucana ou do nosso tempo, as parábolas surgem, então, como um encorajamento a seguir nesta via com Jesus:

«[O] reino de Deus pode parecer, na verdade, um sonho, bem longe da realidade. Ainda assim, o leitor é convidado a ter fé na potência de vida do grão sepultado na terra: a ressurreição de Cristo inaugurou o reino de Deus, tornando-se acessível para todas as gentes que se reúnem sob a árvore da cruz, que se tornará para elas a árvore da vida»⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, p. 389.

⁴⁵⁵ Cf. J. C. das NEVES, "Como falava Jesus de Deus", pp. 127-128.

⁴⁵⁶ R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca*, p. 543.

Conclusão

Terminado o estudo sobre Lc 13,10-21, poderíamos responder à questão de Jesus – *A que é semelhante o Reino de Deus?* –, com uma questão similar: *A que é semelhante a acção de Jesus?* A resposta a esta questão dará, assim, o mote para as nossas conclusões. É necessário, todavia, considerar alguns dados prévios, que decorrem do nosso estudo.

Na primeira parte, *O horizonte textual e hermenêutico*, procurámos compreender o contexto literário de Lc 13,10-21 e os princípios fundadores da nossa análise. Assumimos uma posição concreta quanto à obra lucana, demonstrando sucintamente que Lc e Act têm uma relação inequívoca. Isto não significa que afirmemos sem mais que Act depende de Lc ou que Lucas teria à partida o objectivo de criar um díptico. O nosso estudo não permite tais afirmações e cremos que nenhum estudo as poderá formular com suma propriedade.

Quanto ao método narrativo, consideramos que se trata de *um contributo exegético*, tendo clara noção de que não é o único e que não esgota o sentido do texto. O método em si, aliás, permite uma constante actualização, consoante os ambientes do leitor e, no contexto da exegese bíblica, necessita dos contributos de outros métodos, nomeadamente, dos métodos histórico-críticos. Mas a importância do seu estudo decorre, sobretudo, da necessidade de compreender e demonstrar devidamente a sinalização que demarcaria o nosso percurso, bem como os elementos próprios da narrativa que poderíamos e deveríamos destacar.

Ao considerarmos o contexto literário em que se encontra o episódio de Lc 10,13-21, vimos como a secção da Viagem (Lc 9,51-19,44) nos surge como pano de fundo do episódio e como os discursos parenéticos, exortando ao arrependimento (Lc 13,1-9) e à conversão (Lc 13,22-30), encaixilham o nosso texto. Note-se que, neste último contexto, não surgem os discípulos, mas o convite dramático à *metanoia* lembra ao leitor que a conversão é condição fundamental para acolher o dom do Reino, *i.e.*, para tornar-se discípulo.

Tratando-se de um Reino de ordem distinta dos reinos humanos, as parábolas surgem como meio eficaz para facilitar a nossa compreensão e envolver-nos na realidade do Reino de Deus. Não se trata, porém, de uma apreensão racional, pois a realidade do Reino de Deus não permite uma redução conceptual. Pela sua própria natureza, vão ao encontro

do ouvinte, simultaneamente, de forma acessível e surpreendente, apelando ao mistério, mas respeitando-o como tal.

Na segunda parte, debruçamo-nos sobre a matéria-prima do texto: *O horizonte gramático-linguístico do texto*. Trata-se da parte mais “enfadonha” do trabalho, mas que nos permitiu compreender a estrutura básica de qualquer texto: a palavra, as suas conjugações e flexões, bem como o seu alinhamento no complexo semântico. Para além de nos ajudar a perceber o modo como são ordenados os vários elementos textuais, também nos permitiu vislumbrar a riqueza de significados que as palavras têm no contexto do autor, particularmente no seu contexto semita (hebraico e grego) e helénico.

Por fim, na terceira parte, *O Horizonte diegético: a Parábola em Acto*, analisámos Lc 13,10-21 segundo o método narrativo, que nos permitiu contemplar a originalidade da trama lucana. E esta originalidade evidencia-se não só pelo facto de o texto ser formado por material exclusivo de Lucas (vv.10-17), juntamente com material comum a Mc e Mt (vv.18-21), mas também pela forma como Lucas relaciona as suas fontes e urde as várias instâncias narrativas de forma a criar uma trama que capta a atenção do leitor.

É certo que Lucas não compõe uma obra literária com matizes de romance, pois o seu objectivo é demonstrar a veracidade da vivência *teófila* e convidar o leitor à *sequela Christi*. Nesta empresa, porém, Lucas compõe um relato onde vai inserindo paulatinamente o leitor na trama, tal como se vê na referência ao tempo da doença da mulher e nos motivos dos protestos do chefe da sinagoga. O leitor adquire assim uma posição privilegiada em relação aos demais personagens, à excepção de Jesus, ao mesmo tempo que Lucas indica o sentido da acção do personagem principal.

Além disso, o tempo e o espaço da acção também conferem um significado especial ao relato: o Reino de Deus é lançado no seio do próprio povo Judeu, testemunhando-se assim o cumprimento das promessas do AT, que agora se realizam no Senhor Jesus. E esta titulação do personagem principal não é indiferente: o sentido pleno da lei e a realidade do Reino são revelados pelo Senhor, o que implica já um acto de fé em Jesus.

A mulher é apresentada como personagem tipo, representando os marginalizados de Israel, aos quais se dirige a benevolência de Deus. E esta acção de Deus em Jesus, como vimos, está bem patente nas palavras do narrador, bem como na acção de Jesus (nas suas

palavras de cura-libertação e no gesto de imposição das mãos) e na reacção da mulher e da multidão. Lucas, portanto, para além de manifestar a sua fé em Jesus, narra claramente que Deus se torna presente em Jesus.

Por sua vez, a oposição incandescente (chefe religioso, satanás, adversários) mantém o relato em aberto para os acontecimentos de Jerusalém, onde o significado de toda a acção do personagem principal se revelará plenamente. Neste sentido, os vários temas do episódio (anúncio do Reino, libertação, revelação de Deus em Jesus, oposição) condensam em si a própria trama evangélica.

Mas a sua genialidade não se manifesta apenas no modo como Lucas constrói a narrativa primária, pois as próprias parábolas do Reino vêm ao encontro da própria acção de Jesus. Os vv.18-21 relacionam-se com os vv.13-17, tanto ao nível gramatical como ao nível narrativo. Ao nível gramatical, o imperfeito *ἔλεγεν* confere um movimento contínuo aos acontecimentos, enquanto a conjunção *οὐδὲν* interliga as parábolas com os acontecimentos anteriores. Ao nível narrativo, os discursos parabólicos surgem na mesma sinagoga e no mesmo sábado, sendo que o tema do Reino de Deus, na obra lucana está intimamente relacionado com o tema do ensinamento (v.10).

Ora, como procurámos demonstrar, as próprias metáforas, herdadas da tradição, surgem como paradigma do Reino, mas também como paradigma da acção de Jesus. Tal como o jardim e a casa apelam para a intimidade da vida do homem, assim também Jesus actua na realidade concreta do povo de Israel e vai ao encontro do sofrimento concreto dos que sofrem. Tal como a semente de mostarda e o fermento são surpreendentes no contexto judaico, assim também Jesus actua de forma desconcertante perante o seu povo. Tal como o Reino cresce apesar dos seus frágeis e aparentemente invisíveis inícios, a acção de Jesus impõe-se apesar da oposição. Tal como a semente se transforma em árvore albergadora da vida e o fermento leveda uma quantidade enorme de massa, assim também a missão de Jesus superará todas as barreiras e fronteiras étnicas, políticas e religiosas.

Consequentemente, o Reino de Deus vem com e por Jesus, pelo que os seus gestos e palavras surgem como paradigma da acção de Deus. Tal como Jesus toma a iniciativa de libertar a mulher, assim também Deus concede o seu Reino como dom. Tal como Jesus revela o pleno sentido da lei, assim também a vinda do Reino plenifica o cumprimento da

promessa. Tal como Jesus vence o mal, assim também o Reino de Deus prevalece sobre o reino de satanás. Tal como Jesus liberta, assim também o Reino de Deus é um Reino de liberdade. Tal como em Jesus a oposição contrasta com o louvor a Deus, assim também o Reino exige o devido reconhecimento e acolhimento. Tal como o ministério de Jesus se dirige para Jerusalém, assim também o Reino será instaurado definitivamente na sua morte e ressurreição

Deste modo, a narrativa primária e a narrativa metadieética correspondem-se mutuamente: se as parábolas do Reino dão um sentido pleno à acção de Jesus, esta manifesta a presença efectiva e operante do Reino. Podemos dizer, portanto, que, se Jesus anuncia o Reino de Deus em parábolas, o seu ministério – as suas palavras e os seus gestos – constitui a autêntica parábola da presença do Reino.

Isto não significa, porém, que Jesus e o Reino de Deus sejam uma mesma realidade: Jesus não fala do seu reino ou da sua soberania! Aliás, no âmbito do nosso texto e da nossa análise, apenas podemos afirmar que o ministério de Jesus e o Reino de Deus são duas realidades concomitantes e indissociáveis. Depois do nosso episódio, Jesus dirá aos fariseus: *O Reino de Deus não vem de maneira ostensiva. Ninguém poderá afirmar: 'Ei-lo aqui' ou 'Ei-lo ali', pois o Reino de Deus está entre vós (Lc 17,20-21)*. Poder-se-á estabelecer uma relação de correspondência com o que Jesus diz de si aos discípulos, imediatamente depois (Lc 17,22ss)?

Além disso, em Act, a relação entre Jesus e o Reino de Deus é por demais evidente no ministério apostólico (cf. 8,12; 14,22-23; 19,8-10; 20,24-25; 28,23.31). Haverá, também aqui, elementos que determinem esta relação entre Jesus e o Reino de Deus?

Se assim for, então, constata-se o que intuimos no nosso texto: Jesus é a parábola em acto do Reino de Deus...

Bibliografia

1. Fontes

BÍBLIA DE JERUSALÉM, Paulus, São Paulo 2002.

BÍBLIA SAGRADA, Ed. Difusora Bíblica, Fátima – Lisboa 2005⁴.

DEL VALLE, C. (ed), *La Misná*, Ed. Sígueme, Salamanca 2003².

ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997⁵.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. – TIGCHELAAR, E. J. C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, vol. 1, Brill, Leiden-NY-Köln 1999².

NESTLE, E. – ALAND, K (eds.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2014²⁸.

RAHLFS, A. – HANHART, R. (eds.), *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006^{Ed.Alt.}.

RAMOS, J. A. Martins (ed.), *Evangelho segundo Tomé*, Ed. Estampa, Lisboa 1992.

ROBINSON, J. M. – HOFFMANN, P. – KLOPPENBORG, J. S. (eds.), *The Critical Edition of Q*, Fortress Press, Minneapolis 2000.

TRADUÇÃO ECUMÉNICA DA BÍBLIA, Ed. Loyola, São Paulo 1995.

2. Instrumentos

ALETTI, J.-N. et al., *Lessico Ragionato dell'Esegesi Biblica*, Ed. Queriniana, Brescia 2006.

ALVES, H. (ed.), *Documentos da Igreja sobre a Bíblia (160-2010)*, Difusora Bíblica, Fátima 2011².

AREAL, A., *Curso de Português: Questões de Gramática (Essenciais): Noções de Latim*, ASA, Porto 2004¹⁸.

BALZ, H. – SCHNEIDER, G. (Eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I-II, Ed. Sígueme, Salamanca 2001²-2002².

BENOIT, P. – BOISMARD, M.-E., *Synopse des quatre Évangiles en Français avec parallèles des Apocryphes et des Pères*, I-II, Cerf, Paris 1972².

- BLASS, F. – DEBRUNNER, A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia Editrice, Brescia 1997².
- COENEN, L. – BEYREUTHER, E. – BIETENHARD, H. (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, I-II, Ed. Sígueme, Salamanca 2003⁵-1999⁴.
- COGGINS, R. J. – HOULDEN (eds.), J. L., *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM Press, London 1990.
- CUNHA, C. – CINTRA, L. F. L., *Nova Gramática do Português Contemporâneo*, Ed. João Sá da Costa, Lisboa 1984.
- EGGER, W., *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990.
- FREIRE, A., *Gramática Grega*, Livraria A.I., Braga 1987⁹.
- HATCH, E. – REDPATH, H. A., *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, I, Clarendon Press, Oxford 1897.
- JÚNIOR, M. A., *Gramática de Grego Clássico e Helenístico*, Livraria Alcalá, Lisboa 2003.
- KITTEL, G. – FRIEDRICH, G. (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I-XV, Paideia, Brescia 1965-1988.
- MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Ed. Sal Terrae, Santander 2000.
- MONAGHAN, C. J., *A source critical Edition of the Gospels of Matthew and Luke in Greek and English*, I-II, Gregorian and Biblical Press, Roma 2010.
- PEREIRA, I., *Dicionário Grego – Português e Português – Grego*, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto 1957.
- REIS, C. – LOPES, A. C. M., *Dicionário de narratologia*, Ed. Almedina, Coimbra 2002⁷.
- SCHWERTNER, S. M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben = International glossary of abbreviations for theology and related subjects : periodicals, series, encyclopaedias, sources with bibliographical notes*, Gruyter, Berlin-NY 1992.
- WALLACE, D. B., *Greek Grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids (Michigan) 1996.

ZERWICK, M., – GROSVENOR, M., *A Gramatical Analysis of the Greek New Testament*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2013⁵.

ZERWICK, M., *El Griego del nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000².

3. Estudos

a. Monografias

AGUIRRE MONASTERIO, R. –RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2012.

ALETTI, J.-N., *Il Racconto come Teologia: Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Ed. Dehoniane, Roma 1996.

_____, *Le Jésus de Luc*, Mame-Desclée, Paris 2010.

_____, *Voltar a falar de Jesus Cristo: A escrita narrativa do Evangelho de Lucas*, Ed. Cotovia, Lisboa 1999.

ALTER, R., *The art of biblical narrative*, Basic Books, NY 1981.

BAR-EFRAT, S., *El arte de la narrativa en la Biblia*, Ed. Cristiandad, Madrid 2003.

BOSCIONE, F., *Los gestos de Jesús. La comunicación no verbal en los Evangelios*, Ed. Narcea S.A., Madrid 2004.

BOVON, F., *El Evangelio segun San Lucas, I-II*, Ed. Sígueme, Salamanca 1995-2002.

_____, *Luc le theologiën*, Ed. Labor et Fides , Genève (Suisse) 2006.

CARSON, D. A., *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon) 1999.

CASEY, M., *An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospels of Matthew and Luke*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

CONZELMANN, H., *The Theology of St. Luke*, Fortress Press, Philadelphia 1982.

CORREA D'ALMEIDA, B., *Unidade segundo o Quarto Evangelho: Testemunho do Discípulo Amado no Contexto Judaico e Greco-Romano do ICE*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2013.

CORREIA, J. A. S., *A hospitalidade na construção da identidade cristã. Uma leitura de Lc 24,13-35, em chave narrativa*, Universidade Católica Ed., Lisboa 2014.

- DELORME, J. – THÉRIAULT, J.-Y., *Pour lire les paraboles*, Médiaspaul – Cerf, Montréal – Paris 2012.
- DODD, C. H., *Le parabole del regno*, Paideia Editrice, Brescia 1970.
- FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apostoles*, I-II, Ed. Sígueme, Salamanca 2003.
- _____, *The Gospel According to Luke*, I [AncB, XXVIII]-II [AncB, XXVIII A], Doubleday & Company Inc., NY 1981-1985.
- GABEL, J. B. – WHEELER, C. B., *A Bíblia como literatura. Uma introdução*, Ed. Loyola, São Paulo 1993.
- GARCÍA PÉREZ, J. M., *San Lucas: Evangelio y Tradición. Sustrato arameo en Lc 1,39; 8,26-39; 21,36; 22,28-30; 23,39-43*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1995
- GETTY-SULLIVAN, M. A., *Les paraboles du Royaume: Jésus et le rôle des paraboles dans la tradition synoptique*, Cerf, Paris 2010.
- GÓMEZ ACEBO, I., *Lucas*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2008.
- HARNISCH, W., *Las Parabolas de Jesus: una introducción hermenética*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1989.
- HAWKINS, J. C., *Horae Synopticae: Contributions to the study of the synoptic problem*, Claredon Press, Oxford 1909².
- JEREMIAS, J., *Interpretación de las parábolas*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994.
- JÚNIOR, M. A., *Hermenêutica Bíblica*, Ed. Loja da Bíblia, Lisboa 2010.
- KEE, H. C., *The Beginnings of Christianity: An Introduction of the New Testament*, T&T Clark, NY 2005.
- KINGSBURY, J. D., *Conflicto en Lucas: Jesús, autoridades, discípulos*, Ed. El Almendro, Córdoba 1992.
- KOET, B. J., *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke–Acts*, Ed. Leuven Universite Press, Leuven (Louvain) 1989.
- KURZ, W. S., *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narratives*, Ed. Westminster, Couisville (Keutucky) 1993.
- LACONI, M., *San Lucas y su iglesia*, Verbo Divino, Pamplona 1987.
- LÉON-DUFOUR, X., *Los Evangelios y la Historia de Jesus*, Ed. Crisandad, Madrid 1982³.

- MALINA, B. J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky 2001³.
- MARSHALL, I. H., *Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só Evangelho*, Ed. Vida Nova, São Paulo 2007.
- MEIER, J. P., *Un Judío Marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, I, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001⁴.
- MENDONÇA, J. T., *A construção de Jesus. Uma leitura narrativa de Lc 7, 36-50*, Ed. Assírio & Alvim, Lisboa 2004.
- MEYNET, R., *Il Vangelo secondo Luca: Analisi Retorica*, EDB, Bologna 2003².
- _____, *Tu vois cette femme? Parler en paraboles*, Cerf, Paris 2001.
- MOESSNER, D. P., *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Ed. Trinity Press International, Harrisburg (Pennsylvania) 1989.
- MOSCHNER, F., *As parábolas do reino*, Ed. Aster, Lisboa 1960.
- NAVONE, J., *Themes of St. Luke*, Gregorian University Press, Rome 1970.
- NOLI, G., *Evangelo secondo Luca*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993².
- O'COLLINS, G., *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 2009².
- O'TOOLE, R. F., *Luke's presentation of Jesus: a Christology*, Ed. Pontificio Instituto Bíblico, Roma 2004.
- REIS, C., *Técnicas de Análise Textual. Introdução à Leitura Crítica do Texto Literário*, Livraria Almedina, Coimbra 1978².
- RIUS-CAMPS, J., *El Exodo del Hombre Libre: Catequesis sobre el Evangelio de Lucas*, Ediciones El Almendro, Cordoba 1991.
- ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Città Nuova Ed., Roma 2001³.
- ROWE, C. K., *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2006.
- SHILLINGTON, G., *Jesus and his parables*, T&T Clark, Edinburgh 1997.
- SCHÜRER, E., *Historia del Pueblo Judío en tempos de Jesus*, II, Ed. Cristiandad, Madrid 1985.

- SCHWEIZER, E., *Gesú, la parola di Dio: il punto sulla vita di Gesù*, Queriniana, Brescia 1996.
- STEGEMANN, E. W. – STEGEMANN, W., *História Social do Protocristianismo*, Editora Sinodal, São Leopoldo (Brasil) 2004.
- TANNEHILL, R. C., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, I, Fortress Press, Philadelphia 1991.
- WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento*, Ed. Hagnos, São Paulo 2007.
- VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, I, Ed. Sígueme, Salamanca 1982⁵.
- ZEDDA, S., *Teologia della Salvezza nel Vangelo di Luca*, EDB, Bologna 1991.
- _____, *Teologia della Salvezza negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 1994.
- ZICCARDI, C. A., *The relationship of Jesus and Kingdom of God according to Luke-Acts*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008.

b. Artigos

- ACHTEMEIER, P. J., “The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus: A Preliminary Sketch”, *JBL*, 94/4 (1975), pp. 547-562.
- BIRD, M. F., “The unity of Luke-Acts in Recent Discussion”, *JSNT*, 29 (2007), pp. 425-447.
- BOVON, F., “L’Importance des Médiations dans le Project Théologique de Luc”, *NTS*, 21, pp. 23-39.
- CARVALHO, J. C., “A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura. O contributo de Paul Ricoeur”, *Didaskália*, 34:1 (2004), pp. 35-78.
- CROSSAN, J. D., “The Seed Parables of Jesus”, *JBS* 92/2 (1973), pp. 244-266.
- DUPONT, J., “Les paraboles du sénevé et du levain”, *NRT* 89/9 (1967), pp. 897-913.
- D. FLUSSER, “Healing through the Laying-on of Hands in a Dead Sea Scroll”, *IEJ*, 7/2 (1957), pp. 107-108.
- GESHÉ, A., “Pour une identité narrative de Jesus”, *RThL*, 30 (1999), pp. 153-179, pp. 336-356.
- GREEN, J. B., “Jesus and a Daughter of Abraham (Luke 13,10-17): Test case for a Lucan Perspective on Jesus’ Miracles”, *CBQ*, 51 (1989), pp. 643-654.

- LYONS, T., "Praxis, Phenomena, and Spirit Reception in Luke-Acts: A Study of Shared Elements in Luke's Corporate Baptism of the Holy Spirit Accounts", *The Asbury Journal*, 71/1 (2016), pp. 109-127.
- MARGUERAT, D., "Entrare nel mondo del racconto. La rilettura narrativa del Nuovo Testamento", *Prot*, 49 (1994), pp.196-213.
- MINEAR, P. S., "Jesus' audiences, According to Luke", *NovT* 16 (1974), pp. 81-109.
- NEVES, J. C. das, "Como falava Jesus de Deus", *Didaskalia* 21/1 (1991), pp. 121-140.
- POWELL, M. A., "Religious Leaders in Luke: a Literary-Critical Study", *JBL* 109/1 (1990), pp. 93-110.
- ROUILLER, G., "La femme dans l'Évangile selon S. Luc", *Echos de Saint-Maurice* 78 (1975), pp. 129-140.
- SHIROCK, R. J., "The Growth of the Kingdom in Light of Israel's Rejection of Jesus: Structure and Theology in Luke 13,1-35", *NovT*, 35/1 (1993), pp. 15-29.
- WILKINSON, J., "The Case of the Bent Woman in Luke 13,10-17", *EvQ* 49 (1977), pp. 195-205.

Índice

Abreviaturas	1
Resumo/Abstract	5
Introdução	6
1. O horizonte textual e hermenêutico	9
1.1 A Obra Lucana	9
1.2 Método Narrativo	13
1.2.1 Princípios da análise narrativa	16
a) <i>O texto no seu estado final</i>	16
b) <i>Uma pluralidade de significados</i>	16
c) <i>O autor e leitor implícitos</i>	16
d) <i>O texto programa a leitura</i>	17
e) <i>O texto constrói o leitor</i>	17
1.2.2 Instâncias ou categorias narrativas	18
a) <i>Narrador</i>	19
b) <i>Narratário</i>	20
c) <i>Personagens</i>	20
d) <i>Trama</i>	22
e) <i>Tempo</i>	23
f) <i>Espaço</i>	25

g) <i>Focalização</i>	26
1.3 O texto no seu contexto: a viagem para Jerusalém como pano de fundo	27
1.3.1 Contexto evangélico: a secção da Viagem (Lc 9,51-19,44)	28
1.3.2 Contexto imediato: a urgência do arrependimento e da conversão	33
1.4 Parábolas do Reino: similitude ou metáfora, parábola ou história exemplar?	35
1.5 Estrutura e texto grego	40
1.6 Tradução	42
2. O horizonte gramático-linguístico	43
2.1 Léxico (Vocabulário)	43
2.2 Partes e Formas do Discurso (Gramática)	52
2.2.1 Verbos	52
2.2.2 Substantivos	55
2.2.3 Pronomes	56
2.2.4 Adjectivos	57
2.2.5 Numerais	58
2.2.6 Advérbios	58
2.2.7 Preposições	59
2.2.8 Conjunções	60
2.3 Encadeamento de Palavras e Frases	61

2.4	Notas Características de Estilo	71
2.4.1	Figuras de Sintaxe	72
2.4.2	Figuras de Estilo	73
3.	O Horizonte diegético: a Parábola em Acto	75
3.1	Exposição: Marcos espaciais e temporais, introdução da mulher	75
3.2	Complicação: Cura e reacção da mulher	83
3.3	Acção transformadora: Reacção do chefe da sinagoga	90
3.4	Clímax: Resposta de Jesus	97
3.5	Desenlace (aparente): Reacção dos adversários e da multidão	104
3.6	Mise en abîme	107
3.6.1	Dois Paradigmas – O grão de mostarda e o fermento	109
3.6.2	Parábola em Acto	113
	Conclusão	119
	Bibliografia	123
	Índice	130