

as criou: ο τον χαλλουσι γερεσιαρχοσ εκτισαν τα οντα. Quando, afinal, na grandeza e poder das coisas se pode conhecer, por analogia, o seu autor: 'ναλολῶσ ο γενεσιουργὸσ αὐτῶν θεωρεῖται.

Eis o conhecido argumento aristotélico para provar a existência de Deus, a subida do efeito para a causa, o argumento da causalidade.

Mas os pagãos não conhecem a Deus (ou não o adoram...), embora o tenham procurado. Esta circunstância dum procura sem êxito é o momento preciso em que uma personagem imaginária intervém a defendê-los. A intervenção, porém, não impressiona o Sábio, que urge: Se tanto puderam saber a respeito do mundo, como não encontraram mais facilmente o Senhor dele? δεσποτην πως ταχιον ουκ ευρον.

Do que fica exposto, e é apenas uma amostra, poderíamos ser levados a concluir que o autor do Livro da Sabedoria teve acesso à literatura filosófica de seu tempo, e que, apesar da sua condição de judeu firmemente ortodoxo, dela terá forrageado sem escrúpulo quantidade apreciável de vocábulos e conceitos. No entanto, a conclusão não é tão segura como à primeira vista parecerá. O ambiente muito culto de Alexandria poderá explicar estas afinidades, tendo o mestre judeu bebido na cultura que andava no ar o suficiente para dar uma cor helenística ao seu livro <sup>12</sup>. É que não se encontram citações textuais de autores gregos.

Existe, no entanto, uma excepção, ou parece existir: Sab. 11,21 traz uma sentença relativa à Providência, que se lê pelas mesmas palavras nas *Leis* de Platão: VI.757b: a Providência tudo dispõe com medida, conta e peso: μετρω και αριθμω και σταθμα.

A frase faz lembrar um provérbio que passaria de boca em boca, pelo que, só hesitando, se poderá tomar à conta de argumento a favor dum informação directa nos autores gregos por parte do autor do Livro da Sabedoria. Se conheceu Platão, deveria ter conhecido outros autores mais vizinhos do seu tempo, o que não se demonstra <sup>13</sup>.

De um modo ou doutro, o que leu ou ouviu serviu-lhe para comunicar ao pensamento hebraico uma clareza a que não estava habituado, e grangeou-lhe a glória de ser o primeiro autor hebreu a vasar a teologia de seus profetas e sábios numa linguagem verdadeiramente universal.

J. MENDES CASTRO

<sup>12</sup> Uma breve referência sobre o prestígio literário de Alexandria pode ler-se em LAURAS - *Manuel des Études Grecques et Latins*. 14<sup>a</sup> ed. Vol. I. Paris, 1967, p. 345.

<sup>13</sup> Cf. *Biblica*. 1968 (49) p. 54-86.

## A Anunciação a Maria: um relato de José? Contributos para o estudo das fontes de Lc. 1, 26-38a

Num trabalho anterior apresentámos o nosso desejo de estudar a família à luz dos ensinamentos bíblicos, e, mais concretamente, à luz daquilo que se nos diz sobre a Família a que o Senhor Jesus quis estar sujeito <sup>1</sup>. Este estudo deve basear-se, em primeiro lugar, sobre textos que mais directamente se referem à Sagrada Família e que constituem os chamados «Evangelhos da Infância», embora esta seja uma designação bastante imprópria.

No trabalho a que já fizemos referência pretendeu-se analisar a família desde o lado masculino, através do estudo do repúdio de Maria por parte do José. No presente trabalho, no entanto, iniciaremos o estudo da mesma realidade mas agora desde a perspectiva feminina. O nosso ensejo é chegar a entender o significado do chamado «voto de virgindade» que Maria manifesta ao Anjo em Lc 1, 34, num contexto claramente matrimonial, uma vez que Ela estava já desposada com José <sup>2</sup>.

Esse objectivo, porém, vai requerer de nós um passo prévio, que não nos pareceu necessário para o estudo do repúdio: a análise das fontes; a razão é simples: Lucas ao contrário de Mateus, afirma claramente no prólogo do seu Evangelho que se serviu de «fontes» <sup>3</sup>, não sen-

<sup>1</sup> Cf. Lc 1, 51. Cf. FERREIRA-MARTINS, J. M. - «Os motivos do repúdio de Maria por José: contributos para a teologia bíblica da indissolubilidade a partir de Mt. 1, 19. *Humanística e Teologia*, 15 (1994) p. 285-301.

<sup>2</sup> Cf. Lc. 1, 27.

<sup>3</sup> «Uma vez que muitos — *polloi* — tentaram colocar por ordem de narração dos acontecimentos — *pragma* — que entre nós se cumpriram, tal como no-los transmitiram aqueles que desde o início foram testemunhas oculares e se dedicaram à Palavra, pareceu-me também a mim, investigando tudo desde o início, com todo o cuidado — *akribôs* — e por ordem, escrever-te, caris-

do ele próprio testemunha daquilo que narra. É óbvio, portanto, que todo o estudo sobre textos lucanos deve partir da investigação sobre a origem do material que se pretende analisar.

Para este estudo recorreremos ao método histórico crítico, que a Igreja continua a classificar como «indispensável», enquanto a Palavra de Deus plasmada nos Livros Sagrados é também uma «linguagem humana»<sup>4</sup>.

Vamos dividir a nossa análise em três partes: (1) um breve *status quaestionis* sobre esta matéria; (2) a análise dos fenómenos literários estranhos; e (3) finalmente, a elaboração de uma hipótese sobre a origem e evolução deste material.

Como seria um erro de apriorismo analisar esta perícopa ignorando as outras que a envolvem o estudo vai ter que se debruçar sobre todo Lc 1-2.

### 1. Breve *status quaestionis* sobre as fontes de Lc 1-2<sup>5</sup>

A Conceção Virginal foi objecto de acesa polémica ao longo do século passado e inícios deste. Pensou-se e defendeu-se que se tratava de um teologúmeno de proveniência helenística, uma vez que não existia na mentalidade judaica nenhum apreço pela virgindade. Assim, Lc 1-2 seria um acrescento ou interpolação tardio. A isto vinha juntar-se ao facto de que Mc, que se tomava o mais antigo dos Evangelhos, não apresentar quaisquer indícios da Conceção Virginal de Jesus. Esta posição foi sendo progressivamente abandonada pela verificação do forte influxo semítico que têm todos os escritos neo-testamentários. No

simo Teófilo, para que conheças a garantia — *asphaleia* — daquelas palavras nas quais foste educado» (Lc. 1, 1-4).

<sup>4</sup> Cf. COMISSÃO PONTIFÍCIA BÍBLICA - *A interpretação da Bíblia na Igreja* (15.04.1993). Lisboa: Rei dos Livros [s.d.], p. 31; o mesmo documento explica que este método não é o único, consiste em quatro passos: a crítica textual (qual o texto criticamente mais aceitável como o original), a crítica literária das fontes (análise da morfologia, da sintaxe e da semântica em busca de indícios como repetições ou divergências inconciliáveis), a crítica das formas (géneros literários, ambiente de origem e traços específicos) e a análise da redacção (evolução dos textos até ao estado actual) (cf. p. 40-43).

<sup>5</sup> Para uma pesquisa bibliográfica mais aturada pode consultar-se o vasto trabalho de MUÑOZ IGLESIAS, S. - *Los Evangelios de la Infancia. I. Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas*. Madrid, 1983; *II. Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia*. Madrid, 1986; *III. Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2*, Madrid, 1987; e de LAURENTIN, R. - *Structure et théologie de Luc I-II*. 4ª edição. Paris, 1964, *Les évangiles de l'enfance du Christ*, Paris, 2ª ed., 1983.

entanto, um dos argumentos convincentes contra a tese de interpolação tardia é a inexistência no relato, quer de Lucas quer de Mateus, dos elementos característicos daquilo que se chama a «partogénese» helenística, nem sequer daquela que abundava nas religiões místicas orientais, no mundo judeo-alexandrino de Filon, nem na literatura apócrifa judaica; quer dizer: o nascimento a partir de uma mãe virgem por obra de Deus, tal como é descrito no Novo Testamento apresenta uma notável descontinuidade com o material literário que conhecemos de todas as culturas religiosas contemporâneas de Cristo<sup>6</sup>.

Muitos autores preferiram, por isso mesmo, aceitar a historicidade do facto mas não a da sua narração. Assim generalizou-se a opinião de que os textos de Lc 1-2 teriam sido produzidos em âmbitos cristãos primitivos a partir de tradições históricas mas profundamente alteradas. Aponta-se normalmente para os círculos dos «pobres de Yahvé» que residiam em Jerusalém<sup>7</sup>. No entanto, certa erudição presente no texto lucano no concernente a tradições sacerdotais conduziu também à conclusão de que se tratariam de círculos ligados ao Templo e pertencentes a alguma esfera da estirpe sacerdotal, e não tanto de relatos populares<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cf. FREITAS FERREIRA, J. de - *A conceição virginal de Jesus*. Roma, 1980. Este estudo é notável pelo rigor de toda a análise, que desmonta convincentemente a suspeita de teologúmeno, e aponta para a verosimilhança histórica do facto narrado em Lc e Mt.

<sup>7</sup> Cf. BROWN, R. E. - *The Birth of the Messiah: A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke*. Nova Iorque, 1977 (infelizmente só tivemos acesso à tradução espanhola: *El nacimiento del Mesías: Comentario a los relatos de la Infancia*. Madrid, 1982); Brown tem o mérito de reconhecer que Lucas introduziu alguns textos estranhos à sua redacção, embora restrinja o âmbito dessas fontes aos hinos, e à cena do Reencontro no Templo; de qualquer modo, é já um passo admitir a descontinuidade redaccional de Lc 1-2. Cf. também FARRIS, S. C. - *The Hymns of Luke's Infancy Narratives*. Sheffield, 1985; Farris, na sequência de Brown, defende que os hinos são uma peça estranha a Lucas e procura caracterizar a comunidade que lhes deu origem, e a sua teologia. Ainda sobre os hinos, cabe citar a posição de GRYGLEWICZ, F. - «Herkunft der Hymnen des Kindheistevangelium des Lukas». *New Testament Studies*, 21 (1974-1975) p. 265-273, que defende para estes um original aramaico, depois escrito em hebraico e finalmente traduzido para o grego.

<sup>8</sup> A este propósito é de aconselhar a obra de MUÑOZ IGLESIAS - *Los Evangelios de la Infancia*. Muñoz Iglesias defende com bastante rigor a pré-existência de um texto original hebraico o que torna o problema das fontes particularmente delicado, uma vez que Lucas não seria o seu redactor original; as divergências em relação ao grego empregue pelos LXX são numerosíssimas e impedem de falar de meros septuagintismos; mas este autor recusa-se a reconhecer diferenças ao nível literário do grego entre os vários troços do material em discussão, preocupado em estabelecer um redactor único e, conseqüentemente, uma única teologia. Esse redactor e essa teologia, no entanto estariam associados aos círculos sacerdotais de Jerusalém, o que nos parece bastante aceitável e suficientemente demonstrado por este autor, embora não aplicável a todo o texto.

Paralelamente a esta discussão, e com dependência dela, surgiu uma outra mais técnica que pretendia discernir a língua original de Lc 1-2. As posições dividiram-se entre aqueles que defendiam um original grego com semitismos, e os que preferiam ver um original escrito numa língua semita (preferentemente o hebraico) e mais tarde traduzido para o grego. Os primeiros afirmam que os semitismos frequentemente encontrados nos Evangelhos são fruto do Redactor o qual estaria familiarizado com a leitura da versão bíblica dos Setenta<sup>9</sup>. No entanto, a posição contrária também parece ter ganho peso<sup>10</sup>, por um lado, pelo facto de Lucas não pretender entregar aos seus destinatários — cristãos provenientes da gentildade — um texto de difícil leitura, e o recurso a um grego semitizado acabaria por fazer dele um insensato ou um falsário; por outro, pela análise estatística dos fenómenos literários que conduz à conclusão da existência de partes claramente diferenciadas dentro do conjunto Lucas-Actos<sup>11</sup>; embora a questão não esteja ainda claramente resolvida a favor da existência de uma fonte, ou fontes, escrita(s) numa língua semita<sup>12</sup>, tal possibilidade tem já na crítica especializada fortes defensores<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Assim já LAGRANGE, M. J. - *Évangile selon saint Luc*. 5ª ed. Paris, 1941, o defendia; também TURNER, N. - «The Relation of Luke 1 and 2 to Hebraic Sources and to the Rest of Luke-Acts». *New Testament Studies*, 2 (1955-56), p. 100-109; IDEM - *A Grammar of New Testament Greek. IV. Style*. Edimburgo, 1986, acha que se trata de um artifício propositado de Lucas, o qual saberia escrever grego num estilo deliberadamente semitizado.

<sup>10</sup> WINTER, P. - «Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?». *Bulletin of the John Rylands Library*, 37 (1954) p. 328-347; IDEM - «Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel». *New Testament Studies*, 1 (1954-55) p. 111-121; IDEM - «Hoti Recitativum in Luke 1, 25. 61; 2, 23». *Harvard Theological Review*, 48 (1955) p. 213-216; IDEM - «On Luke and Lukan Sources: A Reply to the Reverend N. Turner». *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 47 (1956) p. 217-242. Winter, que haveria de criar a polémica famosa com Turner, não sem algum exagero da sua parte, mostrou convincentemente que certas expressões de Lc 1-2 não tinham outra solução do que um original hebraico; LAURENTIN - *Structure*, tenta chegar à demonstração de fontes hebraicas subjacentes através da teologia do texto, mas este método é perigoso, mais proveitoso nos parece o método de MUNÓZ IGLESIAS - *Los Evangelios*, o qual encontra numerosos casos ao longo de Lc 1-2 de irregularidades linguísticas no grego que se explicam facilmente se se tem em conta um texto original hebraico.

<sup>11</sup> FARRIS, S. C. - «On Discerning Semitic Sources in Luke 1-2». *Gospel Perspectives*, 2 (1981) p. 201-237, aplicou ao Evangelho da Infância de Lucas um método estatístico criado por MARTIN (R. A. - *Syntactical Evidence of Semitic Sources in Greek Documents*. Missoula, 1974) pelo qual chegou a resultados que apontam para a evidência de que Lc 1-2 se encontra fortemente abrangido pelo influxo do grego de tradução, e não só pelo grego escrito por um bilingue.

<sup>12</sup> Cf. FITZMYER, J. A. - *The Gospel According to Luke*. Nova York, 1981 continua relutante em admitir textos originariamente escritos em hebraico ou aramaico para o Terceiro Evangelho.

<sup>13</sup> CARMIGNAC, J. - *La naissance des Évangiles synoptiques*. Paris, 1984, chega mesmo a defender um original semítico para todos os escritos sinópticos. Parece-nos uma posi-

Talvez a posição mais sensata se encontre num certo meio termo: é provável que haja partes de Lc 1-2 que sejam de tradução servil de um original escrito em hebraico, ou noutra língua semita, e que outras sejam escritas originariamente em grego, quer para adaptar aqueles textos a uma obra escrita para leitores helénicos, quer porque os seus redactores falavam um grego palestiniense, que incluía alguns semitismos.

A que consequências conduz a língua original destes escritos? Basicamente a duas: por um lado a responsabilizar algumas irregularidades do texto à deficiência da tradução, abrindo, assim novas possibilidades de interpretação onde este se apresentar particularmente hermético, e por outro lado, a afastar ou dificultar a suspeita de invenção fantástica para estes relatos<sup>14</sup>, uma vez que a escrita de uma tradição oral deve obedecer a alguma selecção, e sua posterior tradução para uma língua de maior divulgação há-de ser encarada como uma prova de confiança na sua fidelidade à realidade histórica.

No caso de tradução, uma terceira consequência emerge: teria Lucas traduzido? É corrente pensar que um grego dificilmente dominaria uma língua estrangeira, porque não lhe era necessária; pelo contrário, não seria difícil encontrar judeus que soubessem grego dado o domínio imperial que forçava o bilinguismo ou mesmo plurilinguismo<sup>15</sup>. Ou seja, Lucas deve ter encontrado os textos já traduzidos de uma língua semita. E dizemos «os textos» no plural pelas próprias palavras do Hagiógrafo, que no seu Prólogo afirma que «muitos tentaram colocar por ordem a narração dos acontecimentos» (Lc 1, 1), o que parece conduzir, pelo sentido mais imediato das palavras à conclusão de que ele deparou com colecções de textos, o que justificaria a existência de várias fontes<sup>16</sup>.

ção exagerada, tendo em conta, por exemplo, o Prólogo de Lucas e algumas das suas secções mais helenizadas.

<sup>14</sup> Sendo óbvio que a existência de um texto original traduzido para o grego não elimina a possibilidade de criação lendária, dado o propósito de Lucas, assumido no seu Prólogo de procurar conhecer os factos (*pragma*) de uma forma rigorosa (*akribós*), pode-se pensar numa selecção de materiais de forma a conseguir a tal garantia (*asphaleia*) pretendida na fé.

<sup>15</sup> O facto de ter sido um autóctone a traduzir para o grego justifica que essa tradução nem sempre assumia as qualidades do grego requeridas num helenista, e assim deparamos com abundantes erros estilísticos e sintáticos.

<sup>16</sup> Entre estas fontes têm sido apontadas pela crítica a família de Jesus, nomeadamente Maria, a comunidade de Jerusalém, e as «mulheres» que surgem com relativa frequência no Terceiro Evangelho.

Em resumo: a evolução da crítica parece avaliar uma atitude perante estes textos mais isenta dos preconceitos teóricos a que esteve sujeita a análise durante décadas. Tal é a atitude que pretendemos manter com o texto recebido.

## 2. O texto e as suas peculiaridades

O texto, para uma leitura superficial, parece apresentar 7 perícopas:

- o Anúncio a Zacarias (1, 5-25),
- a Anunciação a Maria (1, 26-38),
- a Visitação (1, 39-56),
- o Nascimento e Circuncisão de João (1, 57-80),
- o Nascimento de Jesus (2, 1-20),
- a Apresentação no Templo (2, 21-40),
- o Reencontro no Templo (2, 41-52).

### 2.1. A Macro-Estrutura <sup>17</sup>

Para aqueles que defendem um único redactor de todo Lc 1-2 é um argumento decisivo o *paralelismo* que existe entre o relato referente ao Baptista e a Jesus. Assim, seria difícil negar que o texto se desenvolve como se quisesse mostrar a concepção e nascimento de duas crianças em paralelo: ao anúncio angélico a Zacarias, pai do Baptista, descrito em 1, 5-25, segue-se o anúncio angélico a Maria, Mãe de Jesus (1, 26-38); ao nascimento e circuncisão do Baptista narrados em 1, 57-80, que termina com a descrição sintética do seu crescimento, segue-se o nascimento e circuncisão de Jesus, completados ainda com a sua apresentação no Templo (2, 1-40), e que também se conclui com um refrão de crescimento. Entre os relatos dos anúncios e dos nascimentos tem lugar a cena da visitação de Maria a Isabel (1, 39-56), na qual se encontrariam as duas mães. Após a apresentação no Templo segue-se ainda o episódio de reencontro do Menino no mesmo lugar (2, 41-52), o qual fecharia este ciclo de relatos de infância, embora já sem qualquer elemento de paralelismo com o Baptista; este último episódio, portanto, quebraria um pouco a estrutura em paralelo que se poderia escrever como aA-B-cC (onde as minúsculas se referem a

<sup>17</sup> Sobre a estrutura pode ser útil consultar LAURENTIN - *Structure*; GUEURET, A. - *L'engendrement d'un récit: L'Évangile de l'enfance selon Luc*. Paris, 1983.

João e as maiúsculas a Jesus), e envolveria todo o material desde 1, 5 até 2, 40.

Os defensores desta redacção orientada para o paralelismo entre Jesus e João apontam, e com razão, que a estrutura fôra criada para subordinar o Baptista ao Messias <sup>18</sup>.

É inegável esta estrutura do relato em paralelismo, embora haja também elementos que a minoram; no entanto, isso manifesta uma intenção no redactor final que pode ter compilado uma série de peças literárias de modo a lhes dar esse aspecto. Tal suspeita de ausência de intenção subordinante por parte do autor inicial dos textos parece confirmar-se pelos seguintes factos:

- nunca, no Anúncio a Zacarias ou no Nascimento e Circuncisão de João, se falar de Jesus ou do Messias, de modo a poder estabelecer uma comparação entre os dois;

- os elementos que perturbam o paralelismo, como o facto de que para Jesus a circuncisão tenha muito menos peso do que a sua Apresentação no Templo, ou de que o Reencontro do Menino não tem qualquer tipo de paralelo e foge completamente à tentativa de envolver esta cena na estrutura anteriormente proposta, serem também inegáveis;

- a intencionalidade teológica que preside a esta estrutura em paralelismo não ter eliminado muitos elementos literários cuja conciliação é difícil se se quiser manter um único relato original.

A este último aspecto — as divergências ao nível literário —, vamos dedicar o próximo parágrafo.

Uma primeira conclusão, no entanto, parece ser de ter em conta: do ponto de vista narratológico o Reencontro no Templo (2, 41-52) aparenta por um lado, uma certa continuidade com o material de 2, 1-40, e, por outro, uma descontinuidade em relação à estrutura em paralelismo de 1, 5-2, 40. A sensação que causa é de que o arquitecto de todo o conjunto teve uma intenção estruturante do relato em colocar em paralelo João e Jesus, mas essa intenção foi predominante só no primeiro capítulo, esbatendo-se à medida que o texto avançava na história de Cristo.

<sup>18</sup> O anúncio a Zacarias (a) teria elementos mais pobres do que o anúncio a Maria (A); a visitação (B) mostraria bem quer a superioridade de Maria sobre Isabel, uma vez que esta lhe chama a «Mãe do meu Senhor» (1, 43), quer a superioridade de Jesus sobre João; também os nascimentos deveriam tender para essa subordinação (c menor que C).

## 2.2. Análise literária

### Introdução

Aqueles que defendem uma unidade de autor para todo o material de Lc 1-2 conseguiram chamar a atenção para a existência de elementos intencionalmente estruturantes do texto como os refrães do crescimento dos meninos (cf. 1, 80; 2, 40. 52). No entanto, a análise se se detém nas minúcias acaba por encontrar uma série de irregularidades que permitem suspeitar da pré-existência de uns materiais em relação a outros, ou seja, de que aquilo que hoje se lê sofreu diversas fases de elaboração a partir de uns textos originários compilados, adaptados, e unidos com outros textos posteriores.

Ao procurar encontrar algumas diferenças na qualidade do grego, partimos do princípio de que um grego de melhor qualidade pode não proceder de uma tradução mas de um acrescento de um autor hele-nista — Lucas, presumivelmente —, que estaria a tentar esclarecer os seus leitores sobre alguns pormenores que poderiam ser de compreensão mais difícil para um estranho ao ambiente judaico-palestiniense, ou que, simplesmente, estaria a melhorar um texto de leitura difícil.

Por outro lado, pretende-se descobrir diferenças terminológicas na forma de designar os elementos narrativos que dêem pé à suspeita de diferentes redactores, e possivelmente também, de diferentes tradutores, ou seja, de textos que terão conhecido uma história literária diversa e que, por isso mesmo, procedem de fontes díspares.

Ainda é relevante, na nossa análise, reconhecer diferentes perspectivas narratológicas, do ponto de vista mimético<sup>19</sup>, ou da focalização<sup>20</sup>, que podem revelar uma multiplicidade por incompatibilidade de narradores.

Devemos considerar por separado cada material que tenha sido intencionalmente diferenciado pelo redactor: assim, há duas introduções nítidas em 1, 5 e em 2, 1, que se referem às circunstâncias histórico-geográficas daquilo que se narra a seguir, e também duas finalizações nítidas em 1, 80 e 2, 40, através dos refrães de crescimento que concluem a narração. A estas duas finalizações vem somar-se uma ulterior em 2, 52, com um novo refrão de crescimento.

<sup>19</sup> Isto é, da semelhança do relato com a realidade: viveza da narração, existência de diálogos em discurso directo, etc..

<sup>20</sup> O foco acaba por ser, numa narração, a perspectiva pessoal ou impessoal transmitida pelo narrador.

### 2.2.1. Os textos de 1,5-80<sup>21</sup>

A primeira impressão que causa este material literário é a de uma interrupção do relato sobre o nascimento de João pelo texto da Anunciação. De facto, as perícopas do Anúncio a Zacarias (1, 5-25), e nascimento e circuncisão de João (1, 57-80) constituem uma narração bastante unitária, quer do ponto de vista temático<sup>22</sup>, ambiental<sup>23</sup>, narrativo<sup>24</sup>, quer do ponto de vista linguístico<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Em 1, 5 diz-se «aconteceu nos dias de Herodes, Rei da Judeia» (*egneto en tais hêmerais...*); em 2, 1 «aconteceu, naqueles dias (que) saiu um édito de César Augusto» (*egeneto en tais hêmerais ekeinai...*); estas duas introduções têm em comum o verbo *ginomai* seguido da indicação dos dias como sinónimo de período cronológico, a que se refere a acção, e uma referência à situação política. Os «dias» surgem também em 1, 39 (introdução à Visitação): «levantando-se Maria naqueles dias» (*anastasa de Mariam en hêmerais tautais*), mas aqui temos uma divergência deste carácter estruturante pela antecipação do verbo «levantar-se» que narra já a acção da personagem principal, exigindo do ponto de vista narratológico a leitura da perícopa anterior. Não é portanto, uma introdução que marque um verdadeiro início, mas simplesmente uma nova fase de narração.

<sup>22</sup> Quer o Anúncio a Zacarias quer o Nascimento e Circuncisão de João têm por tema a concepção do Baptista, não se refere em nenhum momento a Cristo, e mesmo a referência feita no hino de Zacarias ao suscitar por parte de Deus de uma força de salvação na casa de David (1, 69), não é uma designação explícita da concepção de Cristo, mas ainda uma forma genérica que pode assumir um carácter de cumprimento já realizado historicamente ou não.

<sup>23</sup> Os autores estão de acordo em afirmar, que os versículos iniciais da primeira perícopa manifestam um conhecimento dos meandros sacerdotais que ultrapassa o mero conhecimento das instituições tal como são apresentadas pelo Antigo Testamento; este ambiente ligado ao Templo e aos meios sacerdotais contrasta com o ambiente das perícopas da Anunciação e da Visitação, mas volta a pressentir-se na cena da Apresentação (cf. 2, 22-40).

<sup>24</sup> Embora nos seja transmitido o diálogo entre Zacarias e o Anjo no Templo, o qual só pode ter sido testemunhado pelo próprio protagonista, o narrador parece encontrar-se entre aqueles que esperam fora do *naos* (o Santuário do Templo), pela viveza com que se descreve a sua atitude expectante, antes (cf. 1, 10) e depois deste diálogo (cf. 1, 21-22); além disso, o regresso de Zacarias para a sua casa é descrito com o verbo *aperchomai* (1, 24), que indica o afastamento do narrador, e, de facto, o relato vivo é interrompido durante os meses da gravidez de Isabel só voltando a apresentar o discurso directo quando os parentes e vizinhos do casal conhecem o parto e vêm alegrar-se com ambos (cf. 1, 59 ss). Mesmo a frase de Isabel em 1, 25, não foi proferida provavelmente durante o período de gravidez mas mais tarde. A narração, portanto, quer no Anúncio a Zacarias quer no Nascimento e Circuncisão de João parte de alguém que conhece bem a família, que pertence aos mesmos círculos sacerdotais, mas que mantém um nítido afastamento durante a gravidez de Isabel. Por outro lado, o narrador só intervém para assegurar a pureza moral do casal (v. 6), mas de resto deixa que o relato fale por si mesmo sem nos explicar que Zacarias pedia um filho nas suas orações (v. 13), ou como é que Isabel sabe que o seu filho de deve chamar João (v. 60). Ou seja, a sua posição é simultaneamente a de um observador presencial — uma testemunha daquilo que narra —, e alguém que não domina todos os dados do problema.

<sup>25</sup> Todo o material destas duas perícopas está carregado de Hebraísmos e são raros os elementos tendentes a melhorar o grego em que está escrito; além disso, notam-se algumas particularidades léxicas: «dar à luz» é designado com o verbo *gennâô* (cf. 1, 13. 14. 57), com excepção do v. 57 onde também surge ao lado do verbo *tiktô* («cumpriu-se o tempo para a Isabel de ela dar à luz — *tiktô* — e deu à luz — *gennâô* — um filho»); para a Anunciação a Maria e para o

Pelo contrário, as perícopas da Anunciação a Maria (1,26-38) e da Visitação (1, 39-56) guaram também uma forte unidade interna, de tal maneira que uma se não pode ler sem a outra <sup>26</sup>, mas dispensam completamente do material circundante <sup>27</sup>.

Esta unidade literária seria confirmada se experimentássemos unir as duas perícopas do Anúncio a Zacarias e do Nascimento e Circuncisão de João extraindo do meio delas a Anunciação e a Visitação <sup>28</sup>.

Mais ainda: a situação actual cria alguns problemas. Se Isabel é aaronita (v. 5) e é parente de Maria (v. 36), conclui-se que Maria é também de estirpe sacerdotal; mas o Anjo diz que o seu Filho terá por troço o de «seu pai David» (v. 32) e jamais o texto esclarece tal facto satisfatoriamente <sup>29</sup>. O texto da Anunciação e Visitação ignora o parentesco de Isabel com a tribo de Levi, e se o lêssemos isoladamente seríamos conduzidos à conclusão de que ela também era davídica <sup>30</sup>.

---

Nascimento de Jesus usa-se exclusivamente o verbo *tiktô* (cf. 1, 31; 2, 6. 7); a velhice é designada com o «avançar nos dias» (1, 7. 18), enquanto na Anunciação a Maria é designada com o vocábulo *gêras* (1, 36). Note-se ainda que a expressão «avançar nos dias» também se usa em 2, 36. O v. 57, além disso pode ser um versículo de «costura», portanto de natureza marcadamente redaccional.

<sup>26</sup> A leitura da Visitação sem a Anunciação seria desprovida de sentido: quem era Maria? Porque vinha às montanhas de Judá? A que realidades se referem a frase de Isabel sobre a maternidade de Maria e o hino de *Magnificat*?

<sup>27</sup> Se não soubéssemos que Isabel era de estirpe sacerdotal e que estava casada com Zacarias, que ela se ocultava depois de ter concebido e que o seu filho seria um homem escolhido e consagrado a Deus desde o seio materno, que a sua concepção fôra precedida de uma aparição anagógica no Templo e que o seu pai ficara mudo como sinal antitético da sua resistência em acreditar, informação que nos é concedida pela perícopa do Anúncio a Zacarias, nem por isso se deixava de entender perfeitamente este relato. O mesmo se pode dizer, com maior razão para todas as informações fornecidas pela perícopa de Nascimento e Circuncisão de João.

<sup>28</sup> Se o fizéssemos teríamos que superar duas pequenas dificuldades: a referência aos «cinco meses» de ocultamento de Isabel (v. 24), e a repetição do nome de Isabel logo no início da segunda perícopa («Para Isabel, porém, completou-se o tempo», v. 57), o que não ligaria bem com a última frase da perícopa anterior que fala precisamente dela e lhe põe algumas palavras na boca (cf. vv. 24-25).

<sup>29</sup> O parentesco por afinidade também não é satisfatório uma vez que o texto diz claramente que José é da casa de David (v. 27; cf. 2, 4); se entendéssemos que Zacarias, no seu hino está a bendizer a Deus pela chegada do Messias, embora as suas palavras apresentem suficiente ambiguidade para se entender aqui uma expressão do proceder habitual de Deus, então a frase «suscitou uma força de salvação na casa de David seu servo» (v. 69), manifestaria o reconhecimento desta realidade também por parte da família de Isabel.

<sup>30</sup> De facto, uma diferença terminológica, provavelmente inocente, transformou aquilo que se designa por Judeia (cf. v. 65; cf. 2, 4) em «Judá», ao dizer que Maria foi com pressa para «uma terra de Judá» (*eis polin Iouda*, v. 39), o que ainda recalcaria mais não só a noção geográfica, mas a tribal-familiar de Isabel.

Devemos, por outro lado, fazer notar a diferença narratológica entre ambos os relatos: o relato baptista, chamemos-lhe assim, é visto desde os parentes e vizinhos da família <sup>31</sup>, não parece narrado nem por Zacarias nem por Isabel, excepto no que respeita ao diálogo no interior do Santuário (vv. 11-20) <sup>32</sup>; pelo contrário, o relato «mariológico» acompanha a protagonista sem jamais interferir na acção de modo pessoal: em nenhuma ocasião nos apercebemos da presença de alguém que assista aos factos <sup>33</sup>.

A independência de narradores pode ainda ser intuída na cena da Circuncisão de João, na qual não surge Maria, por estranho que isto pareça, nem tal ausência preocupe minimamente o narrador <sup>34</sup>: sem dúvida que o redactor do texto baptista desconhece o mistério portentoso que se tinha operado no seio de uma das visitantes recentes daquela região montanhosa da Judeia.

Por fim, atendamos à terminologia e à qualidade do grego.

---

<sup>31</sup> Assim, na cena da Circuncisão notamos a sua real importância como fonte dos acontecimentos: eles apercebem-se que Isabel dera à luz e vêem congratular-se com ela (v. 58); são eles quem toma a iniciativa de escolher o nome para o pequeno (v. 59); são eles quem estabelece o diálogo com a mãe (vv. 60-61) e quem pergunta ao pai por gestos para confirmar qual dos dois partidos tinha razão (v. 62); são eles quem se admira com a resposta de Zacarias (v. 63); são eles quem sente o temor reverencial próprio das intervenções divinas (v. 64); sempre eles quem coloca no seu coração, portanto, regista na memória, segundo a expressão semítica, todas estas coisas e quem comenta por fim, «que pensas que virá a ser deste menino?» (v. 65). Não nos surpreenderia que fossem também parentes ou vizinhos, da mesma estirpe sacerdotal, aqueles que esperam fora do santuário a saída de Zacarias e se apercebem de que tinha tido uma visão (vv. 10. 21-22); para eles, de facto, é particularmente notório o ocultamento de Isabel (v. 25), uma vez que vivem a seu lado, ou frequentam a sua casa.

<sup>32</sup> A narração feita a partir do casal Zacarias-Isabel omitiria, no nosso entender as referências elogiosas da introdução (v. 6); em seu lugar não deixaria de mencionar a petição para ter um filho (cf. v. 13), nem muito menos a forma como a mãe veio a saber que o nascituro se deveria chamar João (cf. v. 60). A narração, vista desde os pais, contaria como é que o menino foi colocado no deserto não da forma impessoal em que ela nos é apresentada (cf. v. 80), uma vez que esta separação e esta consagração de João tão novo, deveria ter tido um valor sentimental para os progenitores. Pelo contrário, as informações contidas no diálogo entre Zacarias e o Anjo (cf. vv. 13-19), assim como a descrição pormenorizada da sua aparição (vv. 11-12), exigem que seja o próprio protagonista a relatar. Devemos reconhecer que o material de 1, 11-20 poderia ter sido acedido posteriormente e incorporado no texto.

<sup>33</sup> É evidente que Maria não vai sózinha, estando desposada, às montanhas da Judeia mas a Visitação está descrita como se assim fosse. Nós somos levados a assistir aos factos desde os olhos de alguém que não marca presença.

<sup>34</sup> Custa a crer que Maria se dirija com tanta pressa para a casa de Isabel e que se vá embora antes do parto; no entanto essa é a impressão que dão as palavras «quase três meses» (*hês mênas treis*, v. 56) que surge no fim do *Magnificat*, e que parece justificar a ausência de referências a Ela na cena seguinte.

O relato baptista não apresenta retoques nem esclarecimentos que melhorem a sua *performance* literária<sup>35</sup>. Pelo contrário, o relato mariológico surpreende pela introdução de termos que revelam um conhecimento de grego menos semitizado, e uma ânsia por esclarecer: tanto na Anunciação<sup>36</sup>, como na Visitação<sup>37</sup>, como ainda no Magnificat<sup>38</sup>, podem-se aperceber mudanças na qualidade do grego.

Nessas mudanças há uma característica que se repete: a importância de Maria. As alterações do grego vão quase sempre favorecer a imagem desta personagem, através da *melhoria* das suas palavras mais significativas, ou ajudar a situar e compreender os factos através de *acrescentos*. Exemplo do primeiro é a forma como estão redigidas as palavras

<sup>35</sup> As palavras que surgem na boca de Isabel para justificar o seu ocultamento são endiabradamente semíticas: «é que assim fez comigo o Senhor nos dias em que olhou retirar o meu opróbrio de entre os homens» (v. 25). Bem mereciam uma correcção no grego que as tornasse compreensíveis, já que o sentido parece ser «é que o Senhor manifestou-me que devia fazer assim na altura em que Se dignou retirar o meu opróbrio».

<sup>36</sup> Os vv. 26-27 apresentam duas frases de relativo para introduzir nomes em nítido contraste com a forma coordenada semítica como é referido o nome da virgem: «a uma cidade da Galileia, cujo nome era Nazaré, a uma virgem desposada com um homem, cujo nome era José, da casa de David, e o nome da virgem era Maria»; no versículo seguinte a expressão *kecharitômenê*, poderia ser uma melhoria em relação a um original semita mais pleonástico (do tipo «agraciada de graça» ou «cheia de graça»); no v. 29 surge um optativo, tempo que estava já em desuso no grego popular e que parece revelar um tradutor requintado para a frase «e pensava qual fosse esta saudação»; também na questão colocada por Maria se nota uma boa construção de grego: o advérbio interrogativo *pôs*, e a conjunção *epei* («como será isso, uma vez que eu não conheço o homem?», v. 34, e talvez o original dissesse «de onde — *pothen* — e «porque» — *hoti*); de novo bom grego na resposta de Maria, mais uma vez com um optativo do verbo *gignomai* («suceder», «acontecer», «vir a ser»): «faça-se em mim segundo a tua palavra» (v. 38).

<sup>37</sup> É a única vez que Maria é designada de forma grega; em vez do indeclinável *Mariam*, com que Ela é designada em todo Lc-Act, aqui surge o genitivo *Marias* (v. 41); o fim de 1, 40 tinha sido a palavra «Isabel», mas isso não obsta que este nome seja designado outras duas vezes no versículo seguinte. Reparemos na construção dos vv. 40-41: «e entrou na casa de Zacarias e saudou Isabel; e aconteceu que ao escutar Isabel a saudação de Maria, estremeceu o menino no seu seio, e ficou cheia do Espírito Santo Isabel» (aliás, a menção do Espírito Santo sobre Isabel com o verbo «encher», parece-nos também tardia). Aqui, no entanto, o grego de qualidade não parece uma *melhoria mas sim um acrescento*. Esta construção revela também uma melhoria em relação à maneira como se designa o «escutar a saudação» de Maria, na boca de Isabel: «eis que assim que se fez a voz da tua saudação aos meus ouvidos» (v. 44); na boca de Isabel é nitidamente mais semitizada. Portanto, os vv. 40-41 denotam um grego melhor do que o restante texto, e repare-se que eles não fazem mais do que antecipar e dar importância às palavras de Isabel.

<sup>38</sup> O v. 48 é quase unanimemente reconhecido como fruto de uma escrita melhor em relação ao resto do poema: ausência de parataxe, a expressão *apo tou nyn*, «a partir de agora», considerada um nítido lucanismo (de facto, Simeão há de dizer simplesmente *nyn*, «agora» mas com o mesmo sentido, cf. 2, 29); a melhoria de «todas as gerações» em relação a «sobre gerações e gerações» (v. 50). Note-se também que o v. 48 é precisamente a nota mais pessoal de todo o cântico.

da sua pergunta na Anunciação (v. 34), da sua resposta (v. 38), e da afirmação de autoconsciência do *Magnificat* (v. 48). Exemplo do segundo são as orações de relativo para apresentar o nome da cidade de Galileia<sup>39</sup> ou do esposo de Maria (vv. 26-27), é o retirar à sua reacção perante a saudação do Anjo o medo bruto que sentira Zacarias (cfr. v. 12), e *fazê-la* ponderada se bem que perturbada com o teor das palavras mais do que com o facto em si (v. 29), ou ainda o ênfase dado ao discurso de Isabel na Visitação (vv. 42-43) através da antecipação do estremeamento do Baptista e da menção do Espírito Santo (v. 41).

Em conclusão: vários são os motivos para pensar que o relato baptista (1, 5-25. 57-80) e o relato mariológico (1, 26-56) tiveram uma história literária díspar na sua origem e na sua tradução para o grego, e que se vieram a fundir tardiamente. Em primeiro lugar o conteúdo das duas narrações, mantendo os pontos em comum, manifesta um interesse diferente (a origem de João, num caso, a figura de Maria, no outro); em segundo lugar este conteúdo é tratado de modo diferente por cada narrador indicando fontes dificilmente conciliáveis; em terceiro lugar os dois textos quando postos em contacto levantam um problema genealógico de difícil solução, o qual não seria notado para um gentio mas que era patente para um judeu; em quarto lugar, embora ambos os textos apresentem sinais de um grego «de tradução», o relato mariológico está mais alterado com descontinuidades na qualidade do estilo ou do léxico.

### 2.2.2. O material de 2, 1-40

O segundo capítulo de Lucas também apresenta algumas particularidades: do ponto de vista narrativo e teológico a cena da Adoração dos pastores (2, 8-20) é facilmente separável, dada a sua grande viveza, e parece ter a sua origem na alegria facilmente expansiva dos próprios pastores de Belém (v. 20)<sup>40</sup>, enquanto o resto do relato (2, 1-7.

<sup>39</sup> Em contraste com a «cidade de Judá» para a qual se dirige Maria e que não tem qualquer designação.

<sup>40</sup> Os pontos de contacto são a referência à «mesma região» da introdução («e estavam uns pastores naquela mesma região», v. 8), e a repetição das operações em relação ao recém-nascido: «envolver em paninhos» e «colocar numa mangedoura» que se diz tanto na descrição do nascimento (v. 8), como no anúncio em boca dos Anjos (v. 12); mas mesmo aqui o verbo «colocar» é diferente em 2, 8, comparativamente a 2, 12 e 2, 16 (onde os pastores encontraram o Menino, *anaklinô*, no primeiro caso, e *keimai*, no segundo. De resto, o ritmo da narração, a sua vive-

21-40) parece ter como fio condutor a obediência da Sagrada Família ao édito imperial e à Lei, e, por isso, lhe poderíamos chamar o relato obediencial <sup>41</sup>.

No entanto, este material denota, nalguns momentos particulares, o conhecimento da Anunciação e da figura única de Maria <sup>42</sup>, especialmente no v. 19 <sup>43</sup>. A dependência da Anunciação chega mesmo a prejudicar a compreensão do texto em 2, 5, por voltar a apresentar Maria, quando chega a Belém, como «desposada» com José, quando seria de esperar que já fosse «esposa», uma vez que já vivem juntos <sup>44</sup>. Ora estas notas de referência àquilo que surgira uns parágrafos antes são per-

za, o modo como está focalizada diverge completamente: toda a cena é vista de modo mimético, desde a perspectiva dos pastores e não desde a Família de Jesus. Além disto, do ponto de vista teológico, a mensagem da cena da Adoração dos pastores (v. 18), enquanto o relato do Nascimento, circuncisão e apresentação no Templo está marcado pela dor, quer na rejeição da estalagem (v. 7), quer no rito da circuncisão (v. 21), quer na espada que há-de atravessar a alma de Maria (v. 35). A Sagrada Família obedece tanto ao édito do Imperador como à Lei mosaica, e em, ambas as obediências surge este elemento.

<sup>41</sup> Assim a referência ao «primogénito» em 2, 7 antecede a obrigação de o apresentar no Templo (cf. vv. 22-39), a referência quase de passagem à circuncisão (v. 21) possibilita que se chame ao Menino «Jesus» em 2, 27, a lacónica menção de uma hóstia tão raquítica como «dois pombinhos ou um par de rãs» (v. 24, só se entende se se tiver presente a extrema pobreza em que se deu o nascimento (v. 7), já que a Lei prescrevia outros sacrifícios para a purificação da mãe, excepto em caso de extrema pobreza (cf. Lv 12, 1-8); o regresso a Nazaré logo que foram terminadas as prescrições legais (v. 39) tem a sua explicação no carácter provisório que assume a viagem a Belém (vv. 1-6), e a estadia parece destinada exclusivamente ao cumprimento fiel dos ritos legais no Templo. A fonte, além disso, parece identificar-se com aqueles que esperam a «redenção de Jerusalém» (v. 38), expressão com que se pode designar a comunidade dos judeus piedosos, que, como Ana, não deixavam «o Templo servindo-o de dia e noite com orações e jejuns» (v. 37).

<sup>42</sup> A figura de Maria é apresentada antes de José em 2, 16 e é muito realçada em 2, 19 («Maria, porém, conservava todas estas palavras meditando-as no seu coração»); o nome do Menino é dado com o esclarecimento de que tal nome tinha sido anunciado pelo Anjo antes de ter sido concebido (2, 21 b).

<sup>43</sup> Se repararmos, este versículo contrapõe a atitude dos que escutam a narração dos pastores — «estranham-se», uma vez que o verbo *thaumazô* indica uma surpresa própria de incredulidade, perante aquele anúncio angélico (vv. 17-18), com a de Maria, a qual parece acatar com recolhimento todas estas palavras (v. 19).

<sup>44</sup> De facto o texto latino da Neo-Vulgata tem necessidade de recorrer ao vocábulo *uxor* — «esposa» —, pouco provável para crítica textual, para evitar precisamente o mal-entendido que resulta de chamar a Maria, nesta fase da sua história, ainda «desposada» — *em-mêsteumenê*. Nos procedimentos matrimoniais judaicos a fase dos desponsórios terminava com a boda e, antes desta, caracterizava-se, como é sabido, pela vinculação completa entre marido e mulher embora privada de coabitação. Foi precisamente na fase dos desponsórios que Maria concebeu, mas não tem sentido afirmar que quando deu à luz ainda estivesse sob este regime.

feitamente dispensáveis para entender o relato, quer do Nascimento quer da Apresentação de Jesus no Templo <sup>45</sup>.

Mais ainda: em todas elas se pode verificar a existência de um grego de melhor qualidade relativamente ao restante, o que poderia indicar a mão de um redactor de origem helenística <sup>46</sup>.

Em conclusão: o texto original de 2, 1-40 relataria provavelmente o Nascimento de Jesus em Belém (vv. 1-7) e a sua Circuncisão e Apresentação no Templo (vv. 21-39), sem incluir a Adoração dos pastores (vv. 8-20), nem algumas notas de esclarecimento como a da apresentação de Maria como «desposada» com José e «estando grávida» (v. 5), ou a referência aos pais de Jesus («Maria e José», v. 16), ou a frase do

<sup>45</sup> Quanto a 2, 5 já vimos, que não só é dispensável como prejudica a compreensão, pelo menos para um leitor judaico; em 2,16 — «vieram com pressa e encontraram Maria e José e o Menino colocado na manjedoura», a referência ao casal é dispensável, para aquilo que os pastores tinham que encontrar e lhes tinha sido anunciado como um «sinal»; além disso o casal Maria-José são geralmente designados em Lc 2 como os «pais» — *goneis* — de Jesus; muito dificilmente um relato tão mimético suporta a introdução de dois nomes que ainda não tinham sido apresentados; em 2, 19 a referência à atitude de Maria é uma reprodução da frase que em 2, 51 indica simplesmente uma atitude de retenção na memória — «e a sua Mãe conservava todas as coisas no seu coração» — mas aqui, ao acrescentar o verbo «meditar», apela a uma compreensão mais profunda, que não se identifica com a estranheza dos outros descrita no versículo anterior — «e todos os que escutaram admiraram-se das coisas que lhes foram ditas pelos pastores» (2,18); finalmente, a referência ao anúncio por parte do Anjo do nome do Nascimento (2,21) é perfeitamente irrelevante para a compreensão da cena da Apresentação mas acrescenta uma nota de docilidade ao Mensageiro celeste.

<sup>46</sup> No v. 5 surge a oração nominal *ousê egkyô*, «a qual estava grávida», em nítido contraste com a expressão habitual para a gravidez que é em *gastri echein*; o vocábulo *egkyos* é único em todo o NT; *vocabulum rarius* comenta Zorell (cf. ZORELL, F. - *Novi Testamenti Lexicon Graecum*. Paris, 1911), embora surja no grego clássico. No v. 16 encontramos a partícula *te* frequente no grego ático. No v. 19 a comparação com a frase paralela do v. 51, permite ver que se melhorou o grego; aliás alguns códices acrescentam ao segundo a expressão do primeiro, por ser mais favorável a Maria, sem dúvida, mas, também por ser mais elegante; *rêna* assume o significado helenístico de «discurso» em 2, 19, contra o sentido semítico de «acontecimento» — *dabar* — em 2, 51. Por fim, no v. 21 a própria comparação entre os dois membros da frase permite ver, se se traduzir à letra como a segunda parte é muito mais aceitável: «e quando se completarem os oito dias de O circuncidar e foi-lhe chamado o seu nome Jesus, o qual tinha sido chamado pelo Anjo antes de Ele ter sido concebido no seio», a oração de relativo evita mais um *kai*; por outro lado reproduz-se aqui uma expressão estranha que já surgira na Anunciação — «conceber no ventre» —, mas substitui-se «ventre» (*gastêr*) por «seio» (*koilia*). A expressão «conceber no ventre/seio» é estranha e única. Talvez não seja de considerar aqui uma deficiência de tradução de um original semita uma vez que diz, a respeito de Isabel na mesma perícopa da Anunciação, que ela «concebeu», e mais adiante, na Visitação, fala-se de *koilia* como o lugar próprio da concepção e da gravidez. Por isso, o redactor de 2,21 ao copiar o texto de 1,31 quis melhorar *gastêr* para *koilia* mas deixou ficar o pleonasma por não entender qual o alcance do mesmo. Esta atitude de respeito em relação aquilo que não se entende, será verificada de novo no tratamento do Reencontro no Templo.

v. 19 («Maria, porém, conservava todas estas palavras meditando-as no seu coração»).

Que relação literária mantém o relato obediencial (2, 1-7. 21-40) com o relato baptista (1, 5-25. 57-86) e o Reencontro no Templo (2, 41-52)?

O v. 40, de facto, liga este material com o anterior (o relato baptista) e o posterior (o Reencontro no Templo), porque, por um lado, repete o refrão de crescimento que se tinha aplicado a João, quase com as mesmas palavras, dando a ideia de se ter terminado um segundo capítulo de uma única obra<sup>47</sup>, e, por outro, acrescenta uma expressão adverbial — «cheio de sabedoria» —, que antecipa aquilo que será encontrado em Jesus ao falar no Templo com os doutores<sup>48</sup>.

Mas as duas partes deste versículo — aquele que é literalmente comum a 1, 80, e aquela que antecipa o Reencontro — não parecem provir da mesma mão. «Cheio de sabedoria» parece um acrescento tardio num refrão que pretendia ser a conclusão de mais um capítulo de uma história, e que não incluía a cena seguinte. Aliás, a frase com que termina o Reencontro no Templo (2, 52) difere tanto literária como teologicamente dos dois refrões de crescimento anteriores (1, 80; 2, 40)<sup>49</sup>.

Portanto, a conclusão do material de 2, 1-40 parece indicar que este relato viveu unido ao relato baptista (com excepção da Adoração aos pastores, provavelmente), e que foi, posteriormente unido ao relato do Reencontro no Templo.

<sup>47</sup> O início é comum e ambas as frases: *to de paidion êuxanem kai ekraiouto* («o menino, porém, crescia e fortalecia-se»); repete-se também o verbo *eimi* no imperfeito: «*estava no deserto até ao dia da sua manifestação a Israel*» (1, 80); «*e a graça de Deus estava sobre Ele*» (2, 40). alguns códices acrescentam «no Espírito» para o refrão que se aplica a Jesus, tal como sucede com o refrão de João, o que corresponde à tendência para entender que os dois refrões são muito semelhantes.

<sup>48</sup> Note-se como esta expressão — «cheio de sabedoria» — está em contraste teológico com a finalização da cena do Reencontro que afirma que Ele «*avançava em sabedoria*».

<sup>49</sup> Os verbos empregues já não são «crescer» e «fortalecer-se» mas «avançar». O sujeito já não é «o menino» mas o seu nome: «Jesus». Omite-se o artigo e também a partícula *de*, substituindo ambos pelo *kai* consecutivo. Do ponto de vista teológico a mensagem de 2, 52 difere dos refrões de crescimento porque estes se limitavam a dar uma ideia ontológica da evolução do Menino preparando-o claramente para a sua actuação futura na vida pública — «*estava no deserto até à sua manifestação a Israel*», «*a graça de Deus estava sobre Ele*» —, enquanto aqui se analisa o crescimento como um «avançar», isto é, na linguagem bíblica, uma realidade moral, não só ontológica. Aqui, portanto, estamos perante um elogio da virtude moral de Jesus, «*dianete de Deus e diante dos homens*».

### 2.2.3. A cena do Reencontro no Templo (2, 41-52)

O material de 2, 41-52 não apresenta quaisquer indícios de manuseamento posterior. De facto, não há qualquer exaltação de Maria, mas simplesmente a narração de um episódio que, embora mostre a incrível sabedoria do Menino, está centrado num facto difícil de entender. Assim, o texto é peremptório: «*eles (os Pais de Jesus) não entenderam aquilo que Ele lhes disse*» (2, 50). O elogio subjacente aqui dirige-se a Cristo, não à sua Mãe.

É certo que a cena termina com um retorno à normalidade mas nada do que se passou fica explicado.

Trata-se de uma peça literária incómoda, e ao mesmo tempo atractiva; o compilador deste material não teve coragem para fazer qualquer acrescento, embora a frase do v. 51 — «*e a sua Mãe conservava todas as coisas no seu coração*»<sup>50</sup> — lhe inspire aquela que surge em 2, 19.

#### Conclusão

Parece que se podem distinguir textos originais e adaptações literárias devidas a um redactor, de língua materna grega, que os compilou. A sua atitude perante estes textos foi:

- considerar o texto da Anunciação como central em todo o relato;
- considerar a figura de Maria como paradigmática da atitude perante o «Evangelho»;
- procurar melhorar o estado do texto em grego naquelas peças consideradas mais importantes desde as duas perspectivas antes referidas.

### 2.3. Uma hipótese para a história da redacção

Da análise antes desenvolvida parece-nos que seria de considerar um texto-base que consistiria no relato baptista (1, 5-25. 57-80), seguido pelo relato obediencial (2, 1-7. 21-40). A justaposição dos dois relatos levaria a considerar João como um homem marcado pela singularidade pela singularidade desde a sua concepção<sup>51</sup>, e

<sup>50</sup> A atitude de Maria em «*conversar todos os acontecimentos — planta tu rêmata — no seu coração*» (v. 51) simplesmente que Ela pode ser fonte, mas não lhe confere qualquer mérito moral. Não assim em 2,19 como já vimos.

<sup>51</sup> A sua mãe é estéril e avançada em idade e esconde-se no período de gestação, o seu pai tem uma visão no templo e fica mudo, mutismo que só se solta com a misteriosa atribuição do nome; ele próprio parece ser criado no deserto.

Jesus como o Messias (cfr. 2, 26) marcado pela obediência cheia de discrição <sup>52</sup>.

O texto-base não teria a preocupação de subordinar João a Jesus, aliás como o Evangelho também não tem. Limitar-se-ia a apresentar um «prelúdio» da vida futura das personagens através da narração dos respectivos nascimentos. Notemos, de qualquer forma, como este texto parece centrado no Templo ou em ambientes relativos a Jerusalém.

A este texto-base, no entanto, foram acrescentados numa fase posterior três outros textos:

- o texto da Anunciação e Visitação com o Magnificat (1, 26-56): T1;
- o texto da Adoração dos pastores (2, 8-20): T2;
- e o texto do Reencontro no Templo (2, 41-52): T3.

A integração de T1 no texto-base requereu simplesmente a referência cronológica para o ocultamento de Isabel — «por cinco meses» (1, 24) —, uma vez que se supunha que a visita de Maria teria anulado esse ocultamento. Assim T1 recebeu uma nova introdução na qual se dizia «no sexto mês, porém» (1, 26) <sup>53</sup>, e uma nova conclusão na qual Maria se detém com Isabel «quase três meses» (1, 56), reenviando-a para sua casa antes do nascimento do Baptista.

A integração de T2 com o texto-base terá requerido simplesmente o acrescento «e envolveu-O em paninhos», no texto-base (2, 7), porque era parte integrante do sinal dado aos pastores (cfr. 2, 12) <sup>54</sup>. Mas a sua integração com a figura de Maria antes descrita em T1 exigia uma menção d'Ela na chegada ao presépio (cfr. 2, 16) <sup>55</sup>, e a introdução da atitude com que Ela teria escutado as palavras dos pastores (cfr. 2, 19) <sup>56</sup>, em contraste com a dos outros ouvintes (cfr. 2,18), a qual, por

<sup>52</sup> A falta de lugar para «eles» na estalagem poderia estar justificada pela afluência de pessoas que vinham recensear-se; nada há na infância de Jesus, segundo este texto, que revele qualquer anormalidade. Pelo contrário, a existência do Menino caracteriza-se por cumprir a Norma (a imperial e a mosaica).

<sup>53</sup> É provável também que o nome do Anjo — «Gabriel» (1, 26) —, não surgisse no texto original de T1, aliás como não surge na sua aparição a Zacarias (1, 11), nem existe qualquer menção de nome para a aparição angélica a José. No entanto, o compilador teria achado por bem tratar-se do mesmo Anjo, uma vez que a mensagem que ele comunica a Maria inclui também o anúncio da concepção de Israel.

<sup>54</sup> «E isto será para vós um sinal: encontrareis um Menino envolvido em paninhos e posto numa manjedoura».

<sup>55</sup> «E vieram com pressa e encontraram Maria e José e o Menino colocado na manjedoura».

<sup>56</sup> «Maria, porém, conservava todas estas palavras meditando-as no seu coração».

outro lado, era autorizada pela conclusão da cena do Reencontro (cfr. 2,51) <sup>57</sup>.

A integração de T3 com o texto-base apenas exigiu que o refrão de crescimento com que se terminava o relato da infância de Jesus (2, 40), fosse alterado de modo a pressentir que, desde o início, aquele Menino estava cheio de sabedoria <sup>58</sup>.

Segundo esta hipótese os três textos teriam sido conservados por separado; seriam pequenos fragmentos narrativos soltos e pouco elaborados que o compilador teve a arte de unir ao texto-base.

Não seria demasiado violento admitir que este compilador fosse o próprio Lucas: boa parte das alterações que se introduzem estão destinadas a tornar o texto mais inteligível para leitores de língua materna grega, sobretudo naqueles momentos considerados mais importantes, por outro lado, só um redactor alheio à cultura judaica poderia integrar T1 no texto-base sem explicar como se harmonizam as origens tribais das personagens envolvidas (David e Aarão), ou acrescentar ao texto-base no momento do Nascimento de Jesus, que Maria era «desposada com José e estava grávida» <sup>59</sup>.

### 3. A fonte da Anunciação

O texto que continha o relato da Anunciação e da Visitação <sup>60</sup> parece ter impressionado fortemente Lucas. A sua colocação literária após a concepção de Isabel e durante o ocultamento desta, vinha, na opinião do compilador, dar mais luz à figura do Baptista, uma vez que ele era o Percursor de Cristo, e desde o ventre materno anunciara a chegada do Messias. É natural, por isso, que se tenha querido dar realce ao fenómeno sobrenatural, íntimo a Isabel, e tenham sido antecipadas as palavras da anciã pelo narrador num grego de melhor qualidade. O texto original dos vv. 40-41, de facto, deveria dizer simples-

<sup>57</sup> «E sua Mãe conservava todas as coisas no seu coração».

<sup>58</sup> «O Menino, porém, crescia e fortalecia-se, cheio de sabedoria, e a graça de Deus estava sobre Ele».

<sup>59</sup> Pode ser que Lucas tenha entendido que Maria nunca se chegou a casar com José, por não ter um conceito claro sobre os desponsórios israelíticos, os quais já constituíam verdadeiro matrimónio; esta designação — «desposada» —, por outro lado, pode-lhe ter parecido a forma mais dedicada para indicar a relação simultaneamente matrimonial e virginal que existia entre os dois; mas não é uma expressão que ele tivesse inventado: encontrou-a precisamente em T1.

<sup>60</sup> No fim apresentamos em Anexo uma conjectura deste mesmo texto na sua versão original.

mente «e entrou numa casa e saudou Isabel» sendo tudo o resto acrescento lucano <sup>61</sup>.

O laconismo do narrador original condiz com a ausência de informações sobre a povoação da Judeia a onde se dirige Maria — «Levantando-se Maria nesses dias foi para a montanha com pressa para uma terra de Judá» (v. 39) —, ele apenas se preocupa em nos referir a sua pressa e a dificuldade daquela viagem, não só pela distância como também pelo carácter montanhoso do percurso. Realça, portanto, a solicitude de Maria ou mesmo a sua grande alegria, a qual desabrochará no cântico do *Magnificat* com que termina o relato. É um laconismo confirmado com a introdução do próprio hino — «e disse Maria» (v. 46) —, sem qualquer referência ao Espírito Santo, nem aos sentimentos da personagem. Mas este laconismo do texto original contrasta com a ânsia de informação do redactor final — Lucas, estamos em crer —, que teve a preocupação de nos informar que o recenseamento de César Augusto «foi o primeiro, sendo Quirino governador da Síria» (2, 2) <sup>62</sup>.

Esta característica, precisamente, permite-nos dar ainda outro passo: as orações subordinadas relativas com que se introduz a cena da Anunciação, e que, além de melhorar o estilo literário, fornecem mais informação sobre pessoas e terras, talvez sejam de atribuir também a Lucas e não ao redactor original. O texto inicial poderia dizer simplesmente: «Foi enviado o Anjo do Senhor a uma terra da Galileia, a uma virgem desposada com um homem da casa de David, e o nome da virgem era Maria» <sup>63</sup>. Parece-nos que, do ponto de vista literário, esta frase se coaduna melhor com o resto do texto de forte pendor hebraizante.

<sup>61</sup> Que a casa fosse de Zacarias — «entrou na casa de Zacarias» — era deduzível; no entanto, aqui parece não se ter em conta que o ocultamento de Israel poderia requerer o sair do seu lugar habitual de residência. Assim, o texto original poderia admirar-se do facto de Maria dar à primeira com o sítio, e isso era referido de passagem com a expressão «entrou numa casa». Por outro lado, já apontámos para a melhoria do grego que se nota no texto em discurso indirecto, em relação às palavras que profere Isabel: por isso toda a expressão «e aconteceu que quando escutou a saudação de Maria a Isabel, saltou o menino no seu seio, e ficou cheia do Espírito Santo a Isabel» deve-se atribuir a Lucas o qual pretende chamar a atenção para aquilo que se vai dizer a seguir.

<sup>62</sup> Do ponto de vista teológico esta informação é irrelevante mas denota uma preocupação do redactor de recheiar os acontecimentos salvíficos que narra de todos os dados de que pode dispor.

<sup>63</sup> Desta maneira retirámos as expressões: «no sexto mês», «Gabriel», «da parte de Deus», «cujo nome era Nazaré» e «cujo nome era José».

Aliás também o v. 29 merece o mesmo tratamento para chegarmos à versão original: «sobre esta palavra Ela perturbou-se» <sup>64</sup>, à qual se seguiria a tranquilização do Anjo (cfr. v. 30).

Ao retirarmos todo este material devemos, no entanto, acrescentar às razões literárias antes aduzidas um motivo hermenêutico: todo o texto considerado como acrescento consiste num esclarecimento, não numa alteração do original; é um complemento para um texto demasiado parco de informação <sup>65</sup>. Outras alterações do texto original, são simplesmente formas de o tornar mais elegante nalgum momento particularmente relevante: é o caso do elogio do Anjo — «cheia de graça» (v. 28) —, da pergunta de Maria (v. 34) e da sua resposta (v. 38).

Ora, o redactor original da Anunciação, não parece ter a preocupação de esclarecer os pormenores circunstanciais, além do facto de nos situarmos na Galileia, o que era pedido pela viagem descrita a seguir, de a virgem se chamar Maria e de estar desposada com um homem davídico, o que era pedido pelo tipo de maternidade anunciada pelo Anjo <sup>66</sup>.

Quem é este redactor?

Sem pretender fechar a discussão sobre o tema, parece-nos que os dados do texto apontam para o esposo de Maria, esse homem da estirpe de David que não se quer mencionar a si próprio por não se atribuir qualquer interesse histórico, excepto no facto de ser de família real.

Estivesse ou não presente no momento da Anunciação e na viagem da Visitação, ele parece ser o primeiro redactor de todo este texto precisamente pela forma como se apresenta a si próprio, ou melhor, pela forma como se esconde. Este texto não imortaliza a sua figura mas sim a da sua Esposa. Qualquer cristão, como Lucas sentia a necessidade de colocar o seu nome ao lado do da Virgem, embora subordinadamente a Ela <sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Retirámos, portanto, a expressão «e pensava qual fosse esta saudação».

<sup>65</sup> Esse é o teor da introdução da cena, da explicação da perturbação de Maria (que já estava afirmada na expressão *epi tō logō*), de antecipação do fenómeno passado no íntimo de Isabel.

<sup>66</sup> De facto, se Maria se encontrava desposada com um homem davídico a anúncio do Anjo de ser designada para Mãe do Messias-Rei, tinha uma solução óbvia: ao próximas bodas entre Ela e o seu esposo, os quais dariam lugar ao período de trato marital. A pergunta surpreendente de Maria é realçada pela informação de estar desposada com um homem de David.

<sup>67</sup> Assim o vemos em 1, 27 e 2, 16; no entanto, o redactor do texto-base dá-lhe igual importância que Maria, e o narrador de T3 (Reencontro no Templo), fá-lo prevalecer sobre Ela: «teu pai e eu» (2, 48).

Que José sabia escrever pode deduzir-se do facto de que o sabia Jesus <sup>68</sup>, sem que isso seja motivo de admiração dos seus concidadãos, e sem que se tenha educado em qualquer grande centro mas na pequeníssima Nazaré.

Como teria Lucas obtido este texto?

Quando Lucas chega a Jerusalém acompanhando Paulo, que é portador de uma importante colecta, é recebido pelos «irmãos» e até por Tiago, o Bispo daquela igreja <sup>69</sup>. Pouco tempo depois, Paulo é preso e mantido na cárcere em Cesareia durante um período largo. Nestes momentos é possível que Lucas, tendo permanecido em Jerusalém, ou em Cesareia, aproveitasse a sua forçosa inactividade para ir colhendo elementos escritos ou orais, relatos e textos de pregação, para depois os ordenar e que tanto valor teriam junto dos cristãos que viviam no mundo helenístico.

Depara então com a tal proliferação de tentativas de narrar os acontecimentos salvíficos <sup>70</sup> e tenta recolher o maior número de documentos que lhe pareçam dignos de garantir a fidelidade ao Evangelho. Entre esses estaria, provavelmente o texto-base: um texto que pretendia narrar as origens de João e de Jesus e que poderia continuar depois de 2,40 noutras narrações.

No entanto, não é provável que os textos mais concisos estivessem guardados no mesmo depósito que o texto-base, dado o diferente estado de elaboração que apresentam: parecem, pelo contrário, pertencer a um «tesouro» particular. Talvez T3 (Reencontro no Templo) se possa considerar um texto já preparado para a sua difusão kerigmática, dada a introdução e a conclusão que apresenta, mas os outros dois parecem ainda recém tirados do aconchego de um depósito mais restrito, e T2 (a Adoração dos pastores) deve estar baseado no relato de alguns dos pastores embora seja difícil definir o primeiro destinatário e os canais de transmissão.

Em relação, porém, ao T1 (Anunciação e Visitação) pode-se pensar que não era a comunidade enquanto tal quem detinha originariamente este relato. Ele manifesta uma certa intimidade ao âmbito familiar e

<sup>68</sup> Cf. Lc 4, 16; Jo 8, 6; Mt 22, 19-20 e par.

<sup>69</sup> Cf. Act 21, 17-18.

<sup>70</sup> Cf. Lc 1, 1. Entre estas é possível que se possa atribuir a Filipe, que conhecera em Cesareia, algum relato do tipo *euaggelion* (sobre esta noção, cf. SEGALLA, G. - *Evangelho e Vangeli: Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari*. Bolonha, 1992, p. 7-23), uma vez que ele define este homem como um «evangelista» — *Philippou tou euaggelistou* (Act 21, 8).

mesmo pessoal de Maria, a Mãe do Senhor. Se fôr certo que Tiago era parente de Jesus, poderia ter sido ele o depositário de um texto ou vários que eram património íntimo e familiar, sobre o qual cabe sempre uma certa reserva na sua publicação. Sem querer ir mais longe, a colecta que Paulo entregou à Igreja de Jerusalém, pela qual se tinha deslocado à cidade, e lhe tinha ocasionado os dissabores de uma conspiração que esteve perto de lhe ceifar a vida, poderia ter provocado no Bispo de Jerusalém o desejo de lhe entregar uma retribuição condigna com as suas possibilidades. Assim Tiago poderia ter entregue a Lucas este texto, já traduzido para um grego macarrónico. como forma de manifestar a sua gratidão e também o seu pesar pela sorte de Paulo.

### Conclusão

A análise literária do material sobre a infância de Jesus que Lucas incluiu no seu Evangelho, permite detectar várias fontes escritas de proveniência diversa e adaptadas posteriormente de modo a dar unidade a um relato que servisse para confirmar a verdade daquilo que era pregado (cfr, Lc 1, 4). O texto da Anunciação parece ter tido um percurso literário próprio, embora unido ao da Visitação: um texto ainda não preparado para a pregação que teria produzido forte impressão em Lucas, levando a enxertá-lo no relato sobre a infância do Baptista, produzindo um efeito de paralelismo entre as duas concepções, e uma subordinação, na Visitação, do Percursor ao Messias.

Este escrito poderia ser atribuído à mão de José, o esposo de Maria.

J. M. FERREIRA-MARTINS

## ANEXO

## Conjectura sobre o texto original da Anunciação e da Visitação

«Naqueles dias, foi enviado o Anjo do Senhor a uma terra da Galileia, a uma virgem desposada com um homem da tribo de David, e o nome da Virgem era Maria. E entrando a Ela disse: «Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo».

E Ela perturbou-se sobre esta palavra.

E o Anjo disse-lhe: «Não temas Maria; achaste graça diante de Deus e eis que conceberás no ventre e darás à luz um Filho e chamarás ao seu nome Jesus. Este será grande e será chamado Filho do Altíssimo, e dar-Lhe-à o Senhor Deus o trono de David, o seu pai, e reinará sobre a casa de Jacob pelos séculos e o seu reino não terá fim».

E disse Maria ao Anjo: «De onde será isto, porque não conheço o homem?»

E respondeu o Anjo e disse-lhe: «O Espírito Santo descerá sobre ti e a força do Altíssimo te cobrirá na sombra, por isso Aquele que vai ser gerado será chamado Santo, Filho de Deus. E eis que a tua parenta Isabel e ela concebeu um filho na sua velhice e este é o sexto mês para aquela que foi chamada estéril, porque não é impossível para Deus nenhuma coisa».

E disse Maria: «Eis a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra».

E o Anjo afastou-se d'Ela.

Levantando-se Maria nesses dias dirigiu-se para a montanha com pressa, para uma terra de Judá, e entrou numa casa e saudou Isabel. E exclamou com grande voz Isabel:

«Bendita tu nas mulheres

e bendito o fruto do teu seio,

e de onde a mim que me venha visitar a Mãe do meu Senhor?

Eis que quando se fez a voz da tua saudação aos meus ouvidos saltou em alegria o menino no meu seio.

E feliz Aquela que acreditou porque se cumprirão as coisas que lhe foram ditas da parte de Deus».

E disse Maria:

«Engrandece a minha alma o Senhor

e exultou o meu espírito em Deus, meu Salvador,

porque olhou para a baixaza da sua serva

e eis que agora me chamarão feliz gerações e gerações

porque me fez grandes coisas o Poderoso,

e Santo é o seu nome,

e a sua misericórdia para gerações e gerações,

para os que O temem.

Fez o poder no seu braço,

dispersou os soberbos de pensamento do seu coração,

depôs os poderosos dos tronos

e elevou os aflitos;

aos famintos encheu de bens,

e aos ricos despediu-os vazios.

Tomou Israel, o seu menino,

lembrado de misericórdia;

tal como tinha falado aos nossos pais,

a Abraão e à sua descendência para os séculos».