

A primeira Homilia cristã

Jesus na sinagoga de Nazaré (Lucas, 4,16-30)

A Bíblia e a Liturgia formam um binómio que, cada vez mais, se mostra interdependente. De facto, o movimento bíblico e o movimento litúrgico, de mãos dadas, foram, durante longos anos, as coordenadas mais dinâmicas da pastoral da Igreja católica no século XX. Glosando o profeta Isaias (55, 10) a propósito do papel educativo e revelador da Palavra de Deus, nós diríamos que, como chuva lenta e miudinha mas constante, eles foram os gérmens fecundadores do terreno da Igreja de Cristo para a grande viragem mental e pastoral empreendida pelo Concílio Vaticano II. Esperando firmemente uma «nova primavera da Igreja», como profetizava o Pe. Lombardi, não foi sem intencionalidade que o papa João XXIII determinou que o Concílio abrisse as suas sessões abordando, pela primeira vez na história da Igreja, o tema da Liturgia na sua dimensão teológico-pastoral de raiz profundamente bíblica. Por isso mesmo a Constituição Litúrgica *Sacrosanctum Concilium* ordena: «Nas celebrações sagradas, restaure-se uma leitura da Sagrada Escritura mais abundante, mais variada e melhor adaptada» (S. C. n.º 35, § 1), «e cumpra-se com a maior fidelidade e exactidão o ministério da pregação. Esta deve inspirar-se, principalmente, nas fontes da Sagrada Escritura e Liturgia» (S. C. n.º 35 § 2). Depois manda «que aos fiéis seja posta mais rica a mesa da Palavra de Deus, abram-se com mais largueza os tesouros bíblicos» (S. C. n.º 51), para recomendar «como fazendo parte da própria Liturgia» «a Homilia em que, no decorrer do Ano Litúrgico e a partir dos textos sagrados, são expostos os mistérios da fé e as normas da vida cristã» (S. C. n.º 52).

É, pois, na perspectiva das coordenadas bíblico-litúrgicas que vamos analisar exegeticamente o texto do Evangelho de Lucas 4, 16-30, que até hoje nos habituámos a ler apenas na linha historicista de Jesus a proclamar-se, desde o início da sua vida pública, como Mes-

sias de Deus manejando, qual guia espiritual, a palavra bíblica, pedagogicamente educativa e liturgicamente empenhante. A exegese moderna, de facto, leva-nos mais longe e mostra que a Liturgia foi, desde a primeira hora da Igreja, o lugar privilegiado do desenvolvimento da Palavra de Deus, viva e eficaz para a construção da comunidade cristã. Houve, na verdade, uma grande interacção da Bíblia e da Liturgia, uma espécie de osmose estimuladora mútua. Com os exegetas modernos diremos que a Liturgia, juntamente com a catequese, a missão, a moral e a disciplina jurídica, foi um dos elementos criativos da primitiva comunidade cristã, aquilo que a exegese alemã chama *Sitz im Leben* e a francesa *milieu de vie* e nós traduzimos por *ambiente vital* da fé cristã originária. À luz destas preocupações pastorais, motivadas pela força expansiva da mensagem de Jesus Cristo, a primitiva comunidade cristã reflectia sobre os factos da vida de Jesus, ao mesmo tempo que ia fazendo a releitura actualizante do Antigo Testamento. O acontecimento pascal, visto à luz do Pentecostes, projectava raios acalentadores sobre essa reflexão cristológica-comunitária. E é assim que, pela Bíblia revelante e pela Liturgia celebrante desse acontecimento, os primeiros cristãos surgem como uma comunidade orante e adorante que revive no entusiasmo das celebrações do culto, animadas pela fé e pregação dos apóstolos, a presença sempre viva e actuante de Jesus Cristo, Pontífice da nova e eterna Aliança de Deus com os homens. Veremos, analisando o texto de Lucas, como os primeiros cristãos ultrapassavam a visão historicista do que Jesus teria feito e dito para descobrirem nas suas acções e palavras o paradigma estimulante da sua própria vida de fé, o modelo criativo do seu viver em Cristo e por Cristo. Na realidade, à luz das celebrações litúrgicas, muitas perícopes evangélicas ganham uma dimensão mais palpitante e viva para nós que estamos no rescaldo da «revolução» conciliar operada no cristianismo.

Aplicando a metodologia e a técnica da *Formgeschichte* (1), os

¹ A *Formgeschichte* ou *Formgeschichtliche Methode* (Formcriticism, História das Formas ou História morfogenética) é um método de crítica exegético-literária que tenta descrever a formação dos Evangelhos. Para isso, determina as pequenas unidades que se estratificaram e uniram e a que, depois, os redactores evangélicos deram a sua teologia própria. Teve na Alemanha os seus corifeus: R. Bultmann, M. Dibelius, L. Schmidt, M. Albertz. Conheceu já várias etapas: *Formgeschichte* (História das Formas), *Traditionsgeschichte* (História das Tradições) e *Redaktionsgeschichte* (História

exegetas modernos concluem que muitos textos bíblicos do Novo Testamento são tributários das necessidades duma liturgia cristã em formação, tendo nela recebido forma e desenvolvimento. Certos livros, em geral, e muitas unidades, em particular, apresentam verdadeiras ressonâncias litúrgicas. O culto foi, sem dúvida, o tal *Sitz im Leben* de alguns textos neotestamentários, na sequência, aliás, do que já acontecia entre os judeus². Como estamos longe da tese racionalista de Harnack afirmando peremptoriamente que o Cristianismo não é senão helenismo e que «a história do dogma nos três primeiros séculos não se reflecte na liturgia»³. O culto cristão primitivo era um fenómeno religioso marcado por forte carga experimental e vivencial, de que a Liturgia era o expoente máximo.

das Redacções). Sobre o tema, em português, ler: A. Brito Cardoso, *A Escola da História das Formas*, in *Lumen*, Abril (1963), 363-371; Joaquim Carneira das Neves, OFM, *A transmissão da Mensagem de Cristo e a Teoria das Formas*, in *Itinerarium*, N.º 69 (1970), 247-279.

² O estudo do culto na Bíblia foi activado por J. Welhausen, H. Gunkel, S. Mowinkel, A. Alt, G. von Rad, e a primeira síntese do tema apresentou-a H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*. 2.ª ed. 1962. Cfr. P. Démain, *Les Juifs. Foi et destinée*. Col. «Je sais-je crois», n.º 134. Paris, 1961; A. Millgram, *Jewish Worship*. Philadelphia, 1971. Para as relações culturais do A. T.-N. T. partir dos dados de H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 4 vols. Munique, 1922-1928, e ler: H. Chirat, *L'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique*. Col. «Lex orandi», N.º 10, Paris, 1949; R. F. Collins, *I Thes. and the Liturgy of the Early Church*, in *Biblical Theology Bulletin*, Vol. X, n.º 2 (1980), 51-64; O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Église primitive*. Neuchâtel, 1763; Id., *Les Sacraments dans l'Évangile Johannique*. Études d'histoire et de philosophie religieuse. N.º 42. P. U. F., 1951; R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament*. Roma, 1965; G. Dellling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, 1952; A. Guldning, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford, 1960; F. Hahn, *Il servizio liturgico nel Cristianesimo primitivo*. Trad. do Alemão, Brescia, 1972; J. Leiboldt-W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*. I. Trad. do Al. Madrid, 1973; R. P. Martin, *Worship in the Early Church*. Londres, 1964; F. Montagnini, *Echi di esperienza liturgica nel primo pensiero cristiano*, in *Communio* (Milão), n.º 41 (1978), 5-16; P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*. Cahiers théologiques, n.º 52. Neuchâtel, 1964; E. Schweizer e A. Diez Macho, *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1974.

³ A. Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. I, 1894, 764-765.

O discurso de Jesus na sinagoga de Nazaré constitui, a nosso ver, o resultado singular dessa simbiose bíblico-litúrgica que a primitiva comunidade cristã tantas vezes operou ao reflectir, no seu ambiente litúrgico, sobre certos factos da vida de Jesus que se desenrolou na observância da práxis cultural judaica. A redacção, aparentemente historicizante, de Lc. 4, 16-30 mostra isso mesmo e apresenta-nos Jesus como modelo do pregador cristão, desenvolvendo a sua primeira homilia no contexto duma celebração litúrgica judaica. *

* *Monografia sobre o tema:* J. Bajard, *La structure de la péricope de Nazaret en Luc IV, 16-30*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 45 (1969), 165-171; F. Brosster, *Jésus à la Synagogue de Nazareth*, in *Le Monde de la Bible*, 16 (1980), 50-51; L. Brun, *Der Besuch Jesu in Nazareth nach Lukas*. Serta Rudbergiana: Symbolae Osloenses. Suppl. VI. Oslo (1931), 7-17; M. Chambe, *La χάρις chez saint Luc*, in *Revue Biblique*. T. LXX (1931), 193-207; L. C. Crockett, *Luke 4, 16-30 and the Jewish Lectionary Cycle: A Word of Caution*, in *The Journal of Jewish Studies (JJS)*, 17 (1966), 13-45; Id., *Luke 4, 25-27, and the Jewish-Gentil Relation in Luke-Acts*, in *The Journal of Biblical Literature (JBL)*, 88 (1969), 177-193; J. Delobel, *La redaction de Luc IV, 14-16a et la «Bericht Anfang»* in *L'Évangile de Luc*. Memorial L. Cerfaux. Gembloux-Paris, 1973, 203-223; J. Dupont, *Le salut des gentils*, in *Études sur les Actes des Apôtres*. Col. «Lectio divina», 45. Paris, 1967, 404-409; A. George, *La prédication inaugurale de Jésus a la synagogue de Nazareth*, in *Bible et Vie Chrétienne*, n.º 96 (1970), 41-53; Id., *Pour lire l'Évangile selon saint Luc*. Cahiers Évangile, 5. Paris, 1973, 21-22; E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung, III Der besondere Entwurf des Lukas. Die Antrittspredigt Jesu in Nazareth (Lc. 4, 16-30)*. Berlin, 1957, 187-189; A. Finkel, *Jesus' sermon at Nazareth (Lc. 4, 16-30)*: Fs. O. Michel. Londres/Klin, 1903, 106-115; C. Masson, *Jésus à Nazareth*, in *Vers les sources d'eau vive*. Lausana, 1961; R. Meynet, *Quelle est donc cette Parole? Lecture «réthorique» de l'Évangile Luc (1, 1-9, 22, 24)*. Col. «Lectio divina», 99A e 99B, Paris, 1979; C. Ferrot, *Luc 4, 16-30, et la lecture biblique de l'Ancienne Synagogue*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 47 (1973) 324-340; Id., *Exégèse biblique et Judaïsme*. Faculté de Théologie catholique de Strasbourg, 1973, 170-186; Id., *La lecture de la Bible dans les synagogues au 1.º siècle de notre ère*, in *La Maison-Dieu*, 126 (1976) 24-41; W. Sherlock, *The Visit of Christ to Nazareth. A Study in the Synoptic Gospels*, in *J. T. S.*, XI (1909/10), 552-557; E. Samain, *Le discours programme de Jésus à la Synagogue de Nazareth*, in *Cahiers bibliques*, n.º 10 (1971), 25-43; P. J. Temple, *The Rejection at Nazareth*, in *C. B. Q.*, 17 (1955), 349-362; B. Violet, *Zum rechten Verständnis der Nazarethperikope Lk. 4, 16-30*, in *ZNW*, XXXVII (1938), 251-271.

I ANALISE EXEGETICA DE LUCAS 4, 16-30

1.º O texto sinóptico dos Evangelhos (4)

JESUS EM NAZARÉ

Mt. 13. 54-58	Mc. 6, 1-6a	Lc. 4, 16-30
<p>⁵⁴E tendo vindo à Sua terra,</p> <p>ensinava-os na sua sinagoga, de modo que se</p>	<p>¹E partiu dali e vem à Sua terra e os Seus discípulos acompanham-n'O.</p> <p>²E chegado o sábado, começou a ensinar na sinagoga e a maior parte, ouvindo-O, estava mara-</p>	<p>¹⁶E veio a Nazaré onde tinha sido criado e entrou, segundo o seu costume,</p> <p>na sinagoga, em dia de sábado, e levantou-se para ler.</p> <p>¹⁷E foi-Lhe dado o livro do profeta Isaias. E tendo desenrolado o livro, encontrou a passagem onde estava escrito:</p> <p>¹⁸O Espírito do Senhor está sobre Mim, porque Me ungiu para evangelizar os pobres e enviou-me a proclamar a libertação aos cativos e a vista aos cegos e restituir a liberdade aos oprimidos, ¹⁹a proclamar um ano de graça do Senhor.</p> <p>²⁰E tendo enrolado o livro, e tendo-o dado ao empregado, sentou-se. E os olhos de todos, na sinagoga, estavam fixos n'Ele.</p> <p>²¹E começou a dizer-lhes: «Hoje cumpriu-se esta escritura nos vossos ouvidos».</p> <p>²²E todos Lhe davam testemunho e admira-</p>

4 A. de Brito Cardoso, *Sinopse dos quatro Evangelhos*. 2.ª ed. Coimbra, 1970, 36-38.

maravilhavam e diziam: «Donde Lhe vem esta ciência e os milagres?»

vilhada, dizendo: «Donde Lhe vem estas coisas e que sabedoria Lhe foi dada e os milagres, tão grandes, feitos pelas Suas mãos?»

vam-se das palavras de graça que salam da Sua boca, e diziam: «Não é este filho de José?»

«Não é este o filho do carpinteiro? Não se chama Sua mãe, Maria; e Seus irmãos, Tiago e José, Simão e Judas?»

«Não é este o carpinteiro, o filho de Maria, o irmão de Tiago e de José e de Judas e de Simão?»

cf. Jo 7,15

«E as Suas irmãs não estão todas entre nós? Donde Lhe vem, pois, tudo isto?»

E não estão as Suas irmãs aqui, entre nós?»

«E estavam perplexos a Seu respeito. Mas

E estavam perplexos a Seu respeito.

«E disse-lhes: «Seguramente, dir-Me-eis este provérbio: Médico, curate a ti mesmo; faz aqui também, na tua terra tudo o que ouvimos dizer que se passou em Cafarnaúm».

Jesus, disse-lhes: «Não há profeta sem estima, senão na sua pátria e na sua casa».

«E Jesus dizia-lhes: «Não há profeta sem estima, senão na sua pátria, na sua família e na sua casa».

«Mas Ele disse: «Em verdade, vos digo que nenhum profeta é recebido na sua pátria.»

cf. Jo 4,44

«Em verdade, vos digo: Havia muitas viúvas em Israel no tempo de Elias, quando o céu foi fechado durante três anos e seis meses, quando houve uma grande fome por todo o país;

e a nenhuma delas foi enviado Elias, senão a um viúva de Sarepta de Sidônia.

«E havia muitos leprosos em Israel, no tempo do profeta Eliseu, e nenhum deles foi purificado, senão o sírio, Naaman».

«E não fez ali muitos milagres por causa da falta de fé deles.

«E não podia fazer ali nenhum milagre, senão, tendo imposto as mãos a alguns doentes, curá-los.

«E todos, na sinagoga, tendo ouvido isto, encheram-se de ira.

«E admirava-se da falta de fé deles e percorria as aldeias em volta, ensinando.

«E tendo-se levantado, lançaram-n'O fora da cidade e conduziram-n'O até a um precipício da montanha sobre a qual a sua cidade estava construída para O precipitarem.

«Mas Ele, passando pelo meio deles, ia.

2.º *Delimitação do texto de Lucas.* São principalmente razões literárias que nos levam a limitar o texto de análise a Lc. 4, 16-30. Parece-nos claro que se trata dum texto estruturalmente fechado, uma sequência completa, integrada nos parâmetros duma *inclusão* semítica. A *inclusão* pode reduzir-se a um diagrama esquemático, segundo a fórmula de Lausberg (: / x x /), aqui bem delimitado no princípio e no fim por uma espécie de estribilho fornecido pelos versículos de Lc. 4, 14-15 / x . . . x / 31-32: «uma fama divulgava-se... ensinava nas sinagogas deles admirado por todos / ————— / ensinava-os... e ficavam maravilhados com a doutrina dele». Trata-se, portanto, dum bloco coeso, balizado, dentro da grande sequência de peripécias (Lc. 4, 14-9, 50), facilmente seccionáveis, que acompanham o período do ministério público de Jesus na Galileia. Tal conjunto constitui mesmo o que Lucas, depois, em relação ao conjunto *Evangelhos — Actos dos Apóstolos*, chamará «o começo da Galileia» (Lc. 23, 5; Act. 10, 37). A pericope de Lc. 4, 16-30 «Jesus na sinagoga de Nazaré» é, pois, um desses pequenos quadros do grande mosaico galileu da vida de Jesus cujos colchetes ou caixilhos de ligação são meramente geográficos e não lógicos ou cronológicos. Os dados cronológicos são apenas formais: Lc. 4, 16-30, 31-37, 38-41, 42-44. Na realidade, o nosso texto forma um pórtico solene e grandioso, uma espécie de *ouverture* da obra de Jesus na Galileia, que prefigura toda a sua obra posterior e que está para o conjunto da missão pública de Jesus como, mais tarde, o Pentecostes (Act. 2, 1-13) para a missão universal da igreja apostólica.

De antemão, convém sublinhar que os versículos de Lc. 4, 14-15 como depois, 42-44, desempenham o papel de *sumários* gerais das coisas que Jesus fez e o evangelista subentende mas não relata,

ou porque não interessavam à sua ordenação da narrativa (Lc. 1, 3) ou simplesmente porque delas tinha conhecimento vago (Jo. 20, 30).

Note-se, desde já, que para Lucas a Galileia dos pagãos é o ponto de partida da actividade evangélica de Jesus, como Jerusalém, após a Ressurreição e Pentecostes, será o centro de irradiação apostólica (Lc. 24, 52; Act. 1, 8, 12,; 2 5). Todavia, não é sem significado que, no relato da morte de Jesus em Jerusalém, Lucas acentua a predominância do código topográfico que é a Galileia (Lc. 23, 49, 52; 24, 6). Para Lucas, a Galileia era a província da naturalidade da família de Jesus. Lá Ele crescera (Lc. 2, 4, 39, 51), de lá viera ao Jordão para o baptismo de João (3,21) e para lá voltara (4,14). É por isso que Lc. 4, 14-15 aparece como *sumário-painel inicial* do que Jesus operara na Galileia antes de se pôr a caminho de Jerusalém (9, 51). Se em Jerusalém Jesus morre como Salvador e em Jerusalém os apóstolos são repletos do Espírito Santo é, contudo, na Galileia que se dá a arrancada da grande missão apostólica com as aparições do Ressuscitado à beira do lago de Tiberíades. Neste ponto temos de nos socorrer das informações de Mt. 28, 16, Mc. 16, 7 e Jo. 21, 1 s que Lucas, fiel à sua teologia da valorização topográfica de Jerusalém, omite tanto no Evangelho como nos Actos dos Apóstolos. Se Lucas tem um certo sentido de historiador tem também um grande faro de teólogo.

Literariamente, portanto, vê-se bem que o sumário de Lc. 4, 14-15, retomado em 4, 31-32, 44, ressuma com clareza o estilo, a linguagem e a temática de Lucas e prepara a reelaboração teológica da perícopa sobre Jesus na Sinagoga de Nazaré a que Lucas deu significativa e premonitariamente a ressonância duma homilia litúrgica cristã.

Notem-se as características seguintes:

4,14 «*Voltou*», em que a palavra grega (ὑπέστρεψεν) é típica de Lucas (1, 17; 4, 1, 14).

«*Na força do Espírito*» (ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος). Morfológicamente a proposição ἐν com dativo exerce a função sintáctica de causa ou instrumento, mas o grego clássico dispensa a proposição, e Lucas aplica frequentemente a regra clássica (Lc. 3, 17; 6, 1; 7, 38, 46; 8, 29; 11, 36; 21, 5, 24; 23, 53). O grego bíblico e o da Koiné, pelo seu carácter popular e facilitante, multiplicam as preposições. Todavia, neste caso, parece estar subjacente a construção semítica da preposição hebraica *Be(em)*. A expressão, portanto, pode equivaler a «cheio do Espírito». Do ponto de vista teológico há que sublinhar

o tema lucano da particular assistência e acção do Espírito Santo sobre Jesus, *punctum saliens* da teologia lucana no confronto dos outros evangelhos. O Espírito acompanha Jesus em toda a sua vida, desde a geração temporal (Lc. 1, 35; 3, 22; 4, 1, 14, 18; 10, 21), como acompanhará a Igreja desde o dia do seu nascimento no Pentecostes (Act. 2, 4) para a tarefa da evangelização e do testemunho. Note-se, pois, que Lucas quer aqui mostrar que toda a vida pública de Jesus Cristo está sob a moção e direcção do Espírito Santo e que d'Ele lhe vem a força de fazer milagres e expulsar demónios («com poder e virtude») (Lc. 4, 36; Act. 10,38; cfr. Mt. 12, 28).

Uma fama se divulgou por toda a circunvizinhaça (καθ' ὅλης τῆς περιχώρου, cfr. 4, 37). É típico de Lucas o uso de κατά com genitivo (Lc. 23, 5) para exprimir a ideia de totalidade geográfica ou extensão local, o que, todavia, no grego clássico se faz com κατά e acusativo. Note-se ainda a elipse de γῆς (terra) entre τῆς-περιχώρου. A construção gramatical ὅλης τῆς περιχώρου, com o artigo determinativo, pretende indicar limites geográficos bem determinados, quando no uso linguístico habitual περιχώρος deixa uma certa indefinição. Na prática, o evangelista deixa no vago da Galileia e seus arredores a acção de Jesus e a extensão da fama da sua actividade. Digno de nota é o facto de Lucas não referir qualquer acção de Jesus fora da Galileia-Judeia, com excepção da ida a Gadara (Lc. 8, 26-39): nem a visita às regiões de Tiro e Sidónia na Fenícia (Mt. 15, 21-28 Mc. 7,24-30) nem à Decápole nem à Pereia⁵. As pessoas, mesmo de terras distantes, é que vinham ter com Jesus (Lc. 6, 17). De resto, a ideia de que a fama de Jesus se espalhava por todas as regiões é uma espécie de refrão literário que Lucas repete (Lc. 4, 14, 37; 5, 15, 7, 17; Act. 2, 41; 6, 7).

«*E Ele ensinava*». O imperfeito verbal designa a acção repetida e esforçada; é um autêntico imperfeito de duração a denotar o tempo mais ou menos longo durante o qual Jesus percorreu a Galileia numa verdadeira cruzada de pastoral evangelizadora. Entretanto parece-nos de salientar a ausência de qualquer alusão ao conteúdo do ensinamento de Jesus brevemente referido por Mt. 4, 17 e Mc. 1, 15 que falam do convite à conversão e da chegada do Reino de Deus. A razão

⁵ Hans Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*. Trad. do AL. Actualidad bíblica, n.º 34. Ed. Fax. Madrid, 1974. 54-55, 82-86.

da mudança está nos versículos seguintes de Lucas: o Reino, a mensagem de Jesus é o próprio Jesus.

«*Nas sinagogas deles*» faz-nos sublinhar duas coisas. A primeira é que Jesus prefere as sinagogas como lugar próprio da sua pregação. A sinagoga era o lugar do culto sabático judaico, dedicado à oração e ao estudo da Palavra de Deus. Na Galileia dos pagãos, esta práxis de Jesus denuncia a sua estratégia evangélica que, em Mt. e Mc., Jesus declara abertamente: «Eu não fui enviado senão às ovelhas que pereceram da casa de Israel» (Mt. 15, 24; Mc. 7, 27). Dentro desta estratégia pastoral se situa a prática inicialmente seguida pelos missionários apostólicos (Act. 9, 20; 13, 5, 14, 44).

A segunda coisa a sublinhar é que a referência às «sinagogas deles» (αἱ συναγωγαὶ) alude aos judeus como se Jesus já não fosse judeu. Na realidade, Lucas salienta a atitude distintiva da primitiva comunidade cristã em relação aos judeus, quando se assumiu como novo povo de Deus, depois de algum tempo ainda ter mantido os laços do culto (Lc. 24, 53; Act. 3, 1). Mas foi exactamente o culto que depois cortou essa *communio in sacris* e apresentou o cristianismo como uma alternativa de salvação, um outro *caminho* ou *Via* (ὁδός, Act. 9, 2), pois Jesus é que é «o caminho, a verdade e a vida», pelo qual podemos ser salvos (Jo 14, 6; Act. 4, 12). É esta consciência de alternativa salvífica que acarretará a disjuntiva de animosidade mútua (*nós / eles*) entre cristãos e judeus (Act. 9, 1) e a perspectiva anti-judaica do IV Evangelho⁶, e provocará a perseguição movida adrede pelos judeus aos cristãos (Act. 9, 1). Criando o seu culto independente, a Igreja cristã liberta-se dos ritualismos legais judaicos e distingue-se da Sinagoga, como prova a visão de Pedro e o episódio exemplar da conversão do centurião Cornélio em Cesareia (Act. 10).

«*E era glorificado por todos*». Mais outro tema frequentemente realçado por Lucas: a admiração e louvor quer em relação a Deus (Lc. 1, 12; 2, 20) quer em relação a Jesus (Lc. 4, 15, 22; 5, 25; 7, 16; 8, 25; 9, 43, 11, 27; 13, 13, 17; 17, 15; 18, 43; 19, 48; 23, 47; Act. 4, 21; 13, 48; 21, 20).

⁶ Gregory Baum, *Los Judíos y el Evangelio*. Trad. do Inglês. Madrid, 1965; A. Charm, *L'Incredulité des Juifs dans le Nouveau Testament*. Gembloux. Paris, 1929; J. Isaac, *Las raíces históricas del antisemitismo*. Buenos Aires, 1966; Emílio Mitre, *Judaísmo y Cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*. Madrid, 1980; Hugo Schlesinger e P.º Humberto Porto, *Os papas e os judeus*. Ed. Vozes. Petrópolis, 1973.

Conclusão — Lc. 4, 14-15 é quase um paralelo com Mt 4, 12, 17 e Mc. 1, 14-15 coincidindo todos em referir que, depois do Baptismo, Jesus se dirigiu para a Galileia. Diferem no facto de Lucas não apresentar o conteúdo da mensagem de Jesus e, pelo contrário, fazer destes dois versículos, redigidos à sua maneira e dentro da sua teologia, um *sumário geral* ou *painel* da actividade evangelizadora de Jesus na Galileia, que abarca a primeira parte do seu ministério (Lc. 4, 14-9, 50). Segundo Lucas, como também para Mt. e Mc., foi na Galileia que Jesus se lançou ao ministério da evangelização (Act. 10, 37: «Vós sabeis como tudo isto... depois de ter começado na Galileia»). Neste ponto, todos os Sinópticos se separam do Evangelho de João que fala duma estadia evangélica de Jesus em Jerusalém (Jo 2, 13- 4, 45) até que os seus milagres e acções lhe cativaram a atenção dos peregrinos galileus. Lucas, referindo o Baptismo no Jordão, talvez por questões de perspectiva teológica, diz logo que Jesus «regressou à Galileia no poder do Espírito» (Lc. 4, 14), enquanto Mateus parece deixar perceber o fundo histórico duma estadia anterior de Jesus na Judeia, ao falar duma «fuga» à hostilidade de fariseus e sacerdotes (Mt. 4, 12; cfr. Jo. 4, 1). Lucas pretende apresentar o ministério público de Jesus como uma contínua e ininterrupta caminhada da Galileia para Jerusalém. Começa, portanto, desde agora a desenhar-se o esquema teológico do Evangelho de Lucas o qual vê a vida pública de Jesus como uma *viagem* para Jerusalém que, literariamente, dá origem ao grande inciso do *Iter in Jerusalem* (Lc. 9, 51-19, 27). A Galileia e Jerusalém são os extremos do código topográfico do Evangelho de Lucas. O texto (Lc. 4, 16-30) vai, por isso, formar uma sequência teológica primordial, bem demarcada no contexto da vida pública de Jesus. A cena da Sinagoga de Nazaré, na Galileia, realça claramente o alcance teológico da repulsa e da morte de Jesus em Jerusalém. O episódio da recusa de Jesus na sua terra de Nazaré é já um prenúncio «profético» da recusa dos seus em Jerusalém. Na verdade é este o drama da infidelidade judaica em relação a Jesus»: veio para o que era seu e os seus não O receberam» (Jo. 1, 11).

À luz de Lc. 4, 16-30 veremos como o Evangelista aproximou, teologicamente, os dois pontos geográficos fulcrais do seu Evangelho, fazendo deles a síntese teológica de toda a actividade pública de Jesus, que o traz da sinagoga de Nazaré ao calvário de Jerusalém. Pela Evangelização à Paixão, eis o sentido religioso da missão de

Jesus quando da Galileia se põe a caminho de Jerusalém, sentido esse que se reassume no mistério pascal de Cristo.

3.º *Crítica textual de Lucas 4, 16-30.* Felizmente, o texto está bem conservado e é transmitido com segurança nos vários códices do Novo Testamento, quer gregos quer latinos, tanto nos unciais ou de letra maiúscula como nos cursivos ou de letra minúscula. Só o códice grego D ou δ 5, chamado de Beza ou *Cantabrigensis* (porque no século XVI Teodoro de Beza o ofereceu para a University Library, de Cambridge), copiado nos séculos V/VI, apresenta pequenas variantes formais, sem importância doutrinal e até de somenos relevância gramatical. Pertence à Recensão Ocidental que provém do Egito e tem como características omissões ou acréscimos, paráfrases explicativas, expressões harmonizantes relativamente a passos paralelos, tudo com a intenção de tornar o texto evangélico mais inteligível. Dominou no Ocidente até ao século VI quando foi substituído pela Recensão K, *Koiné* ou comum.

O v. 17, apesar de tudo, oferece uma dúvida que pode ter algum interesse para uma mais clara reconstituição da cena. Alguns códices lêem ἀνοίξας (abrindo): B, A, L, M, H, W, ψ, 33, 579, etc; lêem ἀναπτύξας (desenrolando): Σ, K, D, θ, λ, φ, e vários da *Vetus Itala* e *Vulgata*. Entre os críticos modernos preferem ἀνοίξας: *Wescott, Weiss, Noll, Nestle, Merk, Kurt-Aland*; pelo contrário adoptam ἀναπτύξας: Tischendorf, von Soden, Vogels, Bover.

A nós, quer-nos parecer que ἀναπτύξας é uma correcção feita a partir de πτύξας (v. 20) e que, portanto, a leitura ἀνοίξας deve ser a original. Como quer que seja, tanto um como outro vocábulo nos levam ao gesto do abrir e desenrolar os rolos de pergaminho em que os hebreus antigos escreviam os textos sagrados, pois ainda não havia o nosso sistema de livros.

No v. 18, depois de «enviou-me» e antes de «proclamar», alguns códices K: A, θ, λ, p, m, f (vg.), syp, bo pt, Ir., Hip., acrescentam, de acordo com o texto de Is. 61, 1 «sacar os contritos de coração». Na verdade, porém, trata-se dum acréscimo harmonizante com o texto de Isaias, mas que Lucas omite.

No v. 19, a *Vulgata* e outros códices menores latinos, 254, 579, 1071, acrescentam ao texto «et diem retributionis» que, em verdade, corresponde ao texto hebraico massorético e ao texto grego dos LXX. Mas tal dado, no texto original de Lucas, foi propositadamente eliminado.

No seu conjunto, a essência deste texto de Lucas é ainda testemunhada pelo papiro Oxyrynchense do s. II/III que cita o apotegma de Jesus (Lc. 4, 23-24). Também a Epístola de Barnabé (14,9) o refere bem como S. Justino (*Diálogo* 88, 8) e ainda o recém-descoberto Evangelho copta de S. Tomé: «Jesus disse: O profeta não é recebido na sua aldeia; o médico não cura aqueles que o conhecem»⁷.

4.º *Análise literária.* Depois de estabelecido criticamente o texto, a análise literária procura descobrir-lhe as características e intenções que, ocasionalmente, levarão à determinação do autor. Às vezes, a análise literária até vai em ajuda da crítica textual; mas, em geral, ajuda mais à *História das Formas* e à *História da Redacção*⁸.

Assim a *História das Formas*, partindo da distinção da exegese hebraica (*Halaká-Haggadá*), costuma distinguir, quanto às unidades dum texto, a tradição doutrinal e a tradição dos factos históricos. Na primeira, que engloba os ditos (*LÓGIA*) de Jesus, quase todos os exegetas os dividem em *ditos proféticos, ditos sapienciais* (apotegmas), *ditos jurídicos, ditos seguimento, auto-declarações* (Eu), *comparações/parábolas, agrupamentos de ditos*.

Na segunda, tradição dos factos históricos, Bultmann e Dibelius usam termos diferentes, o que cria uma certa confusão terminológica. Com Bultmann distinguimos *paradigmas*, isto é, narrações breves e simples de tom religioso e estilo edificante com realce para as palavras de Jesus, que se pretendem úteis para a pregação, e ainda: *diálogos/disputa, histórias de milagres, narrações históricas, e história da Paixão*.

O texto de Lc. 4, 16-30 poderá classificar-se como um *paradigma* integrado por um dito sapiencial (v. 23/24). É, portanto, um *paradigma* menos puro, um relato modelo (*musterbeispiel*) duma cena ideal com base numa sentença ou dito sapiencial⁹. Lucas apoia-se em fontes orais e escritas (Lc. 1, 1-4), e hoje tem-se como adquirido o seu apoio no texto de Marcos canónico e na presumível fonte Q (*Quelle*) que,

⁷ Kurt Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. 3.ª ed. Stuttgart, 1964, 48-51; *Evg. Tomé*, 31.

⁸ Heinrich Zimmermann, *Los métodos historico-críticos en el Nuevo Testamento*. B. A. C., 295, Madrid, 1969.

⁹ V. Taylor, *Evangélio según San Marcos*. Trad. do Ingl. Ed. Cristianidad. Madrid, 1979, 345.

todavia, não podemos reconstituir em pormenor. Os tributários da *Questão Sinóptica* multiplicam as fontes documentais e falam de possíveis Proto (*Ur*)—Evangelhos. Mas este é um caminho por demais subjectivo e ensarilhado. Por isso, enquanto a *História das Formas* procura sair do *impasse* determinando as formas primitivas e as unidades do texto canónico, a *História da Redacção* prefere dedicar-se à investigação literária do texto, segundo o método crítico-diacrónico, e determina o modo como o redactor/autor, pressionado pelo *Sitz im Leben*, elabora o seu material e o adapta à sua teologia.

A *História das Formas* considera os Evangelhos como meras compilações e procura detectar as pequenas unidades isoladas, conhecer a sua forma primitiva e o seu ambiente vital; a *História da Redacção* considera os Evangelhos como um todo e realça o trabalho redaccional dos hagiógrafos (autores), os motivos que os orientaram e a teologia que transmitiram às suas comunidades. Assim fizeram W. Marxsen para Marcos, K. Stendahl e G. Bornkamm para Mateus e H. Conzelmann para Lucas.

No caso do nosso texto de Lucas urge, por isso, passar em resenha as palavras ou expressões susceptíveis de revelar a idiosincrasia literário-teológica do III Evangelista.

4,16: «*E veio a Nazaré*». O texto grego usa o topónimo *Ναζαρέ* que também aparece em Mt. 4,13. Trata-se duma forma muito rara, aramaica, que, indiscutivelmente, se identifica com Nazaré¹⁰, pequena aldeia da Galileia (Mt. 2, 22-23; Lc. 1, 26; 2, 4, 39), nunca citada no A. T. nem nos textos talmúdicos e que se tornou proverbial pela sua humildade e falta de celebridade (Jo. 1, 46).

«*Onde tinha sido criado*». Explícita referência a Nazaré como lugar onde Jesus passara a infância e se fizera homem, de acordo, aliás, com outros passos que a dão como domicílio habitual de José e Maria (Lc. 2, 4, 39, 51; cfr. Mt. 2, 23; 3, 13; 4, 13; Mc. 1, 9; 45-46). Fazendo o bilhete de identidade de Jesus, dar-lhe-

¹⁰ K. Kopp, *Itinéraires évangéliques*. Trad. do Al. Paris, 1964, 133-194; *Le Monde de la Bible*, n.º 16 (1980), todo o número com informações históricas e arqueológicas.

-íamos como lugar ocasional de nascimento a cidade de Belém mas, de facto, seríamos obrigados a atribuir-lhe como residência permanente a aldeia de Nazaré. Trata-se, portanto, da terra natal de Jesus, a sua *pátria*, como dizem Mc. (6, 1) e Mt. (13, 54), termo que Lucas evita, certamente por estar consciente de que Jesus não nascera ali (Lc. 2, 4-7); mas Lc. conhece essa tradição (Lc. 4, 23-24). O uso literário da construção perifrástica (ἦν τετραμιμῆνος) de notaduração e permanência habitacional.

«*Segundo o seu costume*». Como bom judeu, fiel por isso à observância das leis sagradas, Jesus não podia deixar de cumprir a prática sinagoga. O Evangelista sublinha que isto era um hábito (κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ) que, com certeza, cumpria desde a juventude, dado que desde os treze anos todo o rapaz judeu se devia associar ao culto. Mas a expressão pode ser apenas um *cliché* literário de Lucas (Lc. 1, 97; 2, 27, 42; 22, 29; Act. 13, 14; 16, 30; 17, 2), embora ocasionalmente apareça em Mc. 10, 1 (εἰώθει). Todavia estranha-se que no vs. 31 se fale do costume de Jesus ensinar aos sábados em Cafarnaúm.

«*Na sinagoga*». A palavra grega *sinagoga*, que traduz o hebraico *Kenésseth* significa *reunião*, mas tornou-se termo técnico para indicar os edifícios onde os Judeus se reúnem para as celebrações do sábado. As sinagogas aparecem na Palestina após o Exílio de Babilónia (587-538 a. c.) e espalharam-se pelas cidades helenísticas da diáspora judaica. Eram, ao mesmo tempo, casa de oração e escola de instrução. Comentando Jer. 12, 14, um texto da mishná diz: «Quem não vai à sinagoga é mau vizinho, cidadão inculto»¹¹. Funcionavam, pois, como edifício religioso paralelo e suplementar do Templo e serviam como escola primária (*Genesim*, diziam os portugueses da Idade Média) e liceu (*Bet-hamidrash* ou *Talmud*).

«*Levantou-se para ler*». O verbo *ler* (ἀναγιγνώσκω) em todo o N. T. aplica-se à leitura ritual da Sagrada Escritura ou ao simples acto de ler a Bíblia. Embora as autoridades judaicas confiassem o serviço da leitura sabática a pessoas versadas na S. E. (Act. 13, 15), na verdade, porém, qualquer homem judeu podia exercer o serviço litúrgico de leitor.

4, 17 «*Foi-lhe dado o livro do profeta Isaias*». A celebração sabática acarretava a leitura da Torá ou Pentateuco, um trecho dum profeta e uma homilia ou comentário. Jesus ofereceu-se para a função

¹¹ Pinharanda Gomes, *A filosofia hebraico-portuguesa*. Lello & Irmão. Porto, 1981, 18 s.

de leitor e, depois, fez a homilia. Temos aqui a primeira e única informação de que Jesus sabia ler, o que, noutra ocasião e contexto, provocou a admiração dos seus contemporâneos (Jo. 7, 15) por saberem que ele não tinha frequentado os rabinos.

«*Tendo desenrolado (aberto) o livro*». Alusão à prática hebraica de escrever o texto em rolos. Recordem-se os famosos rolos bíblicos, quase contemporâneos de Jesus, descobertos em Qumran, Palestina, 1947, e que são hoje os mais antigos e importantes manuscritos bíblicos. «O livro», com artigo determinativo individua o livro do profeta Isaías, já antes referido. Os vários códices de Isaías, descobertos em Qumran, mostram a importância deste profeta para o movimento messiânico. Os judeus mais religiosos e ansiosos pela vinda do Messias liam frequentemente os textos do profeta da «consolação de Israel» (Is. 61, 1s; Lc. 4, 16; 7, 22).

«*Encontrou a passagem*». Discutem os exegetas, e nós continuamos sem saber, se a perícopa foi casual ou se fazia parte da leitura prevista para aquele sábado¹². Lucas, deixando a coisa indecisa, parece sugerir-nos que se trata dum «acaso» providencialmente encontrado (εὑρεν).

4, 18-19 «*O Espírito do Senhor...*» É a citação incompleta de Is. 61, 1-2 completada com uma ideia tirada de Is. 58, 6. Mais adiante Lucas (7, 22) volta a citar Is. 61, 1-2 de forma incompleta, o que não pode deixar de ser intencional. Pondo esta citação de Isaías na boca de Jesus, Lucas tem consciência de que ela evoca a consagração do profeta (1 Re. 19, 16), mas relaciona-a com o Baptismo de Jesus no Jordão (Lc. 3, 22; Act. 10, 38) quando um pouco antes, Jesus foi investido da consagração messiânica e da força profética, qual Servo de Javé. O tema do Espírito Santo é, como já assinalámos, típico do Evangelho de Lucas, o «Evangelho do Espírito Santo» e, aqui, sublinha que toda a acção de Jesus foi cheia do Espírito Santo, como mais tarde o será a acção da Igreja (Act. 2).

O v. 18 é susceptível de duas construções: «Por isso me ungiu para anunciar a Boa Nova aos pobres. Ele me enviou a proclamar aos cativos...» ou: «Por isso me ungiu. Ele me enviou a anunciar a Boa Nova aos pobres, a proclamar aos cativos...»

«*Ele enviou-Me*». O uso do perfeito (ἀπέστειλεν) indica uma acção passada cujo efeito dura ainda no presente: «enviou-me e aqui estou!» Cristo é o grande enviado do Pai e é a sua missão libertadora

¹² H. L. Strack-P. Billerbeck, o. c. IV, Vol. Munique, 1928, 169-170; A. Guldíng, o. c., pp. 7-10, 21-22, 125-126.

no meio dos pobres que cria a grande cadeia do movimento missionário da Igreja (Lc. 9, 48; 10, 16; Jo. 17, 21; 20, 21). Jesus explicará esta sua missão no v. 21.

«*Para evangelizar os pobres*». Todo o v. 18 (cfr. Mc. 1, 15) põe a essência da missão de Jesus no anúncio do Evangelho, a Boa Nova. Mas a frase apresenta dois temas (Boa Nova, Pobres) que em Lucas revestem particular importância e que, na resposta aos discípulos de João Baptista, Jesus novamente apresentará como sinais evidentes e argumento irrefragável da sua messianidade (Lc. 7, 22). O facto de «os pobres» serem designados sem artigo, no grego, indica mais a qualidade ou estado do que propriamente as pessoas individuais.

Quanto ao infinito aoristo final κηρῦξαι (proclamar), ele é usado segundo a regra clássica que o impõe depois dos verbos que significam «enviar». Tal como o anterior εὐαγγελισασθαι, caracteriza a missão do autêntico Servo de Deus (o *Ebed Jave*) na perspectiva soteriológica de Isaías 42, 1 s: acção profética daquele que fala em nome de Deus diante do povo. O verbo «proclamar» aparece nos vs. 18 e 19, e a sua repetição sublinha o carácter kerigmático da proclamação messiânica.

«*Restituir a liberdade aos oprimidos*». Esta frase é citada conforme os LXX e foi tomada de Is. 58, 6, substituindo a frase de Is. 61, 1-2 «sacar os contritos de coração», que a *Vulgata* e alguns códices acrescentam ao texto de Lucas. Em Lucas, o verbo «sacar» (λάσασθαι) é reservado para as curas físicas; ora, como logo a seguir Jesus se nega a fazer tais curas em Nazaré (v. 23), talvez por isso é que o evangelista omite aqui essa frase. O mesmo sucede em Lc. 7, 22 onde Is. 61, 1 se une a Is. 29, 18-19; 35, 5-6. Terá sido alteração de Jesus ou de Lucas? A modificação explica-se e compreende-se melhor no texto grego que Jesus, de certeza não usou, mas que parece ser a versão bíblica que Lucas conhece. Estaríamos, portanto, diante duma liberdade redaccional típica de Lucas. Ou então será que Jesus pensa antes de mais na pregação duma reforma interior e moral das pessoas? Julgamos preferível a primeira hipótese.

4, 19 «*A proclamar um ano de graça do Senhor*». Note-se que Lucas escreve κηρῦξαι ἐνιαυτόν («proclamar um ano») quando os LXX trazem καλῆσαι ἐνιαυτόν, para insistir na nota kerigmática já referida a propósito do v. 18.

«Um ano de graça do Senhor» é uma evidente alusão ao *Ano Jubilar* (Lev. 25, 8-55). De cinquenta em cinquenta anos, todo o povo hebraico devia afirmar solenemente o poder universal de Deus e

consequente igualdade fundamental de todos os homens, peregrinos na terra (Lev. 25, 23). O Ano do Jubileu era, por isso, o ano do perdão das dívidas e da reintegração dos donos primitivos nos bens alienados; era o ano da libertação social, da remissão. Supunha-se, pois, que a vinda do Messias compendiaría todas as aspirações e esperanças de justiça social (Lev. 25, 13), que o Ano Jubilar encerrava¹³. Para Isaias, como para Lucas, o Ano Jubilar era uma metáfora designativa da salvação messiânica. Os LXX traduzem o hebraico *Yóbel*, à letra «carneiro», por ἐνιαυτός ἀφέσεως (ano da libertação) e Lucas apresenta-o como «ano aceitável ao Senhor» (κυρίου δεκτόν), isto é, ano de graça.

Curiosamente, a citação de Isaias, em Lucas, termina omitindo a expressão «dia da vingança» que, por fidelidade ao texto de Isaias, é acrescentada pela *Vulgata* e alguns códices. Também em Lc. 7, 22 se volta a omitir tal expressão, ao repetir a citação de Is. 61, 1-2, sem dúvida por causa do carácter ameaçador e punitivo que a expressão encerra. É que isso seria mais próprio do *Dia de Javé* (Sof. 1, 14-15), dia de juízo e destruição do mundo, tema que Lucas põe noutro contexto (Lc. 6, 20-26; 9, 26; 10, 12-15; 11, 30-32; 12, 8-9, 35-48, 58-59; 13-30; 16, 1-8; 17, 1-2, 22-37; 18, 8; 19, 11-27) do que do *Dia do Messias*, dia de graça e de restauração do mundo segundo o modelo paradisíaco (Is. 9, 1-6; 11, 1-12).

4, 20 «*Sentou-se*». Lucas sublinha a atitude de autoridade magistral de Jesus. A *cátedra de Moisés* (Mt. 23, 2; Lc. 20, 46) era, na sinagoga, o lugar reservado aos mestres rabinos que exerciam o cargo de educadores do povo. Em geral, o homilista, que comentava o texto bíblico, falava de pé (Act. 13, 16). Jesus, sentando-se, é um autêntico mestre.

«*Os olhos de todos... estavam fixos n'Ele*». Todo o v. 20 é de grande alcance psicológico, preparando, através da expectativa dos ouvintes, a grande viragem da narrativa operada pela mão engenhosa do redactor. De resto, isso está bem sublinhado pelo uso da conjugação perifrástica (ἦσαν ἀτενίζοντες). Diríamos que este é o climax da construção literária, o miradouro das duas vertentes psicológicas em que Lucas coloca o auditório. Até aqui dizia-se acerca de Jesus; agora é Ele que vai dizer de si mesmo.

4, 21 «*Hoje cumpriu-se esta escritura nos vossos ouvidos*». Saliente-se, antes de mais, o carácter semítico da linguagem e a sua tendência estereométrica de empregar a parte pelo todo através da referência a órgãos ou membros do corpo humano. Como no v. 20 «os olhos de todos», também aqui aparece «nos vossos ouvidos», expressão idiomática hebraica (*be'ozeneykem*) que Lucas usa com os verbos de «dizer ou declarar» (Lc. 1, 44; 7, 1; 9, 44).

Teologicamente, porém, é sobretudo de realçar o *Hoje*(!) que releva o poder sempre actual e actuante da Palavra de Deus (Is. 55, 10; Hebr. 4, 12). Lucas é um verdadeiro obcecado da presença salvífica de Deus em Cristo e várias vezes refere este *Hoje* da acção divina, relacionando-o com momentos salvíficos de Jesus (Lc. 2, 11; 3, 22; 22; 5, 26; 13, 32; 19, 5, 9; 23, 45). Ele leva-nos à reactualização da economia divina do A. T. tão explorada já no Deuterónimo (11, 2-32; 30, 1-20). Em Cristo realiza-se a promessa antiga; com Cristo começa o tempo do *cumprimento* da promessa. Jesus compendia na sua pessoa os tempos salvíficos, coloca-se no centro da economia da História da Salvação¹⁴. Jesus divide a história num antes e num depois (Lc. 16, 16) que a nossa prática de contar o tempo a partir do nascimento de Cristo bem exterioriza¹⁵. Daí a ideia de *plenitude* sugerida pelo uso da ampulheta com que os antigos contavam as horas do tempo. A visão cairológica da economia divina da História fez do Nascimento de Cristo o ponto matemático e cronológico da plenitude salvífica. Com Jesus, no presente da sua pessoa, enche-se ou cumpre-se (πεπλήρωται) o tempo da boa vontade de Deus. Já S. Paulo fala da «plenitude do tempo» do nascimento de Jesus (Gal. 4, 4; Ef. 1, 10) em que se manifesta a boa vontade, a benevolência de Deus Pai (εὐδοκία πατρός, Ef. 1, 5).

O termo «cumprir-se», encher-se, (πληρῶω, πίμπλημι) multiplica-se no N. T. para indicar a plenitude do tempo da promessa, o cumprimento que Cristo realiza como Messias de Deus (Mt. 26, 54; Lc. 22, 37; Gal. 4, 4; Ef. 1, 10). Daí o emparelhamento do binómio «encher-se (cumprir-se) a Escritura (promessa)» (Lc. 4, 21; Act. 1, 16); esta a razão porque Jesus aplica a si próprio o oráculo de Is. 61, 1 s. como se, nesse momento, se realizasse a sua predita investidura messiânica. A sintética declaração de Jesus na sinagoga de Nazaré é o momento decisivo, a palavra definitiva da realização plena da pro-

¹⁴ H. Conzelmann, o. c., p. 62.

¹⁵ O. Culmann, *Christ et le temps*. Neuchâtel, 2.^a ed., 1957.

¹³ Tomás Federici, *O Jubileu bíblico — O ano da «Remissão» geral*, in *Ora et Labora*, Ano XX, n.º 4 (1974), 341-378.

messa messiânica (Lc. 6, 20-21), embora logo a seguir, para evitar mal-entendidos de messianismo político, Jesus se negue a definir-se publicamente como Messias esperado do judaísmo seu contemporâneo (Lc. 4, 41). Tal declaração fá-la-á apenas, quando, amadurecidos pela fé e pelo contacto cristológico, os discípulos mais íntimos a puderem compreender (Lc. 9, 18-21).

O texto-síntese da homilia de Nazaré coloca entretanto Jesus na linha do profeta portador da Boa Nova da Salvação, quiçá sob a figura do Servo de Javé que a citação de Is. 61 sugere, mas na continuidade de Is. 29, 18-19; 35, 5-6. Tal como Mc. 1, 14-15; Mt. 4, 17, Lc. 4, 21 diz que o Reino de Deus está presente na pessoa de Jesus. Há uma pequena diferença de linguagem e de perspectiva, mas a fórmula de Lucas, mais precisa e teológica, é, por isso mesmo, menos primitiva e literariamente mais apurada.

4, 22 «*Todos lhe davam testemunho*. Alguns exegetas (Violet, Jeremias e Diez Macho)¹⁶ vêem no *lhe* (αὐτῷ) um dativo de «incómodo» a denotar objecção, escândalo («davam testemunho contra ele»), isto é, protestavam. Supõem eles que no hebreu estaria *he'yiduhu* (1 Re. 21, 10, 13). Mas nos LXX, para tal significação usa-se a construção καταμαρτυρεῖν τινός e não, como em Lc. 4, 22, μαρτυρεῖν αὐτῷ. Esta fórmula gramatical de Lc. denota sempre boa disposição em relação a alguém que fala e, por conseguinte, exprime capacidade receptível dos ouvintes (Act. 6, 3; 10, 22; 16, 2; 22, 12). É, portanto, um dativo de «cómodo» (Act. 15,8; Jo. 3, 26; 5, 33; 18, 27) e corresponde aos paralelos de Mt. 13, 54 e Mc. 6, 2 que usam ἐκπλήσσεισθαι = «admirar-se» positivamente. Dentro desta lógica, o texto subsequente de Lc. confirma tal interpretação e joga como uma espécie de paralelismo sinónimo.

«*Admiravam-se*». É um sentimento de admiração das pessoas em relação a Jesus, e Lucas gosta de o sublinhar (Lc. 1, 63; 2, 18, 47; 4, 15; 8, 25; 9, 43; 11, 14; cfr. Jo 7, 46), pondo-o aqui como uma atitude firme, usando, por isso, o imperfeito de duração. A construção com ἐπί é exclusiva de Lucas: «por causa de», «com». Tal é o sentido óbvio, mas na continuação do que diziam em relação ao testemunho, os mesmos exegetas preferem dar-lhe o significado negativo de «escandalizar-se» por Ele falar da graça misericordiosa de Deus.

¹⁶ Jacques Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*. Col. «Lectio divina», n.º 45, Cerf, Paris, 1967, 404-409; J. Jeremias, *Jésus et les païens*. Neuchâtel-Paris, 1957, 39-40.

«*Das palavras de graça*». O texto grego (ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος) deve ter subjacente uma construção hebraico-aramaica de «estado construído» a suprir a falta de adjectivo, talvez *al dibrey hen*, ou *hason* «palavras graciosas, isto é, palavras inspiradas a respeito da salvação que é graça, misericórdia, dom de Deus (Hen) ou resultado do beneplácito, da boa vontade de Deus (Hason). Foram, por isso, as palavras que Jesus dissera a respeito da salvação prometida, a tal graça (Hen), (Is. 61, 1 s.) que puseram os seus conterrâneos numa atitude de admiração perante um homem tão simples, que todos conheciam como filho (putativo) de José (Lc. 3, 23), filho do carpinteiro José e de Maria (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3; Jo. 6, 42). Não nos atemos a uma interpretação meramente estética e romântica das palavras de Jesus e relacionamos as «palavras de graça» com a citação de Isaías sobre o «ano aceitável» (ἐνιαυτὸν δεκτόν, v. 19) que alguns traduzem por «um ano de graça».¹⁷

«*Não é este filho de José?*» A pergunta exclamativa sobre o «filho de José», segundo Mt. 13, 54-58, deveria ter outro contexto. Por isso, talvez aqui se descubra uma ponta do fio da meada redaccional de Lucas que antes (Lc. 1, 26-38) descrevera claramente a concepção virginal de Jesus por Maria. Não nos parece que este texto de Lucas exprima um argumento contra Jesus (cf. Mc. 6, 3; Jo. 6, 42; 7, 25-31; 8, 13-20; 9, 24-34) em forma de escândalo; antes pelo contrário é uma forma de admiração, pelo facto de o «filho» de um pobre homem aparecer com tanta eloquência.

4, 23. Todo este versículo é um provérbio que Jesus cita, a formulação dum princípio que exprime moderadamente a sua reivindicação. Embora não se lhe conheçam paralelos na literatura rabínica¹⁸, algo de semelhante se encontra entre os ditos dos filósofos greco-helenísticos¹⁹. O dito sobre o destino do profeta na sua terra está reduzido de dois membros (Jo. 4, 44) em relação a Mc. 6, 4. Este dito, possivelmente, é a expressão concentrada da experiência frustrante dos pregadores do tardojudaísmo²⁰. É tal dito que vai provocar a viragem da atitude dos ouvintes que por ele se sentem feridos. Afinal, a reserva dos conterrâneos em aderir a Jesus resume-se a uma questão de bairrismo. Queriam que Jesus guindasse Nazaré

¹⁷ M. Cambe, La *χάρις* chez saint-Luc, in R. B., T. LXX (1973) 193-207.

¹⁸ H. L. Strack-P. Billerbeck, o. c., II VI. Munique, 1924, 156.

¹⁹ R. Pesch, *Il Vangelo di Marco*. Trad. do Al. Brescia, 1980, 503.

²⁰ O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*. Neukirchen, 1967, apud R. Pesch, o. c., p. 504.

acima das outras terras ou, pelo menos, ao nível de outras mais famosas. É isso que explica como depois irão procurá-lo para o reter na sua terra (Lc. 8, 19-21) à medida que a fama de Jesus o ia impondo. Eles pretendem para Nazaré os milagres que Jesus fizera em Cafarnaúm. E aqui transparece mais uma vez o trabalho redaccional de Lucas. Todavia isto fará dificuldade em aceitarmos que Nazaré tenha sido, de facto, o lugar onde Jesus começou a sua missão, pregando pela primeira vez, porquanto os milagres de Cafarnaúm, aqui referenciados, só mais tarde são descritos por Lucas (Lc. 4, 33 s). Se Jesus não tivesse estado já em Cafarnaúm (Lc. 4, 31) não se compreenderia como é que os seus conterrâneos lhe exigiam igualmente tantos e tais benefícios taumatúrgicos. Estas incongruências traduzem o trabalho redaccional de Lucas.

Literariamente, a frase de Jesus no v. 23 rodeia-se de semitismos, e por isso nos espanta a inesperada construção clássica grega do verbo ἀκούω com participio, no sentido de «saber por outrem». Mas esta amálgama de construções híbridas é também uma característica do processo redaccional de Lucas ²¹.

Com razão Klostermann ²² pretende encontrar no «dir-me-eis» (ἐπεῖτέ μοι) um indício literário de que este texto, a que Lucas deu «uma historicização inadmissível», constitui uma recordação de factos anteriores acontecidos em Cafarnaúm. O futuro do verbo (ἐπεῖτε) seria um descuido de Lucas a trair o trabalho redaccional e nunca um «futuro profético» intencional a apontar mais para manifestações futuras que presentes, como quer Conzelmann ²³. Gramaticalmente, seríamos levados a classificar tal futuro como «futuro retórico» ou «oratório». Como quer que seja, Lucas parece ter deslocado para a sua narrativa de Jesus em Nazaré o que só teria acontecido mais tarde quando os parentes de Jesus o foram tentar trazer para Nazaré (Lc. 8, 19-21; cfr. Mc. 3, 21), suprimindo a teologicamente inadmissível e chocante razão apontada por Marcos, como se Jesus estivesse «fora de si». Em Lc. 8, 18 os parentes de Jesus, por uma espécie de «bairrismo» salvífico, querem reconduzi-Lo a Nazaré como lugar ideal da sua acção taumatúrgica.

Teologicamente, toda a intervenção de Jesus, do v. 23 a 27, com

²¹ Béda Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Luc*. Desclée de Brouwer, 1970.

²² E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*. Tübingen, 1975.
H. Conzelmann, o. c., p. 59; cfr. J. Dupont, o. c., p. 405.

referências aos milagres em favor da viúva fenícia de Sarepta e do leproso sírio, Naamão, põe o dedo na ferida da recusa judaica em aceitar Jesus, premonitoriamente significada e antecipada na repulsa dos seus conterrâneos. De forma implícita e conseqüente levanta o tema ou a alternativa cristã da abertura aos pagãos que a viúva e Naamão personificam. Mas este segundo tema não está expresso; é apenas uma dedução possível a quem sabe *a posteriori* o que vai seguir-se na missão apostólica. A abertura da Igreja de Cristo será progressiva e não se fará sem sobressaltos (Act. 8; 9, 15; 10; 11; 13, 44-48; 15; 18, 5 s; 19, 8 s).

4, 24. Com subtilidade, Jesus justifica a sua atitude de «antibairrismo» com outro apotegma ou provérbio da sabedoria popular, e em que se pode ver a denúncia do comportamento do povo eleito contra os profetas antigos (Lc. 6, 23; 11, 47-50; 13, 13; Mt. 23, 34-35) que, sem acepções de pessoas, também beneficiaram os pagãos. É possível que o evangelista relacione a recusa dos conterrâneos, facto histórico da narrativa, com a abertura aos pagãos, dedução teológica da práxis missionária que será relatada nos Actos dos Apóstolos. Assim, se Jesus recusa em Nazaré os milagres que fez em Cafarnaúm onde havia muitos pagãos (Mt. 4, 15), então é porque a sua acção preludia o ecumenismo da salvação messiânica, e os nazarenos bem o poderiam suspeitar. Terá sido mesmo essa suspeita que acabará por provocar a indignação dos nazarenos e a quase expulsão de Jesus (Lc. 4, 28-29). Mas o texto, a este propósito deixa-nos apenas uma enigmática suposição. Todavia, a recordação psicológica desta cena estava certamente no espírito de Lucas quando escreveu a cena paralela passada com Paulo em Antioquia da Pisídia (Act. 13, 46-50).

Neste versículo, do ponto de vista literário, há que sublinhar o uso do *Amen* hebraico ²⁴ com que nos Sinópticos Jesus introduz as afirmações solenes e apodícticas, o que, no entanto, vai um pouco contra o costume de Lucas que logo no v. 25 o traduz pelo grego «em verdade».

4, 25-27. Aqui aparecem também alguns semitismos que traduzem o fundo hebraico primitivo das palavras de Jesus: «dias de Elias»; «o céu se fechou», «a ninguém foi enviado», «ninguém foi curado» que são fórmulas passivas de circunlóquios, «passivo divino», com que se evita nomear a Deus. De referir ainda a construção das frases

²⁴ Robert. L. Lindsey, *De cierto o Amén. Qué es lo que dijo Jesús?*, in *Noticias cristianas de Israel*. Vol. XXV, n.º 3-4 (19-20) (1976), 135-141.

segundo as leis do paralelismo sinónimo, embora o segundo estíquio do segundo exemplo esteja abreviado.

As afirmações de Jesus referentes aos milagres da viúva de Sarepta (1 Re. 17, 7-24, cfr. Tiago, 5, 17-18 e o alongamento do tempo da seca que talvez tenha a ver com o castigo escatológico de Daniel, 7, 25; 12, 7) e da cura do sírio Naamão (2 Re. 5, 1-27) são exclusivas de Lucas e não aparecem nos outros Evangelhos. Isto poderá ser um indício ou elemento justificativo do trabalho redaccional de Lucas que, como sabemos, é um grande compositor literário. À luz do que na realidade aconteceu e manejando os textos bíblicos, ele reconstituiria o hipotético diálogo de Jesus. Nada lhe custaria pôr o pensamento de Jesus a ultrapassar o horizonte imediato da oposição bairrista Nazaré/Cafarnaúm e como que, profeticamente, a antever o drama da recusa hebraica em Jerusalém perante o mistério da sua pessoa e missão (Lc. 22, 66-71) e a consequente abertura da Igreja aos pagãos, tal como relata nos Actos dos Apóstolos. Contudo, este aspecto do ecumenismo da salvação não está claro no texto de Lucas, embora seja confirmado, ao longo do Evangelho, com os milagres de Jesus a favor dos pagãos (Lc. 7, 1-10; 17, 11-19) e na missão de Paulo (Act. 13, 40-49; 18, 6; 28, 23-28).

Lendo este texto de Lucas numa linha profética, como se Jesus antevisse tudo, alguns Padres da Igreja deram-lhe um sentido prefigurativo, tipológico-alegórico. Para Santo Ambrósio, a viúva siro-fenícia de Sarepta e o sírio Naamão são tipos da salvação dos pagãos na Igreja de Jesus Cristo²⁵.

4, 28-30. É o momento da ruptura dos nazarenos em relação a Jesus, a declaração da sua incredulidade. Aqui, como nos casos da lapidação de Estêvão (Act. 7, 57-58) e da expulsão de Paulo em Antioquia (Act. 13, 50), Lucas usa uma linguagem estereotipada, muito sua, para descrever situações de recusa e conflito. Repare-se nos estereótipos: «todos; encher-se de; levantar-se; passar pelo meio; seguir o seu caminho».

De facto, a recusa de Jesus em dar glória à sua terra e sobretudo a frontalidade das suas palavras ao referir a incredulidade dos seus conterrâneos é que nos explicam a transformação psicológica do auditório da sinagoga de Nazaré. Lucas omitiu pormenores históricos e fornece dados quase inverosímeis (v. 29) porque viu a cena no

conjunto semiótico do mistério de Jesus rejeitado pelos seus. Nestes versículos é bem visível o trabalho literário de Lucas em função da sua visão teológica, a ponto de alguns julgarem a cena uma criação do próprio Lucas, numa prefiguração da recusa hebraica de Jesus com um remate à maneira maravilhosa das «lendas»²⁶.

«Conduziram-n'O até um precipício da montanha». A mudança de atitude das multidões é um tributo a que estão sujeitos os grandes homens no desgaste das revoluções políticas e sociais. E Jesus experimentou também esta volubilidade das multidões mais interesseiras que interessadas.

A localização de Nazaré nunca levantou problemas e todos a identificam com a actual *En-Nasira*. As dificuldades surgem quanto ao precipício, porque aquilo que a tradição chama hoje «Monte do Precipício» (*Gebel Qafzé*) está situado 3 km. a sul de Nazaré. Em Nazaré não há nada que se pareça com um precipício apesar de a cidade estar situada numa encosta.

O suporte literário do precipício leva-nos a pensar na colina do Gólgota. Lucas aproxima, teologicamente, a cena da recusa de Nazaré, onde os judeus quiseram precipitar Jesus, da cena de Jerusalém onde os judeus, recusando acreditar em Jesus, o levaram para fora da cidade (Hebr. 13, 12), ao monte Calvário (Gólgota), provocando a sua morte assassina. Repare-se, por isso, na aglomeração dos verbos de movimento tendo como sujeito o *eles*: 4, 29: «levantando-se» (*ἀναστάντες*, participio gráfico semítico), «expulsaram-no» (*ἐξέβαλον*), «levaram-no» (*ἤγαγον*) e confronte-se tal agir dos Nazarenos com a atitude dos judeus para com Jesus em Jerusalém (Lc. 4, 29; Lc. 22, 54; 23, 1, 33). A aproximação teológica não é meramente intencional. Lucas exprimiu-a literariamente, e ela devia estar bem no subconsciente do hagiógrafo para assim a deixar perceber no irrealismo topográfico da cena de Nazaré.

4, 30 «Passando pelo meio deles, ia». Não há aqui qualquer afloramento de milagre que tolhesse as mãos criminosas dos conterrâneos de Jesus. É apenas a afirmação crente da majestade divina de Jesus, a constatação da serenidade hierática de Cristo, teologicamente descrita, à maneira de S. João, quando das discussões com os fariseus e príncipes dos sacerdotes (Jo. 7, 30, 44, 46; 8, 59). Segundo os

²⁵ «In ejus typo salus futura gentibus declaratur», Sto. Ambrósio, *Expositio Evang. sec. Lucam*, IV, 50, apud *Patrologia Latina*, 15, 1711.

²⁶ C. Masson, *Jésus à Nazareth*, in *Vers les sources d'eau vive*. Lausana, 1961, 60-64, 68. Cfr. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 3.^a ed. Tübingen, 1959, 107.

desígnios do Pai, Jesus tem de esperar pela hora da sua partida ou êxodo deste mundo (Lc. 9, 31, 51). O verbo *ia* (ἐπορεύετο) leva-nos ao grande tema lucano da caminhada de Jesus para Jesuralem, e que é o inciso literário teologicamente mais significativo na estrutura do Evangelho de Lucas (9, 51-19, 27). No momento certo do desígnio do Pai, então será o próprio Jesus a tomar voluntária e decididamente o caminho do seu êxodo (Lc. 9, 51; 10, 13, 15; 13, 22, 33; 11, 11; 18, 31; 19, 28).

Por tudo isto podemos dizer que no texto de Nazaré se projecta já a cena da Paixão, tal como o deduziram Teofilacto e Santo Ambrósio²⁷. A caminhada profética e voluntária de Jesus começaria, de facto, segundo os desígnios de Deus, na Galileia e só acabaria em Jerusalém (Lc. 13, 33).

Conclusão — Em estilo e vocabulário bastante próprios, Lucas retrata a primeira aparição messiânica pública de Jesus. O discurso que proferiu e a discussão que travou na sinagoga de Nazaré são já um índice da estratégia missionária cristã que deveria dirigir-se em primeiro lugar aos judeus (Jo. 4, 22) enquanto herdeiros das promessas messiânicas. A exemplo de Jesus, também assim procederão Paulo e os primeiros missionários cristãos, mesmo fora da Palestina na grande *Ecumène* romana (Act. 9, 20; 20; 13, 5, 14, 44). Todavia, na narrativa de Lucas, ressaltam alguns elementos estranhos que nos mostram que esta aparição de Jesus em Nazaré, tal como está narrada, não terá sido historicamente a primeira manifestação pública de Jesus. O evangelista tenta cerzir num discurso programático, em jeito de homilia litúrgica, brevíssima e dialogante, frases e sentenças que Jesus proferiu, com certeza, em circunstâncias diversas e lugares diferentes. Teologicamente, porém, resulta claro que Lucas quis mostrar que foi na sua *pátria* de Nazaré que Jesus se declarou e identificou como Messias profético, ao serviço do seu povo. Ele, na sua pessoa, é que é o Reino de Deus esperado. Por isso mesmo, na sua terra de Nazaré, é que começa a oposição e recusa judaicas que acabarão por O levar à morte no Gólgota de Jerusalém. Afinal, os extremos tocam-se: Nazaré — Jerusalém, uma aldeia perdida da Galileia já tem a maldade da capital da Judeia. Toda a vida de Jesus, à partida,

²⁷ «Per medium illorum ivit, non quidem passionem fugiens, sed tempus exspectans. Venit enim ut pro nobis pateretur», Teofilacto, *In Lucam*, apud *Patrologia Graeca*, 123, 753; «Nondum enim venerat hora passionis», Sto. Ambrósio, o. c., IV, 56, apud *P. L.* 15, 1713.

está colocada sob o signo da ruptura dos *seus*, e este é o drama original da «perfidia» do povo eleito. Ao longo do célebre inciso literário do *Iter lucanum* (Lc. 9, 51-19, 27) da Galileia para a Judeia, mais duma vez o próprio Jesus acentua a recusa dos seus concidadãos perante o mistério da sua pessoa (Lc. 10, 13, 15; 13, 33-34; 18, 31).

Estamos, por conseguinte, em presença duma composição literária de Lucas que a *Redaktionsgeschichte* bem sublinha como fazendo parte da visão teológica própria do Evangelista. Jesus sabia de antemão que tinha de afrontar a oposição dos seus conterrâneos à realização da sua missão messiânica. De Nazaré a Jerusalém, toda a sua viagem missionária estava votada ao fracasso pela hostilização dos judeus. Jesus será, por isso, um «sinal de contradição»: perde os que esperam a salvação e ganha os que a não esperavam (Lc. 2, 32-34). Afinal, a teologia da Cruz acompanha Jesus Cristo desde o nascimento. O próprio Templo de Jerusalém, onde em criança fôra reconhecido salvador universal, será, paradoxalmente, o lugar da sua condenação como «blasfemador» contra o desígnio de Deus. Por isso a cena inaugural da sua vida pública em Nazaré está premonitoriamente envolvida pela recusa dos seus conterrâneos. Foi esta a verdade teológica que Lucas quis significar com a sua elaboração literária sobre Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc. 4, 16-30).

II CONFRONTO COM OS PARALELOS DE MATEUS E MARCOS

Analisado o texto de Lucas e confrontando-o com os paralelos dos outros Sinópticos logo se descobrem afinidades e diferenças; sobretudo de ubiqualção ou posicionamento do facto na vida de Jesus e ainda diferenças de conteúdo.

Mais que tentar soluções para o problema sinóptico, parece-nos curial e cientificamente positivo realçar as diferenças e convergências. Pomos de parte, portanto, a ideia demasiado subjectiva e algo estéril de nos embrenharmos na procura de possíveis soluções (?) fabricadas nas retortas laboratoriais da *crítica das fontes*. A título de exemplo, sugerimos a leitura do ensaio da «*Sinopse des quatre Évangiles en français*»²⁸; aí se poderá ver como os exegetas manobram e reconstituem as peças principais do *puzzle* literário primitivo.

²⁸ P. Benoît-M. E. Boismard, *Sinopse des quatre Évangiles en français*. Tomo II, Cerf, Paris, 1972. Citamos segundo a adaptação espanhola de J. L. Mañillos, T. II, Desclée de Brower, 1977.

a) *Contexto ou lugar da narrativa na vida de Jesus.* Em Lucas, esta narrativa insere-se na grande sequência do ministério de Jesus na Galileia (4, 14-9, 50), logo no começo da vida pública, depois do Baptismo e das tentações, segundo um dado histórico controlável por Mt. 4, 12 e Mc. 1, 14. Note-se que os Sinópticos (Mt. Mc. Lc.) coincidem, de modo geral, na cronologia, topografia e ordenação lógica da vida pública de Jesus. Lucas, porém, não faz referência ao conteúdo inicial da pregação de Jesus (Mt. 4, 17; Mc. 1, 14-15) talvez porque, na sua perspectiva, o lugar azado para isso fosse a sua narrativa (Lc. 4, 16-30). Parece também oportuno sublinhar, mais uma vez, que Lc. 4, 14-15 não é um simples paralelo de Mt. 4, 17 e Mc. 1, 14-15 mas antes um sumário-síntese de toda a actividade de Jesus na Galileia, paralelo, sim, mas a Mt. 9, 26-35 e Mc. 1, 28-39.

Mt. 13, 54-58 e Mc. 6, 1-6 conhecem um acontecimento em Nazaré que apresenta correspondências com Lc. 4, 16-30. O esquema permanece o mesmo, apesar dos acréscimos redactoriais de Lucas. Dado o posicionamento diferente do facto, porquanto Lucas o coloca no começo da vida pública de Jesus, é legítima a pergunta: Qual o lugar histórico do acontecimento na vida de Jesus? É que Mt. e Mc. o colocam algum tempo depois.

Quanto a Mt. 13, 54-58, vem a seguir ao discurso das parábolas (Mt. 13, 1-53). Mas há um traço comum a Mt./Lc.: é o caso de ambos indicarem a *pátria* de Jesus com a forma rara aramaica *Nazará* (Mt. 4, 13; Lc. 4, 16). Ora sendo estes os dois únicos passos onde tal acontece, não pode tratar-se de mera coincidência casual; deve haver algum elemento de contacto que se deduz do facto possível de Jesus ter feito, mais duma visita a Nazaré. A primeira suporia um bom acolhimento por parte dos conterrâneos (Lc. 4, 22), o que, aliás, faria correspondência com Mc. 1, 21-22. Aqui todos «ficam bem impressionados» (ἐξεπλήσσοντο), verbo frequente em Mt., Mc., Lc. e Act. Mais tarde é que terá havido escândalo e animosidade (Mt. 13, 57; Mc. 6, 3; Jo. 7, 14-16).

Quanto a Mc. 6, 1-6, também retarda a visita a Nazaré e situa-a depois da estadia em Cafarnaúm. Mas não parece haver contradição com Mc. 1, 21-22. Aqui trata-se duma visita pacífica à sinagoga, onde Jesus é bem recebido, enquanto a visita a Nazaré (Mc. 6, 1-6) já é contestada e, portanto, deve ser posterior. Mc. 6, 1-6 segue-se à Ressurreição da filha de Jairo e, depois de assinalar a admiração dos compatriotas de Jesus, refere imediatamente uma mudança de com-

portamento que leva, por falta de fé, a uma verdadeira hostilidade. Nisto, Mc. 6, 3, como também Mt. 13, 58, coincidem com Lc. 4, 28-30.

Como explicar a mudança psicológica? Haveria uma razão factual numa narrativa realista (Mt.-Mc), ou uma razão literária numa narrativa reelaborada (Lc.)? A Sinopse de Benoit-Boismard²⁹ aconselha a comparação de Mc. 1, 21-22, 27-28; Mt. 13, 54 e Lc. 4, 14, 16, 22. Os textos, literariamente, são muito próximos e apesar da diferença de lugar entre Mc. e Lc. (Cafarnaúm-Nazaré), coincidem em dizer que se trata da primeira pregação de Jesus. Refira-se que em Mc. 1, 21 não há mudança de atitude psicológica por parte dos ouvintes, mas antes como que o propagar-se duma onda de fama pelas regiões circunvizinhas. Para Benoit-Boismard teríamos neste indício «o eco duma tradição arcaica» sobre a boa recepção inicial de Jesus. Mais tarde é que teria vindo ao de cima a nota negativa e contestatória, quando já adentrada a vida pública de Jesus. A opinião favorável à divulgação da fama de Jesus (Mc. 1, 22, 27-28) encontra ressonância em Mt. 9, 26 e Lc. 4, 14; mas a ressonância optimista de Lc. 4, 14 está colocada, illogicamente, antes da pregação de Jesus em Nazaré (Lc. 4, 16-30), portanto quando Ele, segundo Lucas, ainda não falara nem operara milagres. Se Nazaré foi, de facto, o lugar da primeira manifestação pública, então o sumário de Lc. 4, 14 bem como o de Mc. 1, 28 deviam estar depois. Como não estão, aí temos, por conseguinte, a prova de que a transposição se teria feito por causa do escândalo da segunda visita que, logicamente, não podia já comportar a notícia da divulgação da fama de Jesus.

O provérbio de Mc. 6, 4; Mt. 13, 57 e Lc. 4, 24, de tom pejorativo, parece ter tido existência independente. Veja-se o seu contexto em Jo 4, 44 e ainda o seu aparecimento no *Evangelho de Tomé*. A sua inserção no relato da pregação em Nazaré seria secundária e feita pela associação à sobredita mudança de atitude dos conterrâneos de Jesus, provocada pelo escândalo da falta de fé.

Em conclusão, parece dever deduzir-se que Lucas fundiu numa só, pelo menos duas visitas de Jesus à sua terra natal. Na primeira teria sido bem recebido, mas na segunda provocou escândalo e contestação.

b) *O trabalho redaccional de Lucas.* Do que dissemos, podemos concluir que Lc. 4, 16-30 é uma cena elaborada por Lucas e colocada

²⁹ O. c., p. 198.

no contexto duma celebração litúrgica judaica na sinagoga de Nazaré. Jesus, como judeu praticante, não faltou à celebração sabática da Palavra de Deus e, a partir do texto lido, fez Ele próprio a homilia de regra, apresentando-se como Messias salvador. Para o evangelista trata-se da primeira auto-apresentação de Jesus. A partir deste facto histórico, controlável pelos dados dos outros evangelhos, Lucas reconstitui a cena e o conteúdo.

Recorre ao texto messiânico de Isaias 61, 1-2 e depois, coisa singular num redactor que tem particular jeito e hábito de compor trechos decalcados em modelos bíblicos veterotestamentários, limita a homilia propriamente dita a um só versículo (Lc. 4, 26). Sabemos, de facto, que Lucas tem o dom de imitar textos bíblicos e compor trechos saborosos que coloca na boca dos seus personagens. No Evangelho, são sobretudo os cânticos do *Magnificat* (Lc. 1, 46-55), do *Benedictus* (Lc. 1, 68-79) e do *Nunc dimittis* (Lc. 2, 29-32), e nos Actos dos Apóstolos os discursos kerigmáticos de Pedro e Paulo.

Porquê, pois, aqui a homilia de Jesus reduzida a um versículo? Certamente porque, na intenção de Lucas, o que interessava era mostrar Jesus a apresentar-se, a auto-declarar-se Messias de Deus, incarnando na sua pessoa todos os poderes e forças que detinha o Messias anunciado pelos profetas, e sobretudo por Isaias que a tradição cristã primitiva considerava o mais evangélico dos profetas e que, por isso, era considerado o quinto evangelista. Outra razão seria ainda o dar relevo, através do diálogo de Jesus com os seus conterrâneos, à falta de fé dos judeus, de tal modo que, tanto no princípio como no fim da vida pública de Jesus, a recusa dos «seus» aparecesse como uma coordenada teológica marcante. De resto, Lucas sabe bem que o verdadeiro discurso programático de Jesus virá depois. Efetivamente, também ele conhece o *Sermão da Montanha* (Lc. 6, 17-49), e nisto aproxima-se de Mateus (5-7). Era, portanto, adquirido entre a comunidade cristã primitiva que Jesus fez um verdadeiro discurso programático logo no início da sua vida pública estabelecendo um paralelo antitético entre a Boa Nova cristã e a justiça da Lei antiga. Se Lucas não usa a fórmula «foi dito aos antigos... eu, porém, digo-vos a vós» (Mt. 5, 21.s.), estabelece contudo o paralelismo antitético nas Bem-aventuranças e nos «Ais» (Lc. 6, 20-26) para concluir num conjunto de afirmações a que o «Digo-vos» inicial abre a série (Lc. 6, 27).

Estas, talvez, as razões por que a homilia de Nazaré se centra mais na apresentação da pessoa de Jesus, na sua realização tipoló-

gica como antítipo do tipo isaiano do Messias do que na explanação literária da sua pregação. Antes de mostrar o que Jesus diz, Lucas quer mostrar o que Jesus é, partindo da auto-apresentação do próprio Jesus. E nisto está o trabalho redaccional de Lucas, compondo a cena de Nazaré quer com a reelaboração do texto de Isaias quer com a justaposição de factos históricos da vida de Jesus. Note-se bem como o escândalo dos nazarenos contra Jesus não provém do modo como Jesus diz («com saber e poder», Mc. 6, 2)³⁰ mas do que diz (Lc. 4, 21 23-28) e que o povo interpreta segundo a normalidade do seu conhecimento óbvio e natural (Mc. 6, 3).

Estruturalmente, o discurso de Jesus tem duas partes: 1.º = 4, 18-21: cumprimento messiânico da profecia de Isaias 61, 1-2; 2.º = 4, 23-27: argumentação «ad hominem».

O clímax da primeira parte é o v. 21 onde Jesus mostra que a profecia se dirigia à sua pessoa. A profecia cumpriu-se porque Jesus veio³⁰. O texto de Isaias 61, 1-2 dá o sentido da vinda de Jesus. Que Lucas reelaborou o texto pode ver-se claramente confrontando a tradução literal dos textos hebraico, grego dos LXX e de Lucas:

Is. 61, 1-2: Hebraico	Grego dos LXX	Grego de Lucas
1 O Espírito do Senhor Javé sobre mim, por isso Javé me ungiu: para anunciar a Boa Nova aos pobres me enviou, para sarar os contritos de coração, para proclamar aos cativos a redenção, e aos prisioneiros a liberdade,	O Espírito do Senhor — sobre mim, por isso — me ungiu: para anunciar a Boa Nova aos pobres me enviou, para sarar os contritos de coração, para proclamar aos cativos a liberdade e aos cegos a visão,	O Espírito do Senhor — sobre mim, por isso — me ungiu: para anunciar a Boa Nova aos pobres me enviou, _____ para proclamar aos cativos a liberdade e aos cegos a visão, _____ para enviar os oprimidos em liberdade.
2 para proclamar um ano de graça de Javé e um dia de vingança do nosso Deus.	para chamar um ano aceitável ao Senhor e um dia de vingança.	para proclamar um ano aceitável ao Senhor. _____

³⁰ J. Schreiner e G. Dautzenberg, *Forma e exigência do Novo Testamento*. Trad. do Al. Edições Paulinas, São Paulo, 1971, 319.

Deste quadro sinóptico se vê que Lucas segue o texto grego dos LXX, o que não seria normal na boca de Jesus que falava aramaico e, portanto, devia seguir o original hebraico. Depois vê-se que Lucas intromete no texto a frase «para enviar os oprimidos em liberdade». Onde a foi buscar? Sem dúvida a Isaías 58, 6. Lucas tece, por isso, dois textos, e esta combinação de citações bíblicas do profeta da consolação do povo (Is. 40, 1) é feita intencionalmente e o seu sentido deve surgir daquilo que Lucas, com certeza, quis afirmar. Do ponto de vista da seriedade hermenêutica não podemos cair no literalismo ideológico e materialista, à Fernando Belo³¹, como se Jesus pretendesse apresentar-se como caudilho político e social. Sem termos a acusação de praticar uma exegese espiritualista e burguesa, devemos reconhecer que se trata de expressões metafóricas, típicas da atrevida e ousada linguagem profética, para exprimir a força e a convicção da mensagem do Messias. Quiçá, a partir do texto grego de Lucas se possa deduzir e inferir o alcance do citação. A palavra liberdade (ἀφεισις) aparece ali duas vezes. Ora no desenrolar do Evangelho vê-se que a *liberdade* é o que Lucas também chama *salvação* (σωτηρία, Lc. 2, 30; 3, 6: «ver a salvação»), ou então a «remissão dos pecados» (Lc. 24, 47; Act. 5, 31; 10, 43; 13, 38). A recuperação da vista pelos cegos deve ver-se na mesma linha, dentro do contexto da salvação messiânica (Lc. 7, 21-22). O papel do missionário cristão entre os pagãos será comparado ao do Messias entre os judeus e expresso igualmente em termos metafóricos (Act. 26, 17-18). No texto de Lucas 4, 18-21 todas as expressões se aplicam directamente à pregação de Jesus e não propriamente à acção taumatúrgica que Ele, de facto, também realizou. E porque a pregação de Jesus é essencialmente libertadora, por isso é que Lucas suprimiu a referência ao «dia da vingança».

Na análise literária já pormenorizamos o conteúdo de cada frase e já vimos como Lucas foi modificando o texto. Temos portanto de concluir que a citação de Isaías foi reelaborada «ad hoc» por Lucas. Isto nada admira porque Is. 61 se inscreve no conjunto dos «*testimonia judaica*» sobre o Messias e ainda porque, dentro do livro do profeta Isaías, pertence ao conjunto de poemas sobre os tempos messiânicos da restauração de Jerusalém (Is. 60-62). Esta liberdade

literária a respeito do texto sagrado nada tem de excepcional no mundo judeu — cristão do século I³², como se verá. O mesmo fará depois (Lc. 7, 22) unindo como Mateus (11, 5) dois passos de Is. 29, 18-19 e 35, 5-6.

A segunda parte do discurso (Lc. 4, 23-27) é também ela um tecido de Lucas, mas de género diferente. Por justaposição, ele conecta um provérbio que é um *logion* independente do próprio Lucas, um outro apotegma que é um *logion* da tradição comum e, finalmente, dois argumentos *ad hominem*, tirados de casos bíblicos (1 Re. 17, 7-24 e 2 Re. 5, 1-27), exclusivos da tradição lucana. Esta parte do discurso parece manifestar, da parte de Jesus, uma linguagem algo rude e severa, desproporcionada às reticências dos conterrâneos (v. 22) e à maneira geral como Lucas apresenta o Jesus «manso e humilde de coração», sempre pronto para a misericórdia. Já vimos que estes versículos têm um fundo arameu que lhes garante a autenticidade, mas eles apresentam um horizonte que ultrapassa Nazaré e nos leva ao tema da oposição Israel/Pagãos. Não devem, por isso, ter sido pronunciados em Nazaré no começo da vida pública de Jesus, mas algures lá para o fim da sua actividade quando Ele teve de afrontar a clara oposição e recusa dos judeus.

A ponta final da narrativa (Lc. 4, 28-30) é, como se viu, a mais lucana e, conseqüentemente, a mais semiótica.

Quanto à encenação geral da narrativa parece indubitável, através da linguagem, estilo e esquema, que estamos perante uma perícopie tipicamente lucana. De facto, estabelecendo um paralelo entre Lc. 4, 16-30 e alguns passos dos Actos dos Apóstolos, logo encontramos o mesmo *cliché* literário que prova a identidade do autor e revela os modelos que aplica³³. Veja-se, pois, e confronte-se: — Lc. 4, 16-30 ↔ Act. 4, 13: Pedro e João perante o tribunal do Sinédrio causam admiração no que dizem por serem homens sem letras nem instrução rabínica.

— Lc. 4, 16-30 ↔ Act. 7, 54-58: Estêvão, protomártir cristão, é lapidado e raivosamente expulso para fora da cidade.

— Lc. 4, 16-30 ↔ Act. 13, 14 s: Paulo, na sinagoga de Antioquia da Pisídia, em dia de sábado, é convidado para fazer a pregação. Explicando o cumprimento das Escrituras é, inicialmente, bem

³¹ Fernando Belo, *Lecture materialiste de l'Évangile de Marc*. Cerf, Paris, 1974; Id., *Uma leitura política do Evangelho*. Multinova, Lisboa, s. d. (1974).

³² F. Brossier, *Jésus à la Synagogue*, in *Le Monde de la Bible*, n.º 6 (1980), 51.

³³ P. Benoît-M. E. Boismard-J. L. Malillos, *Sinopse...* o. c. p. 82.

acolhido; mas, pouco depois, vê surgir a raiva dos judeus e é obrigado a sair.

— Lc. 4, 16-30 ↔ Act. 14, 1 s: Paulo e Barnabé vão à sinagoga de Icônio em dia de sábado. Fazem a pregação, tentam comunicar a palavra de graça, mas são confrontados com uma tentativa de linchamento, e os judeus obrigam-nos a fugir.

Conclusão — Julgamos exegeticamente adquirido o carácter composto desta narrativa. Lucas, autor do terceiro Evangelho e dos Actos dos Apóstolos, foi quem compôs, com o seu estilo próprio e assinalou com a marca particular dos seus esterótipos literários, a cena da primeira homilia de Jesus em Nazaré. Todavia Lucas não a inventou. Tomou-a da história já referida por Mateus e Marcos, reunindo ou cerzindo numa única peça o material de duas ou três visitas de Jesus a Nazaré, sem qualquer problema de consciência relativamente à cronologia e à história factual.

A primeira visita de Jesus a Nazaré (Lc. 4, 16-22 a) talvez tenha que ver com Mt. 4, 13 (*Nazará*) e é marcada pelo bom acolhimento dos seus.

A segunda visita (Lc. 4, 22 b-24) encontra paralelos em Mt. 13, 54-58, Mc. 6, 1-6 e Jo. 4, 44; 6, 42. e é assinalada pela atitude hostil dos nazarenos.

A terceira visita (?) aparece como um desdobramento da segunda e poderia abranger Lc. 4, 25-30. Este passo é tido como literária e teologicamente lucano, pois Lucas parece desenvolver a recusa de Jesus pelos judeus para preparar a sua teologia da abertura aos pagãos, embora este aspecto seja apenas implícito e deduzível por quem conhece o conjunto da obra. Não nos parece que se deva insistir neste ponto. A recusa dos judeus não implica a abertura aos pagãos, o universalismo da salvação que os Actos dos Apóstolos vão demonstrar, como alguns exegetas logo concluem³⁴.

Lucas encenou a narrativa, enquadrando-a no modelo duma celebração cultural judaica e fez dela um autêntico paradigma da celebração original cristã, quando a Liturgia procurava ainda a sua forma própria a partir dos esquemas judaicos.

III A HERMENÊUTICA GERAL DE LUCAS: O DERASH

A teologia de Lucas comanda a sua hermenêutica e a semiótica do acontecimento de Nazaré (Lc. 4, 16-30). Desde modo, toda a narrativa aparece teologicamente como premonitória recusa de Israel, pressagiando no começo da vida pública em Nazaré o que dramaticamente Jesus havia de sofrer em Jerusalém.

Vamos tentar mostrar, a traços largos, que Lucas se inscreve num movimento exegetico comum aos escritores judaicos e cristãos. Os estudos modernos provam que, tal como os rabinos, também os primeiros escritores cristãos do N. T. assimilaram e aplicaram os processos judaicos da interpretação da Sagrada Escritura.

Havia, com efeito, um processo hermenêutico chamado *Derash* (investigar, procurar) do qual nasceram os *Midrashim* (comentários), mais ou menos longos, que tanto podem ser um pequeno comentário anedótico ou doutrinal a um texto germinal (cf. Jo 6: Homilia do pão da vida), como uma narrativa elaborada com uma estrutura «a se», e que se insere no género literário dos verdadeiros *Midrashim* (cfr. *Midrash Bereshith — Rabba*). *Derash* hebraico é, pois, o equivalente da nossa exegese, um sinónimo de hermenêutica³⁵.

O princípio do *Derash*, tanto para judeus como para cristãos, parte da convicção que a Palavra de Deus escrita tem um sentido pleno, não necessariamente «plenior» à maneira de Andrés Fernandez, mas inesgotável. Os grandes mestres da exegese judaica antiga acreditavam na pluralidade de sentidos bíblicos. Diziam que a Bíblia tinha *setenta caras (shibim panim)*. Assim viam em qualquer texto um duplo sentido (*Tartey mishma*). À base do *Derash*, qualquer sentido é legítimo e justifica as releituras de textos bíblicos ao longo do movimento da revelação judeo-cristã, actualizando-os no aqui e agora da economia da História da Salvação. Como sublinha Díez Macho, o processo exegetico do *Derash* move-se nas coordenadas de Plenitude e Actualização. E as duas dão origem, depois, ao *Pesher* (comentário) tão usado como processo exegetico livre pelos «monges» de Qum-

³⁵ A. Díez Macho, *El Targum*. C. S. I. C., Barcelona, 1972; Id., *Deras y exégesis del Nuevo Testamento*. Separata de «Sefarad», XXXV, 1975; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ*. I, Paris, 1935; R. L. Déaut, *La Tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive*, in *Rev. d'Hist. et de Philosophie Religieuse*. 50 (1970) 31-50; P. Grelot, *Sens chrétien de P.A. T.*, Tournai, 1962.

³⁴ J. Dupont, o. c., pp. 404-409.

ran.³⁶ Aparecerão ainda os *Targumim* (traduções glosadas da Bíblia em aramaico) e os *Apocalipses* do período intertestamentário e, dentro do mesmo princípio de liberdade exegética, Filão prestará honras à prática da alegoria.

Quando já na Idade Média, os gramáticos hebreus, influenciados pela exegese cristã, distinguirão o sentido literal do texto (*Peshat*, ou *Derash Peshat*) e o sentido alegórico, deduzido ou acomodaticio (*Derash* ou *Derash Derash*), bastante subjectivo, mas muito apto para a pregação moral e parenética. Era afinal a adopção da distinção cristã — sentido literal e sentido alegórico. Para os judeus antigos, o *Derash Peshat* era aquele sentido óbvio sobre o qual todos estavam de acordo, real e não subjectivo e que, por isso mesmo, nas celebrações cultuais da sinagoga devia ser fornecido pelo *Meturgeman*, o tradutor que fazia a tradução para os ouvintes aramaicos que já não entendiam o hebraico sagrado.

Mas o *Derash* que interessa à exegese do N. T. é o *Derash Derash*, o *Derash*, propriamente dito, aquele que faz uma verdadeira interpretação do A. T. em função do acontecimento Cristo e que é, portanto, uma releitura cristã actualizante do A. T. É neste sentido que os exegetas falam de *Testimonia* do A. T. ou seja de textos bíblicos, sobretudo proféticos, que os cristãos liam e estudavam numa dimensão messiânico-cristológica³⁷. Muitas vezes os autores do N. T. vão procurar no A. T. textos ou figuras (tipos), paralelos verbais ou reais (*Gezerá Shawá*) que confirmem os factos cristãos³⁸. Esta a razão por que, tantas vezes no N. T., se usa o verbo «cumprir», ou «realizar» (πληρώω), como se a Sagrada Escritura não fosse um fim mas um meio, um argumento para prova de factos. Compare-se o uso estereotipado que Mateus faz no Evangelho da Infância da frase «Isto aconteceu para que se cumprisse o que diz...». Acaba por nos ficar a dúvida se é o texto a confirmar o facto ou se é o facto a justificar a citação do texto. Enquanto Mateus usa predominantemente

³⁶ O género literário *Peshet* começou a ser estudado sobretudo depois da descoberta, em 1947, do *Comentário de Habacuc* (*Peshet Habaquq*, 1 Q p. *Hab.*) em Qumran. Trata-se dum rolo de 12 colunas, em hebraico, a comentar os dois capítulos primeiros do profeta Habacuc, de maneira carismática, e adaptando-os a acontecimentos do seu tempo. Cfr. F. Garcia Martinez, *El peshet: interpretación profética de la Escritura*, in *Salmanticensis*, Vol. XXVI, 1 (1979), 125-139.

³⁷ C. H. Dodd, *Conformément aux Ecritures*. Trad. do Ingl. Paris, 1968.

³⁸ A. Diez Macho, *Deras y exégesis del Nuevo Testamento*, Sep. de «Sefarad», XXXV (1975), 17.

textos, Lucas usa de preferência figuras analógicas paralelas ou por correspondência³⁹.

Lucas aplica protótipos do A. T. acomodando-se a *clichés* literários que aplica de maneira sistemática. Por exemplo, na Visitação a Isabel, Maria incarna o tipo da Filha de Sião (Lc. 1, 28-31 — Sof. 3,14-17); também na sinagoga de Nazaré, Jesus incarna o tipo do Servo de Javé no seu papel de Mensageiro da Boa Nova (*Mebasser*) (Lc. 4, 16-30 — Is. 61, 1-2). Diez Macho diz até que Lc. 4, 16-30 é um *Peshet de Is. 61, 1-2*⁴⁰.

Temos, pois, que o texto de Lucas se insere no contexto da homilia cultural judaica pelo processo do *Derash*. Lucas, o pai da Liturgia cristã, apresentava aqui Jesus como modelo do pregador litúrgico cristão que deve, à luz da Bíblia, e usando todas as virtualidades da exegese, realçar a missão de Jesus enquanto enviado de Deus, e o alcance da sua Boa Nova de salvação para os homens. Cristo compreendeu a sua missão como a do *Mebasser* de Is. 61. A sua Boa Nova é a actualização no *Hoje* da salvação do paradigmático Servo de Javé segundo o universalismo do Deutero-Isaías. Trata-se, indubitavelmente, duma releitura *derashica*, de carácter homilético, actualizante.

Idêntica problemática, a respeito de Romanos 9-11 enfrentou, há pouco Vicente Rafael, interrogando-se se ali não estaria presente «o esquema sinagoga»⁴¹, isto é se aqueles capítulos da Epístola não seriam uma homilia cristã de tipo sinagoga segundo o método *Derash*. Isto mostra a acuidade e o interesse pelo tema do *Derash homilético*, sabendo nós que quer a primeira geração cristã quer o judaísmo seu contemporâneo não consideravam a Bíblia do A. T. como um compartimento estanque, intocável e fossilizado. A Bíblia era para todos os crentes do sec. I a fonte primeira e contínua de todas as esperanças messiánicas. A Palavra de Deus, viva e eficaz (Is. 55, 10; Hebr. 4, 12), era a matriz geradora de contínuas releituras e actualizações que as sucessivas gerações judeo-cristãs iam fazendo, ao glosar e recriar os textos de acordo com as circunstâncias da vida e as exigências da fé.

³⁹ Idem, p. 17.

⁴⁰ Id., p. 52; C. Perrot, *Luc 4, 16-30 et la lecture biblique de l'Ancienne Synagogue*, R. Sciences Religieuses, 47 (1973) 324-340.

⁴¹ Vicente Rafael, *Derash homilético en Romanos 9-11*, in *Salesianum*, Ano XLII, n.º 4 (1980) 751-788.

Foi assim, em resposta ao aprofundamento vital da Palavra de Deus, que o judaísmo rabínico criou uma metodologia própria, transparente na *Mishna, Talmud, Midrashim, Targum, Ghemará*, e que depois os cristãos aproveitaram e transparece nos Evangelhos, Epístolas e outros escritos do N. T., principalmente de S. João e S. Paulo.

IV ENSAIO DE ANÁLISE ESTRUTURAL

Dentro do princípio da sincronia queremos ainda ensaiar uma rápida análise estrutural. É o que faremos seguindo o método de Greimas⁴², ao nível de análise formal de superfície, organização dos actantes e de conteúdo.

1.º Análise formal de superfície

a) *Séries verbais* — Insistência nos verbos de movimento e de tipo declarativo. Só entre os vs. 21-25 o verbo *dizer* aparece seis vezes. Os tempos verbais acusam um predomínio total do passado (*aoristo*) mas choca-nos pela sua singularidade o *imperfecto* final (v. 30, ἐπορεύετο = *ia*) em contraste com aoristo inicial (v. 16, ἦλθεν = *foi*).

b) *Séries nominais*. São pouco significativas: *sinagoga*, 3 vezes; *livro*, 3 vezes; *pátria*, 2 vezes; *cidade*, 2 vezes.

A nota de realce é dada pelo coeficiente de uso da palavra *livro* que aparece três vezes na primeira parte e nenhuma na segunda. O *livro* desaparece e o seu papel é assumido pelo próprio Jesus, pelas «palavras de graça que saíam da boca dele» (v. 22). Esta expressão exerce a partir desta altura do texto uma autêntica função de placagira-tória da narrativa colocando os ouvintes nazarenos numa verdadeira tensão nervosa expectante perante as afirmações de Jesus (v. 20, ἦσαν ἀτενίζοντες).

O epicentro da narrativa, parece estribar-se ainda na singularidade do «tudo o que ouvimos» (v. 23) que concentra as esperanças dos nazarenos e cuja recusa por Jesus acaba por se tornar a mola accionadora da modificação dos nazarenos em relação a Jesus.

As coordenadas de tempo (*dia de sábado*) e de lugar (*sinagoga, cidade*) têm uma função quase anti-Crística, pois aparecem associadas à recusa dos nazarenos.

⁴² A. J. Greimas, *Sémantique structurale*. Paris, 1966; Id., *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris, 1970; Id., *Maupassant. La Sémiotique du texte: exercices pratiques*. Paris, 1976. Cfr. C. Galland, Introduction à la méthode de A. J. Greimas, in *Foi et Vie*, 73 (1974); *Une initiation à l'analyse structurale*. Cahiers Evangile, n.º 16. Paris, 1976; Grupo de Entrevernes, *Signos y Parabolas. Semiótica y texto evangélico*. Trad. do Francês. Madrid, 1979.

c) *Séries adverbiais*. Aparecem apenas três formas adverbiais (*Hoje, Amen, em verdade*) mas em lugares estratégicos e solenes a denotar a importância e gravidade das declarações de Jesus.

d) *Unidades literárias*. Distinguimos duas unidades narrativas: uma no princípio, referente a Jesus (v. 16: *veio, entrou, levantou-se*) e outra no fim, referente aos nazarenos (v. 29: *expulsaram, levaram, precipitarem*).

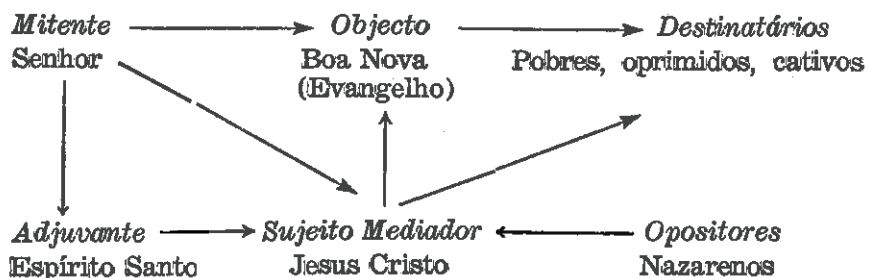
O centro da narrativa é ocupado por uma unidade declarativa/ dialógica (vs. 21-24) com a alternância de várias formas verbais do verbo *dizer* (*começou a dizer; dizem, disse, dir-me-eis, digo*). Imediatamente e depois, temos dois blocos de apoio às declarações de Jesus e tirados de textos do Antigo Testamento (vs. 17-20, 25-27). São de realçar também dois pequenos incisos, um a sublinhar a atitude de admiração dos nazarenos (v. 20) e outro depois a denunciar a atitude de oposição (v. 28). Estes dois incisos exercem uma função quiástica manifestativa da transformação da atitude dos nazarenos em relação a Jesus.

Tendo em conta estes dados, pensamos que se pode dar ao texto a forma duma *simetria concêntrica* em que tudo gravita à volta dum centro gerador equidistante dos extremos e que, no caso, são os vs. 21-24. Porque a atitude final dos nazarenos contrasta com a inicial, poderia pensar-se ainda numa construção quiástica constituída por uma dupla antítese que se cruza à maneira da letra grega Chi e que se traduz no diagrama esquemático $\begin{matrix} a \\ \times \\ b' \\ \times \\ a' \end{matrix} = a: \text{Veio (v. 16)} - b \text{ e todos davam testemunho e se admiravam (v. 22)} \longleftrightarrow b': \text{e todos se encheram de ira (v. 28)} - a': \text{Ia (v. 30)}$.

Diagrama intuitivo formal:

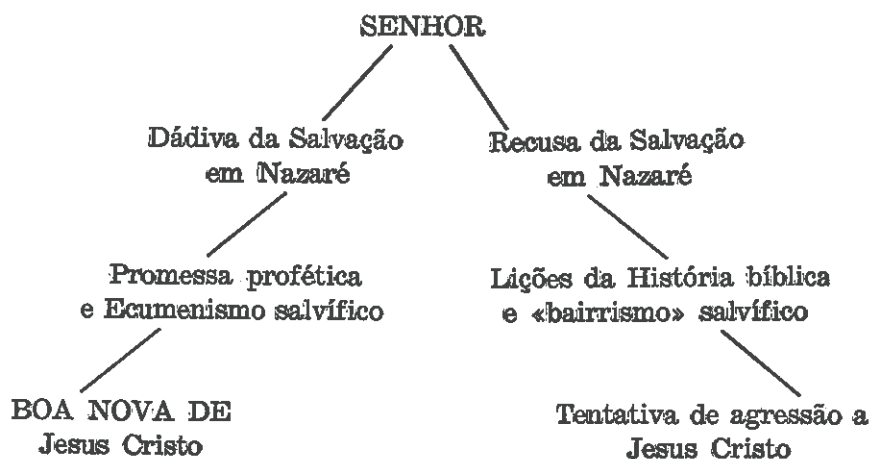
PROCESSOS ESTRUTURAIS	TEXTO ESTRUTURADO
Forma introdutória, v. 16	E veio (καὶ ἦλθεν)
Construção sintática, v. 16	Levantou-se para ler
Enlace verbal, v. 17	Tendo desenrolado encontrou
Inclusão, v. 16	Para a sinagoga
Citação bíblica, v. 18-20	O Espírito do Senhor...
Inclusão quiástica, v. 22	E todos lhe davam testemunho...
→ DECLARAÇÃO/DIÁLOGO, vs 21-24	COMEÇOU A DIZER-LHES
Inclusão quiástica, v. 28	E todos se encheram de ira
Citação bíblica, v. 25-27	Havia muitas viúvas
Inclusão, v. 28	Na sinagoga
Enlace verbal, v. 29	Tendo-se levantado, lançaram-no fora
Forma conclusiva, v. 30	Ia (ἐπορεύετο).

2.º Organização dos actantes :



3.º Conteúdo e transformação do texto :

a) Conteúdo do texto :



b) Transformação de situações :

Estado inicial	Transformação			Estado final
Lc. 4,16-17 Jesus vai a Nazaré	Prova glorificante 4,18-22 os nazarenos admiram Jesus	Prova principal 4,23-27 DECLARAÇÃO / DIÁLOGO	Prova qualificante 4,28-29 os nazarenos expulsam Jesus	4,30 Jesus sai de Nazaré

O Senhor Deus é o protagonista dum desígnio salvífico que, pelos começos de Jesus em Nazaré, se estenderá a todos os necessitados que o queiram receber. A cena de Lc. 4, 16-30 é uma síntese de todo o desígnio divino de salvação; na transformação de atitudes dos nazarenos à missão de Jesus preanuncia-se paradigmaticamente a recusa total dos judeus. Na sinagoga de Nazaré, o predomínio dos verbos de movimento e declaração por parte de Jesus gera entre os nazarenos ora atitudes de espanto e admiração, ora de ira e animosidade. Tudo termina numa oposição frontal a Jesus que mantém uma serenidade e firmeza tais que lhe permitem, por movimento próprio, seguir o seu caminho numa missão decidida, constante e desinibida. Esta a grande lição do texto nos seus vários campos semânticos.

Conclusão — O que tínhamos conseguido com a análise literária e a aplicação da *Form/Redaktionsgeschichte* poderia deixar os leitores num psicologismo todo orientado para descobrir no «pre-texto» a intenção do autor de Lc. 4, 16-30, o que ele disse quando disse aquilo que disse. Ficaríamos apenas na pré-história do texto e esqueceríamos o nosso confronto directo com o texto no aqui e agora da nossa temporalidade e individualidade. O que acabámos de fazer, seguindo o modelo sincrónico estrutural de Greimas é uma prova de que também queremos «entrar no texto» e explicá-lo como um sistema de correlações intra-textuais, vendo como ele funciona. Constatámos, deste modo, a abertura da exegese teológico-católica e a complementaridade integrativa dos diversos métodos hermenêuticos que as ciências humanas lhe proporcionam. Glosando S. Paulo quando diz que «há diversidade de dons, mas é um só Espírito. Os ministérios são diversos, mas um só é o Senhor. Há também diversas realizações, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos» (1 Cor. 12, 4-6), nós diríamos, concluindo, que os métodos são variados mas há uma só realidade e uma só compreensão⁴³. A exegese é, como se vê, uma ciência aberta, receptiva, nem monolítica nem dogmática. Tão pouco há contradição nas conclusões dos diversos métodos quando aplicados com honestidade e sem preconceitos.

⁴³ Dionísio Mínguez, *Pentecostés. Ensayo de Semiótica narrativa en Hch. 2*. Roma, 1976.

V A SINAGOGA E A CELEBRAÇÃO DA PALAVRA DE DEUS

O conhecimento da liturgia sinagoga antes da destruição de Jerusalém, no ano 70 depois de Cristo, continua algo conjectural. Como quer que seja, em linhas gerais, pode reconstituir-se com muita probabilidade o ambiente vital religioso e litúrgico em que nasceu o culto cristão ⁴⁴.

As sinagogas são edifícios de culto judaico, não sacrificial que, na Palestina, se multiplicaram depois do cativeiro de Babilónia, em 538 A. C., e estavam orientadas para Jerusalém. É lá que todos os sábados, homens, rapazes de mais de treze anos e mulheres se reúnem de manhã para a oração comunitária (*Beth-Hakenesseth*).

O esquema desta oração matinal sabática compreendia vários elementos depois das abluções rituais ⁴⁵:

1) Oração do *Shemá*, «Ouve Israel», com passos bíblicos (Dt. 6, 4-9; 11, 13-21; Nm. 15, 37-41) seguida da recitação do *Shemoné-Esré*, «Dezoito bençãos» .

2) Seguia-se depois a celebração propriamente dita da Palavra de Deus. O seu esquema assentava no trinómio: a) Texto do Pentateuco ou *Torá* (*Seder*); b) Texto dos Profetas ou *Nebiyim* (*Haftará*); c) Homilia ou comentário (*Pesher*, *Midrash*). Certamente havia também cânticos (Salmos).

Ao conjunto das leituras dava-se o nome de *Perashiyoth*. Havia um leccionário babilonense e outro palestinense. C. Perrot ⁴⁶ reconstruiu o leccionário palestinense, de ciclo trienal, dando-nos a conhecer o ritmo das leituras da sinagoga e, pelo seu relacionamento, permitiu-nos descobrir o alcance da homilia como releitura e actualização desses textos. De facto, a «*mens liturgica*» combina textos do Pen-

tateuco e dos Profetas e explana-os tipológica ou pareneticamente para levar o povo à esperança messiânica e à vivência da fé. A leitura contínua só se impôs depois do s. II.

Para o caso de Lucas 4, 16-30 sabemos que se leu o texto de Is. 61, 1-2: mas falta a indicação do correspondente paralelo do *Seder* (ordem) do Pentateuco. Segundo C. Perrot ⁴⁷ poderia ter sido este o quadro da correspondência das leituras: *Seder* 28, Gen. 29, 31 — Is. 61; *Seder* 62, Ex. 25, 1- Is. 60, 17-61, 6;. O ponto de partida da distribuição das leituras era a festa dos Tabernáculos (*Sukkoth*) e fazia-se segundo critérios selectivos, mas respeitando a ordem da *Tora*, sem inversões de marcha. Procurava-se que entre as duas leituras de sábado houvesse um hífen de ligação verbal ou temático, de tal modo que o texto do Profeta aparecesse como complementar ao do Pentateuco. Daí que o nome antigo com que na Palestina se designava o texto do Profeta fosse o de *Ashelamatá* (cumprimento), até ser substituído pelo de *Haftará*. Esta ideia de cumprimento, plenitude, estava, sem dúvida, no espírito de Jesus quando começou a sua homilia, dizendo: «Hoje cumpriu-se» «(Lc. 4, 21). Parece, portanto, que a escolha dos textos não era arbitraria, a talante do leitor adventício, mas não há prova para resolver a questão, que continua em aberto.

No caso da homilia de Jesus vê-se bem como Ele lhe quis realçar o carácter actualizante. Jesus é o Messias prometido, o grande Pregoeiro da Boa Nova que introduz o Hoje da Salvação e ultrapassa as barreiras do esoterismo judaico. Infelizmente não pudemos consultar o *Targum* de Isaías para ver que coordenadas realça no passo de Is. 61, 1-2 ⁴⁸. Mas já vimos como o texto hebraico, o grego dos LXX e o de Lucas dão formulação algo diferente ao texto. Por outro lado vimos que Lucas não teve problemas de consciência em alterar o texto, suprimindo e acrescentando passos de lugares diferentes. É o conhecido processo rabínico-qumrânico de aplicar a «técnica do colar» (*Harizá*), enfiando textos com palavras ou temas semelhantes, quer da Bíblia escrita quer da tradição oral.

Embora reduzindo a homilia de Jesus a um versículo (Lc. 4, 21), Lucas deixa bem claro que o modo hermenêutico como Jesus interpretou a Sagrada Escritura abriu pistas ao kerigma cristão primitivo de que o esdrifório dos Actos dos Apóstolos nos preservou algu-

⁴⁷ Id. ibidem, pp. 34-35; Id., *Luc 4, 16-30 et la lecture biblique de l'ancienne synagoge*, in J.-E. Menard, *Exégèse biblique et Judaïsme*. Estrasburgo, 1973, 170-183.

⁴⁸ J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah*. Oxford, 1953.

⁴⁴ R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament*. Roma, 1965. Cfr. bibliografia, nota 2.

⁴⁵ C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagoge. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et fêtes*. Hildesheim, 1953, 15-35, 128-140; J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*. I, Cincinnati, 1940 (New York, 1971); II, Cincinnati, 1966; H. Hruby, *La place des lectures bibliques et la prédication dans la liturgie synagogale ancienne*, in *La Parole dans la liturgie*. Col. «Lex orandi», 48. Paris, 1970, 23-64; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*. II vol. 2.^a ed. Leipzig, 1907, 497-544.

⁴⁶ C. Perrot, o. c.; Id., *La lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère*, in *La Maison-Dieu*, 126 (1976) 24-41.

mas jóias⁴⁹. O *Hoje* homiliético de Jesus leva todo o homem de fé a compreender o Evangelho e cria uma nova capacidade receptiva para ouvir os textos bíblicos com força mobilizadora e atraente. O *Hoje* actualizante é um estímulo para a aceitação da presença messiânica de Deus em Cristo, na linha das esperanças do *Hoje* do *Shemá* da fé monoteísta (Dt. 6, 4-9, 11, 13-21; Nm. 15, 37-41). Por esta razão é que as homilias kerigmáticas ou deráshicas dos primitivos textos cristãos têm um alcance prevalentemente messiânico-cristológico e parenético moral. Exemplo claro é o discurso homiliético de S. Paulo na sinagoga de Antioquia da Pisídia (Act. 13, 14-15) que prova o esquema das leituras judaicas e o tom exortatório (παράκλησις), da homilia rabínica.

VI A HOMILIA LITÚRGICA, HOJE

Não queremos ficar-nos apenas no aspecto exegético-histórico. Porque acreditamos que a «história é mestra da vida, e luz da verdade» tentaremos agora um breve redimensionamento das coordenadas duma verdadeira homilia cristã, hoje. Chamámos ao texto de Lc. 4, 16-30 a primeira homilia cristã, porque Cristo Jesus é o seu autor e porque, a partir dele, paradigmaticamente, descobrimos as características do que deve ser a homilia litúrgica. E afinal, como dizíamos no princípio, cá estamos a constatar a osmose da Bíblia e da Liturgia.

O modelo de Jesus em Nazaré encontra imitação de Paulo em Antioquia da Pisídia (Act. 13, 14-47) o qual, em dois sábados seguidos, foi convidado a fazer a homilia do culto sinagoga e aproveitou para exortar à fé e a aceitar o acontecimento Cristo.

O discurso de Estêvão, no momento do martírio (Act. 7, 1-53) é também uma homilia, uma espécie de *Pesher* cristológico-messiânico. Mas este género literário homiliético, que vai entrar como uma norma no culto cristão para todos os dias santos e domingos e, por isso, «não deverá omitir-se sem causa grave» (S. C. n.º 52), foi herdado da Sinagoga. A comunidade crente judaica, reunida na sinagoga como no Sinai, ouve e responde à Palavra de Deus. As reuniões sabáticas na sinagoga prolongam o lugar desse diálogo continuado

⁴⁹ Cfr. os discursos kerigmáticos de S. Pedro e S. Paulo: Act. 2, 14-40; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32; 10, 34-43; 13, 16-47; 14, 15-17; 17, 22-31; 24, 10-26, 1-23. O Kerigma é uma proclamação crística, histórica, dramática, pascal, eclesial e moral. Cfr. *L'Annonce de l'Évangile aujourd'hui*. «Parole et Mission». Paris, 1962.

entre Deus e o seu povo. Foi para dar ressonância à Palavra de Deus que o judaísmo palestinese e o da Diáspora criaram o culto sinagoga para além do culto sacrificial do templo de Jerusalém. Ouvindo a Palavra de Deus que, como a Abraão, chama, manda e promete (Gen. 12, 1-3), o Povo Eleito, imitando o «Pai dos Crentes», responde, obedece, crê (espera). A Palavra de Deus na Bíblia continua «viva e eficaz» e, por consequência, compromete o crente na sua vida de todos os dias. Os textos bíblicos, reflectindo como num espelho a Palavra inspirada, arrastam o crente para o movimento vivencial da fé, levam-no a pôr verdade no ser e no agir, e a viver «ao Deus dará». Foi assim no Exílio de Babilónia por acção dos sacerdotes exilados, foi assim no período do judaísmo posterior por obra dos escribas (recorde-se a acção de Esdras, Esd. 10), era assim no judaísmo rabínico contemporâneo de Jesus. O culto sinagoga era ocasião de tomada de consciência comunitária, era a central de abastecimento e refontalização religiosa. Daí a sua perenidade, ainda hoje, e o seu mérito como garantia da sobrevivência do povo hebraico.

E para os cristãos? Já vimos que a homilia sinagoga foi um exemplo adoptado e seguido desde a primeira hora. E à medida que o cristianismo se autonomizava e instituía, seria a homilia litúrgica uma das antenas mais seguras para a sua difusão e firmeza. Não resisto a citar a importância da homilia litúrgica salientada por S. Justino ao referir, cerca do ano 150, o que era a celebração eucarística dominical cristã: «E no chamado dia do sol (o Domingo cristão), todos os que moram nas cidades ou nas aldeias reúnem-se no mesmo lugar. Lêem-se em público as memórias dos Apóstolos e os escritos dos Profetas tanto quanto o tempo o permite. Quando o leitor acabar, o presidente faz, num discurso, uma admoestação e exorta à imitação desses belos exemplos»⁵⁰. Esta citação faz-nos reencontrar o esquema do culto judaico sinagoga, como aliás já aparece na celebração apostólica presidida por S. Paulo em Trôade (Act. 20, 7). A Eucaristia cristã articular-se-á sobre o duplo movimento da liturgia da Palavra e da Eucaristia. A homilia é, por assim dizer, a charneira fazendo a ligação entre o verbo feito *letra* e o Verbo feito *Pão* na simbiose do Verbo feito *carne* que é a pessoa teândrica de Jesus celebrado na Eucaristia. Compreende-se, assim, a importância que a pastoral litúrgica atribui à homilia.

⁵⁰ S. Justino, *Apologia* I, 67.

Segundo a definição etimológica, a Homilia litúrgica é um «falar com» e implicaria, por isso mesmo, a forma dialógica. Deve partir dos textos bíblicos, explicá-los e actualizá-los. Por esta razão, os teóricos distinguem na homilia vários momentos: o momento exegético, o momento kerigmático, o momento catequético, o momento mistagógico e o momento profético actualizante ou testemunhal. Dado que a homilia deve ser breve, para que os fiéis não estejam à espera que «aquilo» acabe, nem todos os momentos são necessários ou possíveis, é claro. Hoje até se tem experimentado diversos modos de fazer a homilia, criando-se uma variada tipologia homiliética: presidencial, partilhada, dialogada. Mas a homilia mais comum será sempre a homilia presidencial, feita pelo sacerdote que preside à Eucaristia. Assumindo o Sacramento, penetrando a Palavra e atendendo à Vida, o Sacerdote presidente com a sua homilia facilitará aos cristãos a apreensão do acontecimento Cristo, sempre vivo, nas e apesar das circunstâncias do aqui e agora da nossa existência. No *Hoje* de cada pessoa, Cristo passará ainda com «palavras de vida eterna» a espalhar o bem e a salvação.

Atendo-se aos textos bíblicos redimensionados pelos problemas da vida actual, o sacerdote homiliante poderá, de alguma maneira, experimentar a satisfação de não ter traído o exemplo de Cristo e a alegria de ter sido útil aos crentes. Por si, também os fiéis experimentarão a sensação feliz dos discípulos de Emaús depois de ter ouvido Jesus: «Não se nos abrasava cá dentro o coração quando ele nos falava e nos explicava as Escrituras?» (Lc. 24, 32). Afinal, foi o que Jesus tentou fazer com menos êxito na Sinagoga de Nazaré.

GERALDO COELHO DIAS, O. S. B.

Prof. do I. C. H. T.

Problemas da actual situação ecuménica

A presente situação ecuménica é uma realidade complexa. E nesta complexidade, ou antes, nos factores que a geram estará a explicação mais plausível para a sensação de «estagnação» e de «crise» que, desde há uns anos, se vem tornando quase um lugar comum na análise consciente e preocupada do momento que se vive nas relações ecuménicas.

Depois da abertura sem reservas — e só com o Concílio Vaticano II é que esta expressão encontra plena validade — da Igreja Católica ao ecumenismo como tarefa de toda a Igreja e como dever de todos os seus membros e comunidades, foram tais os avanços conseguidos — desde o campo do diálogo teológico à aproximação e colaboração nas mais diversas actividades e empenhamentos — que a muitos pareceu possível concretizar, em breve, formas visíveis de uma certa re-união das grandes Igrejas cristãs. Basta recordar, como exemplo de um empenhamento que prometia traduzir-se em passos concretos, que em 1968, aquando da realização da Assembleia Geral do Conselho Ecuménico das Igrejas em Uppsala (Suécia), o delegado da Igreja Católica a esta reunião magna do mundo não católico declarava que não havia quaisquer motivos de ordem dogmática a impedir a entrada da Igreja Católica naquela associação de Igrejas, deixando surgir a esperança de que essa entrada estaria iminente. De facto, tal não veio a suceder (no ano seguinte, na sua visita à sede do CEI, em Genebra, Paulo VI declarava que o tempo ainda não estava maduro para uma tal decisão), e hoje não só ninguém fala já de uma possível entrada a breve prazo como até algumas formas de cooperação existentes parecem ter entrado em fase de retrocesso.

Este, como se disse, um exemplo apenas. Muitas outras tarefas e focos de tensão no diálogo ecuménico poderiam demonstrar claramente a divergência existente entre aquilo que, em dado momento, se julgou viável e necessário, e os passos que, de facto, ainda se não deram. Deixando mesmo de lado o problema difícil da intercomunhão,