



Paulo Tarso de Oliveira Lockmann

**O interlucano. A narrativa da viagem a Jerusalém em
Lc 9.51-19.48**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. Isidoro Mazzarolo

Rio de Janeiro, novembro de 2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Paulo Tarso de Oliveira Lockmann

**O interlucano. A narrativa da viagem a Jerusalém em
Lc 9.51-19.48**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Isidoro Mazzarolo

Orientador
Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Geraldo Dondici Vieira

Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Leonardo Agostini Fernandes

Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Paulo Roberto Garcia

Universidade Metodista de São Paulo

Prof. Carlos Frederico Schlaepfer

Instituto Paulo VI

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador(a) Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 22 de dezembro de 2009

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Paulo Tarso de Oliveira Lockmann

Graduou-se em Teologia pela Faculdade de Teologia do Centro Universitário Metodista Bennett em 1973. Licenciou-se em Teologia – Novo Testamento, no Instituto Superior Evangélico de Teologia – ISEDET, em Buenos Aires. Escreveu dissertação sobre a obra lucana orientado pelo Prof. Dr. José Severiano Croatto (1979-80). Realizou estudos de especialização em línguas semitas na Universidade de Marburg – Alemanha, de 1984 a 1986. Participou da fundação da revista Estudos Bíblicos e Ribla, como membro do grupo ecumênico de Bíblia. Atua como professor de Bíblia – Novo Testamento na Faculdade de Teologia do Instituto Metodista Bennett e do Instituto de Evangelismo da Universidade Emory – Atlanta – Georgia U.S.A.

Ficha Catalográfica

Lockmann, Paulo Tarso de Oliveira

O interlucano. A narrativa da viagem a Jerusalém em Lc 9.51 a 19.48 / Paulo Tarso de Oliveira Lockmann ; orientador: Isidoro Mazzarolo – 2009.

263 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Teologia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Jesus. 3. Jerusalém. 4. Messias-Profeta. 5. Viagem. 6. Templo. 7. Filho do homem. 8. Interlucano. 9. História da redação. I. Mazzarolo, Isidoro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

Para minha esposa Gláucia, que sempre me inspirou e apoiou.
Para meus filhos Guilherme, Paula, Ângela e Fernando que, com amor, motivaram esta caminhada.
E para a Igreja Metodista, meu lar espiritual e vocacional.

Agradecimentos

Agradeço profundamente aos meus professores na Faculdade de Teologia, em especialmente Dr. Severino Croatto (em memória), Dr. Ricardo Pietrantonio e Dr. José Miquez Bonino. Estes e outros tantos me ajudaram a andar nos caminhos de uma teologia comprometida com o Evangelho, com a história e com o ser humano.

Agradeço meu orientador Dr. Isidoro Mazzarolo, que caminhou comigo nos diversos caminhos desta tese, desafiando e estimulando.

Agradeço ao prof. Waldemar Augusto de Barros Neto pela ajuda metodológica no enquadramento nas normas técnicas e a Roberto Pimentel Nascimento que me ajudou na digitação e no uso de recursos da informática.

Resumo

Lockmann, Paulo Tarso de Oliveira; Mazzarolo, Isidoro; O interlucano. **A narrativa da viagem a Jerusalém em Lc 9.51-19.48**. Rio de Janeiro, 2009. 263p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Na unidade do Evangelho de Lucas 9.51-19.48, objetivamente no interlucano, Lucas apresenta Jesus como um Messias-Profeta, que, embora seja o perfil preferido por ele, não desconsidera os demais tipos messiânicos atribuídos a Jesus. A novidade reside no modo redacional como é apresentado o perfil messiânico da perspectiva da História da Redação. De fato, as evidências são claras na unidade do interlucano (9.51-19.48), também chamada de “a grande viagem”; neste sentido, tomamos o uso do verbo πορεύομαι (poreúomai), como eixo redacional da marcha do profeta para Jerusalém em seis seções (Lc 9.51-56; 9.57-10.37; 10.38-13.21; 13.22-17.10; 17.11-19.27; 19.28-48), Jerusalém como referência permanente, bem como os pobres que também constituem eixo redacional. Assim, esta tese procura demonstrar em cada seção da viagem a construção do perfil profético de Jesus, desde a partida da viagem (Lc 9.51-56), passando pelas perícopes de seguimento (Lc 9.57-10.12), o conflito com os fariseus - enquanto classe religiosa (Lc 11.37-54), a radicalidade do estilo de vida (9.58), a adesão à causa dos pobres (Lc 16.19-31), e o confronto com Jerusalém (13.31-35), perícopes-chave na qual Jesus mesmo se declara um Messias-Profeta, uma peculiaridade da redação de Lucas, com elementos conhecidos, mas nunca evidenciados, na sequência da História da Redação tal como aqui se encontra.

Palavras-chave

Jesus, Jerusalém, Messias-Profeta, viagem, templo, fariseus, Herodes, Filho do Homem, interlucano, História da Redação, sábado, πορεύομαι (poreúomai).

Abstract

Lockmann, Paulo Tarso de Oliveira; Mazzarolo, Isidoro; O interlucano. **A narrativa da viagem a Jerusalém em Lc 9.51-19.48**. Rio de Janeiro, 2009. 263p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In the unity of Luke 9.51-19.48 objectively in “Inter-lukan”, Luke presents Jesus as a Messiah-Prophet. Although that is to be his favorite profile, he doesn't disrespect other messianic types attributed to Jesus. The novelty lies in the redactional way as figuring the messianic profile from the perspective of the History of Composition. In fact, the evidences are clear in the unit of the “Inter-Lukan” (9.51-19.48), also called “the great travel”; in this sense, the use of the verb πορεύομαι (poreúomai) is taken as redactional axis of prophet's march for Jerusalem in six sections (Lc 9.51-56; 9.57-10.37; 10.38-13.21; 13.22-17.10; 17.11-19.27; 19.28-48), Jerusalem as permanent reference, as well as the poor that also constitutes a redactional axis. Thus, this thesis aims to demonstrate in each section of the travel the construction of Jesus' prophetic profile, since the beginning of the travel (Lc 9.51-56), going through the follow-up pericopes (Lc 9.57-10.12), the conflict with the Pharisees as religious class (Luke 11.37-54), the radical lifestyle (9.58), adherence to the cause of the poor (Luke 16.19-31), and the confrontation with Jerusalem, (13.31-35), key-pericope in which Jesus self declares a Messiah-Prophet, a peculiarity in the luke's writing, with best known elements, but never showed, following the History of Composition as found here.

Keywords

Jesus, Jerusalem, Messiah, Prophet, Travel [Departure], Temple. Pharisee, Herod, Son of Man, “Inter-Lukan”, History of Composition, Sabbath, πορεύομαι (poreúomai).

Sumário

Introdução	p. 12
1. Status quaestionis	p. 18
2. Evangelho de Lucas e o lugar do interlucano	p. 45
1. Apresentação da obra do Evangelho	p. 45
2. Aspectos do ambiente histórico do Evangelho	p. 47
3. Elementos literários e teológicos	p. 49
4. Visão geral sobre a estrutura do Evangelho	p. 50
5. Para qual igreja escreve Lucas?	p. 56
6. O Evangelho da Infância (Lc 1.5; 2.52)	p. 58
7. Do ministério de João Batista como profeta precursor	p. 58
(a) – Dimensão histórica	p. 67
(b) – João Batista o profeta precursor - Lucas 3.1-20	p. 69
8. A missão que começa na Galileia (Lc 4.14-30)	p. 72
(a) – O significado de começar na Galileia e em uma sinagoga	p. 74
(b) – O ungido do senhor e o ano da graça	p. 80
(c) – Os pobres, os cativos, os cegos e os oprimidos	p. 83
(d) – O discurso da missão	p. 86
9. As bem-aventuranças como discurso profético em Lucas	p. 89
10. Da confissão de Pedro à transfiguração	p. 93
3. O interlucano – A narrativa da viagem a Jerusalém Lc 9.51 -19.48	p.101
1. Introdução: Aproximação ao tema da viagem	p.101
2. O verbo poreu μ mai como etapas na estrutura do interlucano	p.107
3. Jerusalém como eixo redacional	p.113
4. Os pobres e marginalizados sujeitos centrais na redação	p.117
5. Primeira Seção da Viagem	p.119
(a) – Nível lingüístico da perícopos de Lc 9.51-56.	p.119
(b) – Crítica textual e literaria a Lc 9. 51- 56.	p.124
6. Segunda Seção da Viagem	p.136
7. Terceira Seção da Viagem	p.152
8. Quarta Seção da Viagem	p.164
9. Quinta Seção da Viagem	p.174

10. Sexta Seção da Viagem	p.184
4. A morte do Messias-Profeta (Lc 13.31-35)	p.192
1. Exegese de Lucas 13.31-35	p.193
(a) – Crítica textual e literária	p.193
2. Desdobramentos do estudo exegético de Lc 13. 31-35	p.204
(a) – Jerusalém - lugar da morte de Jesus e dos profetas	p.204
(b) – Jesus, Messias e Profeta	p.211
(c) – A morte do Profeta Jesus	p.216
(d) – Parusia do Filho do Homem: A Volta do Messias Profeta	p.231
Conclusão	p.239
Bibliografia	p.244

Introdução

1. Apresentação

O tema deste trabalho é “Jesus um Messias Profeta no Evangelho de Lucas”, especialmente no interlucano Lc 9.51-19.48, e isto da perspectiva de uma leitura da História da Redação. Nela se mostrará que Lucas escolheu priorizar para Jesus, como perfil messiânico, o de um Messias-Profeta.

A escolha do termo interlucano, em detrimento da usual viagem a Jerusalém, deve-se ao fato de ser ali onde temos um corpo redacional, com ruptura clara com a unidade anterior, pois a expressão: “...manifestou no semblante a intrépida resolução de viajar-marchar (poreuesthai) a Jerusalém (Lc 9.51)”, junta-se com a chegada nas expressões: “..Kai. wj hggisen idwn thn polin - ...e quando ia chegando vendo a cidade (Lc 19.41)”. Entre partida para Jerusalém e chegada na cidade, há uma reconhecida unidade, onde está a maioria do material típico da fonte Lucas, material não encontrado no restante da tradição sinótica, o caso mais emblemático é a frequência do uso do **poreupmai** como ponto de partida de cada seção da viagem. Aqui Lucas é mais Lucas, por isso interlucano.

A relevância e novidade do tema está não só no messianismo profético mas na proposta redacional de Lucas, o qual privilegia para esta leitura o interlucano (Lc 9.51-19.48), ali centrando em seis seções regidas pelo verbo **poreupmai**, o qual dá o ritmo a toda a viagem. Junto ao verbo, cumpre também um papel de eixo redacional Jerusalém e os pobres. Ambos sujeitos decisivos na narrativa do Evangelho de Lucas. Estes elementos redacionais favorecem o

surgimento do perfil de Jesus como um Messias-Profeta. Outros elementos unem a redação do Evangelho e vão aparecer no decorrer do trabalho.

Mas, para que a viagem fique devidamente enquadrada literariamente, será feita uma abordagem inicial resumida do quadro que antecede o interlucano, porém ordenada, desde o prólogo (Lc 1.1-4), passando pelo evangelho da infância (Lc 1.5-2.52), do ministério de João Batista (Lc 3.1-38), ao ministério galileu de Jesus (Lc 4.1-9.50). Tendo por base o material que já nesta primeira parte do Evangelho oferece elementos literários para se compor um perfil messiânico e profético, com vista a mostrar desde a abordagem histórico redacional, a intencionalidade de Lucas ao dar este enquadramento cristológico à pessoa de Jesus.

Amparado neste quadro amplo do Evangelho de Lucas, o trabalho desce ao interlucano (Lc 9.51-19.48), no qual através de investigação exegética será mostrado que a viagem, mais que uma caminhada sem rumo, é de fato uma marcha profética, messiânica e libertadora. Da periferia, Galileia, rumo ao centro de poder que é Jerusalém, com desvios intencionais em Samaria e Jericó.

Tendo esta estrutura do interlucano tomamos a perícopes de Lucas 13.31-35, na qual Jesus se assume como messias e profeta, construindo-se a partir dela um estudo exegético, que é o capítulo final com o título: A Morte do Messias e Profeta – Lc 13.31-35.

2. Desenvolvimento e metodologia

Este trabalho exegético busca acompanhar a redação do Evangelho de Lucas¹, especialmente da leitura que ele faz do Jesus Histórico².

Para isto o método a ser usado é o histórico-crítico³, especialmente a História da Redação⁴. Mas no caso de perícopes-chave ao desenvolvimento da

¹ TANNEHILL, R. C. **The Narrative Unity of Luke–Acts – A Literary Interpretation**. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

² SCHWEITZER, A. **Geschichte der Leben – Jesu - Forschung**. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1984; BULTMANN, R. **Teologia del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1980; THEISSEN, G.; MERZ, A. **O Jesus Histórico**. São Paulo: Loyola, 2002.

³ ZIMMERMANN, H. **Los Metodos Historico–Críticos en el Nuevo Testamento**. Madrid: Católica, 1969; STENGER, W. **Los Metodos de la Exegesis Bíblica**. Barcelona: Herder, 1990; LOHFINK, N. **Exegesis Bíblica y Teología**. Salamanca: Sigueme, 1969; EGGER, W. **Metodología do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1994; WEGNER, U. **Exegese do Novo**

pesquisa, como Lc 9.51-56; 13.31-35; 19.41-48, são trabalhados os diferentes momentos do método histórico-crítico, como crítica textual, crítica literária (enquanto crítica das fontes), história das formas, história da tradição e por fim a história da redação, sempre que o gênero do texto pedir.

Sabendo que a abordagem permanente é a História da Redação, aqui trabalhada para mostrar o escritor Lucas, e a maneira como ele trabalha o material recebido. Assim no desenvolvimento do trabalho será mostrado como ele usa o material da fonte Marcos, ou da fonte Q, e nesta confrontação literária a maneira própria de Lucas em relação a Mateus, nela se poderá notar as intensões teológicas do autor. Não só isto mas acima de tudo desde uma “apurada investigação,” a qual lhe concede outras fontes, que são favoráveis à sua intensão de mostrar Jesus como um Messias Profeta. Tal fonte (ou fontes), tem seu uso maiormente no interlucano. Veremos que as intensões juntamente com o *Sitz im Leben* de Lucas explicam as diferenças em relação a Marcos e a Q.

O trabalho considera a discussão pelos principais autores sobre importância dos métodos histórico-crítico para o estudo que é proposto em Lucas, as melhores abordagens exegéticas de Lucas. Assim desde o enfoque de Jesus como Messias-Profeta, é sublinhado que embora o tema seja conhecido, nunca foi trabalhado simultaneamente à luz dos eixos: (1) o conflito social – os pobres⁵; (2) - a regência verbal do verbo πορεύομαι no interlucano⁶, (3) - autoproclamação de Jesus na perícopes central da viagem a Jerusalém⁷, Lc 13.31-35; (4) a cidade de Jerusalém.

O trabalho abordará de modo básico, o mundo do texto, o autor, sua igreja, elementos da estrutura do Evangelho, isto sem alongar-se nas discussões de autoria e data, que a pesquisa histórica do Evangelho de Lucas tem apontado e, assim, poder considerar mais detidamente, o que o texto tem a oferecer ao tema objeto desta pesquisa.

Testamento. São Leopoldo/ão Paulo: Sinodal/Paulus, 1998; KNIGHT, D. A. *Methods of Biblical Interpretation*. Nashville: Abingdon Press, 2004.

⁴ CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo*. Madrid: Fax, 1974; MADOX, R. *The Purpose of Luke–Acts*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1982; TIEDE, D. L. *Prophecy and History in Luke–Acts*. Philadelphia: Fortress Press, 1980; ELBERT, P. *An Observation on Luke’s Composition an Narrative Stile of Questions*. The catholic Biblical Quartely 66, nº 1, 2004.

⁵ KINGSBURY, J. D. *Conflito en Lucas*. Cordoba: Almendro, 1992.

⁶ JEREMIAS, J. *Die Sprache des Lukas Evangelium*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1980.

⁷ SELLIN, G. *Komposition, Quellen und Funktion des Lukanische Reiseberichtes*, Lk IX.51 – XIX.28. Brill: Novum Testamentum 20, v. 2, 1978.

Além do enfoque histórico-redacional, o desenvolvimento do trabalho contempla a leitura diacrônica⁸, cuja a natureza é apontada pelo próprio processo histórico-crítico. Esta se estabelece, primeiro na confrontação através do texto considerado, frente aos outros momentos do Evangelho de Lucas (a crítica literária e a história das formas); em seguida, através dos Evangelhos Sinóticos e suas fontes (Q, Marcos, Mateus, Lucas etc)⁹, mas também frente a outras tradições literárias do Novo e do Antigo Testamentos; por exemplo, na perícopes de seguimento a Jesus, que segue a abertura da unidade do interlucano (Lc 9.57-62). Ali, Jesus desafia os que queriam segui-lo; de modo que a análise começa com a verificação do ritmo sincrônico do texto, que, contudo, parte logo em seguida à diacronia, frente às perícopes de seguimento, em Lucas, na tradição sinótica, e especialmente na chamada de Elias a Eliseu¹⁰ (I Re 19.19-21), enfatizando-se ali o elemento da crítica da tradição, e tendo em consideração o elemento hermenêutico como a tipologia muito usada por Lucas, ou seja, a de um profeta.

Deste modo, visa-se apontar o quanto para Lucas foi decisivo, ao mostrar o caráter de um Messias-Profeta, diante do horizonte histórico do ministério de Jesus, mas também do quadro existencial (*Sitz im Leben*) da comunidade de Lucas.

Sob o título Jesus um Messias-Profeta no Interlucano (Lc 9.51-19-48), será apresentada uma sequência no trabalho, na qual, se apontará o desenvolvimento da redação do Evangelho, e como ela privilegia o perfil messiânico-profético de Jesus, ainda que sem desconsiderar as tradições messiânicas recebidas. Isto se dará na ordem que segue.

À luz da metodologia proposta, serão apresentados no capítulo 1 sobre o *Status Quaestionis*, diferentes enfoques históricos e exegéticos que o tema teve, mostrando a ausência nos estudos em Lucas (especialmente no interlucano) de um tratamento adequado a este perfil profético-messiânico dado a Jesus por Lucas.

⁸ EGGER, W. **Op. Cit.**, p. 155-179.

⁹ KNIGHT, D. A. **Methods of Biblical Interpretation**. Nashville: Abingdon Press, 2004, p. 121-146.

¹⁰ CROATO, S. **Jesus, Prophet Like Elijah, and Prophet** – Teacher Like Moses in Luke–Acts. Atlanta: Journal of Biblical Literature. 124, 2005; CROATO, S. **Jesus morre como profeta em Jerusalém**. A construção lucana do Jesus profeta. In: RIBLA (44). Petrópolis: Vozes, 2003.

No capítulo 2, será tomado em conta, começando pelo prólogo, passando pelo Evangelho da Infância e João Batista como profeta precursor, aspectos do ministério galileu de Jesus que identificam e fortalecem a figura de um Messias-Profeta, como por exemplo o discurso na sinagoga de Nazaré, mas também o trabalho redacional de Lucas, nas bem-aventuranças ao redigir tendo o pobre como eixo hermenêutico (Lc 6.20-24).

No Capítulo 3, será tratada a unidade na qual está a maior quantidade de material da fonte Lucas, onde marca-se a viagem a Jerusalém como a marcha, caminhada do Profeta-Messias rumo a Jerusalém, numa tipologia típica do conflito campo (Galileia) e cidade (Jerusalém) elemento que será devidamente exposto. Este capítulo está estruturado sobre o verbo **poreupmai**, viajar, marchar, que encarna o clima de marcha do Êxodo, termo que, por sinal, é usado na perícopes de passagem entre as viagens na Galileia, para a grande viagem a Jerusalém, a qual é a narrativa da transfiguração (Lc 9.28-36). Cooperando na integração e ritmo redacional será mostrado também o papel de Jerusalém e dos pobres com tratamento típico na teologia de Lucas¹¹.

Por fim, no capítulo 4 será analisada exegeticamente a perícopes, considerada central no interlucano Lucas 13.31-35, na qual Jesus se apresenta como profeta, e lança oráculo profético contra Jerusalém v. 34-35. Na sequência, se desenvolverá de modo objetivo temas teológicos como sequencia natural da exegese do texto proposto, e que são os seguintes: a) - Jerusalém lugar da morte de Jesus e dos profetas; b) - Jesus Messias e Profeta; c) - a morte do profeta Jesus; d) - a parusia do Filho do Homem: a volta do Messias-Profeta.

Encerrando, é necessário sublinhar o que se entende por: Crítica Literária, Crítica da Tradição e Crítica da Redação; isto porque há entre os especialistas diferenças conceituais.

A Crítica Literária considera o texto a partir de suas fontes literárias conhecidas.

A Crítica da Tradição considera e investiga a pré-história dos textos, utiliza-se de conceitos como o *Sitz im Leben*, visando retroceder às tradições orais,

¹¹ GREEN, J. B. **The Theology of the Gospel of Luke**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 1 a 22 e 76 a 102.

e depende de um estudo apurado do contexto histórico, das formas e gêneros literários.

E Crítica da Redação, ou História da Redação, como apregoa a exegese alemã, cuida de como o redator criou sua obra - neste caso o Evangelho de Lucas - , de como trabalhou o material recebido e ao seu alcance; ela é por natureza diacrônica.

Cabe ainda dizer que aqui se trabalha com conceitos já consagrados na exegese bíblica, como ao tratar das fontes da tradição sinótica, se usa o conceito de fonte Marcos (M), e fonte Q. Mesmo sabendo de que há controvérsia sobre o tema, mas não é objetivo deste trabalho entrar em tal controvérsia. Até porque não há como negar que Mateus e Lucas usaram Marcos, e usaram também uma fonte que lhes foi comum (Q). Ademais de fontes próprias .

1

Status Quæstionis

Este trabalho considera três referentes clássicos sobre os estudos sinóticos, face à importante contribuição ao tema, “o Jesus dos Evangelhos”, do qual será estudado o perfil profético do Messias-Jesus, à luz do Evangelho de Lucas e, em especial, o “interlucano”, também conhecido como a “grande viagem”, mas também pelo aspecto fundante que os métodos histórico-críticos cumprem neste trabalho. A seguir, serão descritas as principais obras e artigos que dão base a esta tese; neste sentido, autores como: M. Dibelius, K. L. Schmidt e R. Bultmann são apenas mencionados em função do valor histórico de suas obras para o método histórico-crítico, por nós adotado.

Inicia-se por Martim Dibelius¹ e seu estudo de 1919, *Zur Formgeschichte des Evangelium*, por meio do qual ele se tornou um dos primeiros a utilizar o método da história das formas, dando mesmo nome a esta abordagem exegética. Ele afirma que a compreensão literária dos Sinóticos, começa pelo conhecimento de que contém por trás das compilações. Neste sentido, ele diminui o papel dos autores dos Evangelhos, pois segundo ele: “...estes são somente, em parte mínima escritores, no essencial são compiladores, transmissores, redatores”², ou seja, transmissores de um querigma recebido. Este trabalho vai contestar em parte estas posições, ao adotar a metodologia da História da Redação. Na sequência, é tomado também como referente Karl Ludwig

¹ DIBELIUS, M. Die Formgeschichte des Evangelium. Tübingen: JCB Mohr, 1919; 6. ed., 1971.

² *Ibidem*. P. 39.

Schmidt, em seu estudo *Der Rahmen der Geschichte Jesu*³, sobre “O quadro da história de Jesus”. Para ele, o marco formal da consolidação das fontes da tradição primitiva sobre Jesus, foi o culto; isto explicaria a ausência de exatidão nos marcos cronológicos e topográficos, porque eram histórias contadas em seus limites de cenas e ditos particulares. A investigação desta tese, ao lançar mão de autores que avançaram na discussão sobre o Jesus histórico, vai contestar isto, seguindo os passos de Conzelmann⁴, Theissen⁵, dentre outros.

Logo após estes estudos quase simultâneos, surge em 1921 o trabalho de Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*⁶, o esforço de Bultmann foi o de ser quase uma síntese aos dois outros trabalhos, pois sobre o *Sitz im Leben*, do material da tradição sinótica que para Dibelius fora a pregação missionária, e para Schmidt o culto, para Bultmann ambos os espaços foram decisivos na compilação e organização do material sobre Jesus. Bultmann insistiu que se deveria buscar a procedência histórica de cada peça da tradição sinótica. Esta abordagem a estes três autores é vital, porque o trabalho ao tentar reconstruir a redação de Lucas, e o perfil do Messias e Profeta Jesus, se reportará a estes clássicos, relidos com ajuda de autores tais como os citados.

Assim, a abrangência a estes autores será decisiva ainda que breve, pois ao fazer uso dos métodos histórico crítico, especialmente da História da Redação, se retorna a estes passos iniciais. Neste propósito, dependeremos de apoios metodológicos, tais como os de Wegner⁷ em sua obra *Exegese do Novo Testamento*, Zimmermann⁸ e Knight⁹.

Ainda nos anos 20 surge o estudo mais específico, centrado no Evangelho de Lucas que é o trabalho de H. J. Cadbury, tanto o primeiro artigo de 1926, com o título *The Style and Literary Method of Luke*¹⁰, e a obra mais extensa *Making*

³ SCHMIDT, K. L. *Der Rahmen der Geschichte Jesu*; Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Berlin; Neudruck, 1919.

⁴ CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo*. Madrid: Fax, 1977.

⁵ THEISSEN, G.; HERZ, A. *O Jesus histórico*. São Paulo: Loyola, 2002.

⁶ BULTMANN, R. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandernhoeck und Ruprecht, 1921.

⁷ WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 1998.

⁸ ZIMMERMANN, H. *Los Metodos Historico-Criticos en el Nuevo Testamento*. Madrid: Católica, 1969.

⁹ KNIGHT, D. *Methods of Biblical Interpretation*. Nashville: Abingdon Press, 2004.

¹⁰ CADBURY, H. J. *The Style and Literary Method of Luke*. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE. London: Society of Biblical Literature, 1926.

*of Luke-Acts*¹¹; em ambos há um esforço para identificar como Lucas trabalha suas fontes, na busca pela identificação do valor da contribuição do autor, ao descrever de alguma maneira o estilo literário de Lucas. Cadbury deixa claro que a contribuição de Lucas tem a natureza peculiar de ser uma obra com marcas visíveis de um plano literário, evidentes tanto no prólogo do Evangelho quanto de Atos. Nele se evidencia fonte e linguagem próprias e uma proposta teológica, valorizando ainda as fontes próprias de Lucas.

Cadbury também faz uma crítica literária entre a literatura greco-romana que Lucas teria acesso e a literatura rabínica, isto em busca das fontes de Lucas. Ele não despreza a hipótese de Dibelius, de que a pregação missionária na base da tradição oral, fornece elementos além de Marcos, tanto para a redação de Mateus como de Lucas. Este trabalho vai acompanhar a contribuição própria de Lucas, como sugere Cadbury, por entender que ali está a confissão de fé e o perfil messiânico de Jesus, conforme Lucas e sua comunidade viram; mas, a despeito do que Cadbury enfatiza ser a composição da narrativa lucana, oferece um desafio para entender o autor e seu mundo, que se revela na disposição do material por ele recolhido em suas fontes.

Considerando ainda a obra lucana como um todo, especialmente vista de uma abordagem da História da Redação, a tese depende da contribuição já clássica de Hans Conzelmann¹² que é uma abordagem ao Evangelho de Lucas, sua construção literária e teológica. Trata-se: *Die Mitte der Zeit, Studie zur Theologie des Lukas*, que na versão em espanhol é traduzida por *El Centro del Tiempo – A Teologia de Lucas*.

Trata-se de um trabalho inovador para sua época 1953. Ele mesmo diz:

Pelo modo peculiar de considerar a obra lucana, esta investigação é amplamente independente de teorias literárias específicas em torno do Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos, pois meu trabalho avança em relação ao estado atual da questão sobre os mesmos¹³.

Conzelmann busca explorar a obra lucana em sua forma e nas figuras que vai apresentando. Nesta tese com outros eixos redacionais é comprovada a unidade da obra.

¹¹ CADBURY, H. J. *Making of Luke-Acts*. London: Macmillan Co, Limited, 1927.

¹² CONZELMANN, H. *Die Mitte der Zeit, Studie zur Theologie des Lukas*. Tubigen: TCB Mohr, 1953.

¹³ *Ibidem*. P. 21.

Ao contestar a disparidade das fontes, procura mostrar que isto não é indicativo de que haja disparidade nos pensamentos e na configuração que o autor dá à sua obra. O autor está convencido de que há um plano redacional que serve a uma proposta teológica.

Ele compara Lucas e Marcos dizendo: “Se em Marcos a narrativa como tal apresenta o ‘querigma’ amplamente desenvolvido. Lucas delimita sua narrativa como base histórica à qual se agrega secundariamente o ‘querigma’, cujo conhecimento ele de antemão supõe (Lc 1.4)”¹⁴. Assim, Conzelmann constata que o relato histórico não é o “querigma”, mas sim que proporciona a este sua base histórica; daí sua determinada tese de que Lucas é um relato na visão da tradição cristã primitiva de uma “história da salvação”. Ainda que com a mesma metodologia a presente tese caminha para evidenciar a opção messiânica que Lucas faz em sua redação do interlucano.

Por tudo isso, ele deixa claro que se Lucas pretendia historiar a narrativa do Evangelho e também do início da Igreja; portanto, não se pode entendê-lo somente a partir de um pressuposto histórico-formal de perícopes afins, sem um plano. Ele formula várias perguntas, dentre elas: “Qual é a estrutura da obra lucana em seu conjunto e o sentido objetivo da mesma? Qual é a estrutura do Evangelho em si?” ou “Em que medida a fé é um fator constitutivo da forma?” Seu esforço foi de, a partir de tais perguntas, encontrar os temas que, na redação do Evangelho, dão unicidade ao mesmo. Deste modo, será explorada mais a primeira parte da obra, que trata da geografia como elemento decisivo na composição do Evangelho, e nela seu discorrer sobre a viagem de Jesus a Jerusalém. A passagem da Galileia a Jerusalém inclui o desvio por Samaria, e isso parece ser uma forma de justificar a missão aos samaritanos por parte da Igreja Primitiva.

Mas também, conforme Conzelmann¹⁵, coloca em forma de pergunta acerca da perícopa central escolhida Lc 13.31-35; indaga ele: “Constituiu originalmente esta perícopa a razão de uma marcha para Jerusalém?” Será considerado quão caro é o tema para Lucas.

¹⁴ **Ibidem.** P. 24.

¹⁵ CONZELMANN, H. **Op. Cit.**, p. 102 e 103.

Outro autor que nos ajuda a entender o conjunto da obra lucana é Robert Maddox¹⁶, em sua obra *The Purpose of Luke-Acts*. Ele começa falando da unidade e estrutura de Lucas-Atos e a questão do propósito com que a obra foi escrita. Entre as questões que ele levanta estão as perguntas: “O quanto de fato Lucas estabelece um propósito e dele necessita ao narrar o Evangelho e Atos?” “Qual é o cenário no qual Lucas escreve seu trabalho?”

Neste trabalho, Maddox¹⁷ presume que Lucas vivia numa situação particular (*Sitz im Leben*), na vida da Igreja, e significava que parte de sua proposta foi de contribuir à missão da Igreja e estabelecer desafios que seriam importantes para toda a Igreja. Ele define que seu trabalho contempla mais o tema da unidade da obra lucana, a cristologia que Lucas deixa transparecer, a soteriologia, ética e pneumatologia. Tudo isto visando consolidar a eclesiologia e a escatologia. Auxilia a tese na configuração messiânica e na compreensão da escatologia lucana.

As temáticas se desenvolvem da seguinte forma: I) - The Unity and Structure of Luke-Acts and Questions of Purpose; II) - Jesus, Gentiles and Christians; III) - The Picture of Paul in Acts; IV) - Christian in the Roman Empire; V) - The Lucan Eschatology; VI) - The Special Affinities of Luke and John; VII) - Luke’s Purpose in the Church of His Time.

Dentro destes grandes blocos, toma-se ainda em consideração os seguintes temas: “The question of Purpose”, “The unity of Luke-Acts”, “The genre of Luke-Acts”, “The people of God and the Law”, “Christians and Pharisees” e “The Visitation of Jerusalem”, todo o capítulo sobre a “Escatologia de Lucas (p. 100 a 137)”. “Some conclusions about the Character of Luke’s Work” etc...

Ele valoriza muitos elementos que esta tese descreve, conforme ele mesmo afirma:

Entre o sermão em Nazaré (Lc 4.16-30), e o início da jornada a Jerusalém (9.51), não há muitos elementos para o nosso tema, a não ser a recomendação ao amar os inimigos, e fazer bem aos que nos odeiam, isto rompe com a ética judaica (Lc 6.27-29), e o diálogo com os discípulos de João Batista (Lc 7.18-22). Ali se evidencia quem é o Senhor. Mas os propósitos do Evangelho vão se evidenciando, quando começa a viagem...¹⁸

¹⁶ MADDUX, R. *The Purpose of Luke-Acts*. Edimburgh: T. T. Clark, 1982.

¹⁷ MADDUX, R. *Op. Cit.*, p. 2 e 3.

¹⁸ MADDUX, R. *OP. Cit.*, p. 46.

Ademais destes autores, ainda na linha de se considerar a obra lucana como um todo, será utilizado muito o trabalho de Robert Tannehill¹⁹, o qual em dois extensos volumes pesquisa sobre: *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. E também um extenso comentário ao Evangelho. Nestas obras se mostra como uma obra depende da outra; diversas sequências narrativas do Evangelho preparam uma sequência em Atos; por exemplo, o tema do Espírito Santo, seu destaque desde o Evangelho da Infância, e em toda sequência do Evangelho a Atos, segue um propósito, uma pneumatologia. Outro momento é o dito tipicamente lucano: “Muitos virão do Oriente e do Ocidente, do Norte e do Sul e tomarão lugares à mesa no reino de Deus (Lc 13.29)”. Aqui estaria sendo preparada a missão aos gentios (At 10.44-48). Muitos outros paralelos são apontados de uma narrativa à outra.

Tannehill aponta em sua hipótese sobre o Evangelho que há um desvio na mensagem primitiva, fruto da experiência da comunidade já no final do século primeiro, a qual precisava saber mais acerca das coisas: “... que entre nós se realizaram... (Lc 1.1)” Neste sentido, o momento, a comunidade, sua vida e expectativa, influenciam no rumo da obra lucana, e conseqüentemente na sua teologia.

Para clarear isto, Tannehill compara o Evangelho a uma carta de Paulo:

Não é igual escrever o Evangelho e as cartas Paulinas. Porque enquanto nas cartas se trata de problemas específicos de uma comunidade cristã. No Evangelho seu propósito e efeito serão sempre amplo, porque são dirigidos a uma audiência, mas tomados de outro cenário²⁰

Seus temas principais, acompanham a narrativa do Evangelho do prólogo, detendo-se no papel do Evangelho da Infância, a missão centrada na Galileia (Lc 5.1-9.50). Ele também dá destaque ao papel da viagem a Jerusalém que ele chama: “An Expanded Mission as Journey to Jerusalém” (9.51-19.44).

Ademais de considerar sua abordagem à obra lucana, este trabalho se servirá de sua análise e comentário à narrativa da viagem a Jerusalém, à luz das obras do estudo narrativo, e o próprio comentário de Tannehill.

¹⁹ TANNEHILL, P. *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. Minneapolis: Fortress Press, 1994, 2 Vols.

²⁰ TANNEHILL, P. *Op. Cit.*, p. 24.

Outra obra, cuja estrutura e análise da narrativa será tomada em conta muitas vezes neste trabalho, no processo de recuperação do ambiente (*Sitz im Leben*), assim como da teologia de Lucas, é a obra de Richard J. Cassidy²¹: ***Jesus, Politics and Society. A Study of Luke's Gospel***. Cassidy, na linha de uma hermenêutica sociológica, analisa o desenvolvimento do Evangelho de forma sistemática sob a perspectiva social e política. Em ambas as áreas, questões acerca do pensamento e ações de Jesus através de várias passagens do Evangelho de Lucas, das quais emergem temas que pautam as ações e ensino de Jesus, seus desdobramentos sociais e políticos.

Um dos fatores considerados na narrativa de Lucas por Cassidy é como os cristãos deste tempo se posicionaram em relação ao judaísmo e ao Império Romano. Mas também a dimensão social e política das ações e palavras de Jesus conforme ele mesmo diz:

Quando nos referimos a instância social, nós precisamos pensar na resposta que Jesus deu, através de seu ensino e ações, de como o povo e a sua comunidade viveram juntos, como se relacionaram. No nosso uso da palavra política, nos incluímos formas de governo, as diversas autoridades políticas, e também a política governamental acerca de impostos. Quando nos referimos a Jesus e sua instância social e política, não pensamos somente na situação social dos pobres, os enfermos, e os oprimidos, mas também sua postura e prática em relação aos líderes políticos²²

Para desenvolver sua tese sobre a dimensão histórica, social e profética de Jesus, Cassidy propõe a seguinte organização da pesquisa: I) - Luke, Theologian and Empire Historian; II) - The Social Stance of Jesus I; III) - The Social Stance of Jesus II; IV) - Jesus and His Political Rulers; V) - The Trial and Death of Jesus; VI) - Was Jesus Dangerous to the Roman Empire? Appendix I - The Roman and the Herods. Appendix II – Social and Economic Factors. Appendix III - Five Jewish Groups. Appendix IV - Conzelmann's Interpretation: The "Political Apologetic" Argument. Com erudição, Cassidy circula pelos horizontes históricos, sociais e políticos, ajudando-nos a enxergar melhor que tipo de Jesus crê e apresenta Lucas.

Para considerar o tema da viagem a Jerusalém, será usado primeiramente o artigo de McCown²³, ***The geography of Jesus Last Journey to Jerusalem***, de 1932; a importância deste estudo é a abordagem confrontadora sobre a viagem de

²¹ CASSIDY, R. J. ***Jesus Politics, and Society***. A Study of Luke's Gospel. New York: Orbis Books.

²² CASSIDY, R. J. **Op. Cit.**, p. 20.

²³ MCCOWN, C. C. ***The Geography of Jesus Last Journey to Jerusalem***. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (51). New Haven: Society of Biblical Literature, 1932.

Jesus para Jerusalém nos Evangelhos. Ele aponta de início sua metodologia em duas abordagens. Primeiro, uma resolução crítica sobre a data dos Evangelhos; segundo, uma interpretação destas datas à luz do conhecimento que se tem da topografia.

O primeiro depende de quatro degraus, determinação do texto final, uma interpretação em separado de cada evangelho, descobrir a intenção original das fontes escritas (Mc, **Q**, **M**, **L**), quais os evangelistas usaram e, por fim, uma detida consideração da tradição oral transmitida a partir da visão da “crítica da forma”, mas também a crítica do ambiente social.

O segundo processo depende do acordo sobre a interpretação da data do Evangelho, pois isto move o horizonte geográfico; para isto é necessário considerarmos antigos autores e documentos, conferir itinerários, e a moderna topografia, arqueologia e exaustivo estudo geográfico. Mc Cown, apontando as dificuldades deste trabalho, diz: “Uma causa fundamental de se conseguir chegar a um entendimento, sobre o caráter, mensagem e itinerário do ministério de Jesus, tem sido o vício histórico da prática da harmonização entre os autores”²⁴.

Enfim, o resultado ao final da discussão, é claro em identificar que o relato de Lucas da viagem de Jesus, é sem dúvida, o mais elaborado e que tem mais traços literários próprios, especialmente no uso da geografia. Sobre o tema, outro interessante estudo é o de Joseph Blinzler²⁵, *Die Literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichte im Lukasevangelium*, de 1953, no qual ele adverte que, embora 9.51 fale sobre o início de uma viagem a Jerusalém, não se pode contar com as referências geográficas como um roteiro ordenado, já que no 10.38 ele já chega na casa de Marta e Maria para descanso da viagem; entretanto, elas estão em Betânia praticamente junto a Jerusalém, mas no 13.22 ele se encontra longe, e no 17.11 diz: “De caminho para Jerusalém passava por meio de Samaria e da Galileia.” Por isso, Blinzler afirma que toda a temática da viagem é acima de tudo teológica.

E esta é também opinião expressa neste trabalho, isto é, que se a viagem não chega a ser um novo êxodo como querem alguns, é sem dúvida uma viagem –

²⁴ MCCOWN, C. C. Op. Cit., p. 107.

²⁵ BLINZLER, J. *Die Literarische Eigenart des Sogenanten Reiseberichts im Lukasevangelium*. Stuttgart: Welt und Umwelt des Neuen Testaments. Cathol. Bibelwerk, 1969.

marcha inspirada na caminhada de Moisés e o povo, o que explicaria diversas tipologias: O uso do termo $\epsilon\chi\omicron\delta\omega\upsilon\eta$ em Lc 9.31, assim como a expressão **prosopou** (rosto, semblante), tal como Moisés o rosto de Jesus resplandecia (Ex 34.29-30; Lc 9.51-53).

Blinzler, ao considerar o roteiro da viagem, citando Girard e sua obra sobre a viagem, reconhece que o estilo da narrativa, sua linguagem e modo dão destaques ao que, em sua obra, considerava decisivo; i.e., que Lucas se impõe como autor, mostrando elegância de estilo. Prova disto é a abertura da viagem, especialmente o verso 9.51, a clareza e propósito do texto ao descrever o que ocorria, e o que iria ocorrer. Ele prefere delimitar a viagem aos limites do material e roteiro lucano 9.51-18.14, com o quê discordamos por razões que ainda serão expostas. Da contribuição de Blinzler, será utilizado os significados teológicos, por ele considerados em relação ao roteiro da viagem.

Em 1959, surgiu um artigo de W. Grundmann²⁶, específico sobre nosso texto, *Fragen des Komposition des Lukanischen Reiseberichts*. Este é investigativo nos aspectos da geografia, e no apontar as principais discontinuidades literárias na narrativa da viagem. Ao analisarmos a estrutura literária do interlucano, será usado o trabalho de Grundmann, especialmente na desconstrução que ele propõe para a temática “narrativa da grande viagem”; ele diz: “A expressão *Reisebericht* é um mal entendimento”²⁷. Segundo ele, Lucas mostra desde o 4.42-44, Jesus como um caminhante, viajante. Deste modo, não caberia fixar o início da viagem a Jerusalém em Lc 9.51, e a partir daí abertura de tal unidade. Por estas e outras razões, será usada maiormente a expressão do interlucano e não “narrativa da viagem a Jerusalém”, como escolhem alguns autores²⁸, ou a grande viagem como fazem outros²⁹.

Precisa ser sublinhado porém que, diferente do ministério Galileu, Grundmann deixa claro que o caminho a Jerusalém, à luz dos anúncios do capítulo 9.22, e à frente em 9.51, passa a ser “Gang zum Leidem – Caminho para

²⁶ Cf GRUNDMANN, W. *Fragen der Komposition des Lukanischen Reiseberichts*. Berlin: ZNW (50), 1959.

²⁷ GRUNDMANN, W. *Op. Cit.*, p. 252.

²⁸ GILL, D. *Observations on The Lukan Travel Narrative and Some Related Passages*. Chestnut Hill/ Massachusetts, Harvard Theological Review (63), 1970, p. 199 a 221.

²⁹ GIRARD, L. *L’Evangile des Voyages de Jesus*. Paris: Gabalda, 1951; ESPINEL, José Luiz. *La Vida Viaje de Jesus Hacia Jerusalem*. Salamanca: Revista de Cultura Bíblica (2), 1978.

o sofrimento”. Esta se tornou a forma de Lucas explicar a razão da necessidade da morte de Jesus, sempre não compreendida pelos discípulos e possivelmente pelos ouvintes do Evangelho. Esta tese carrega a percepção de que a viagem e seus antecedentes não permitem outra percepção senão que o ministério profético de Jesus não o pouparia de um caminho de sofrimento como sublinha Grundmann.

Davi Gil³⁰ escreveu em 1970 um artigo na *Havard Theological Review*, bastante conhecido sobre *Observation on the Lukan Travel Narrative and Some Related Passages*. Ele se propõe a examinar a narrativa da viagem em Lucas, como *Reisenotizen*, ou seja, alguns momentos típicos lucanos, mostram de fato as verdadeiras motivações da viagem, à semelhança de outros momentos no Evangelho, que também dão personalidade à unidade literária como a última ceia, e os discípulos no caminho de Emaús. Ele valoriza o uso típico de **poreupmai** e **proswpou**, o que ajuda este trabalho na argumentação da unidade construída na grande viagem, também através de palavras típicas de Lucas.

Ele também reconhece um conteúdo didático-parenético no material organizado por Lucas e contido na narrativa da viagem a Jerusalém, os quais são suficientemente claros de modo a pontuar os momentos chaves mais de uma vez, formando um roteiro coerente. Este seria o caso do verbo **poreupmai** que Gil mesmo reconhece a importância na narrativa da viagem, mas também Jerusalém e outras.

Para Gill, faz parte do estilo de Lucas a repetição; afinal, ele está descrevendo como *Reisenotiz* – notícias da viagem -; é o caso de dois envios de discípulos, os 12 (Lc 9.1-6), e os 70 (Lc 10.1-12), entremeados pela perícopie de seguimento (Lc 9.57-62), tudo para ensinar o quanto é difícil seguir a Jesus.

Jindrich Manek³¹ publicou em 1957, um interessante estudo sobre *The New Exodus In The Books of Luke*, no qual ele entende que, a partir da transfiguração (9.28-36), inicia-se um processo semelhante ao do Êxodo; por isso, Lucas revela o que Moisés e Elias conversavam com Jesus, i.e., sobre o Êxodo que se daria em Jerusalém. Desta forma, o monte da transfiguração, é então, o início da marcha do novo Êxodo. Manek reforça a função da tipologia nos

³⁰ GIL, D. *Observation on The Lukan Travel Narrative and Some Related Passages*. Boston: Havard Theological Review (63), 1970.

³¹ MANEK, J. *The New Exodus in the Book of Luke*. Brill: Novum Testamentum (21), 1957.

Sinóticos, elemento presente neste trabalho. Na verdade, este exercício de leitura da história da redação, na linha de Manek, visa identificar os núcleos redacionais, que dão unicidade à unidade da viagem, e apontam para uma leitura hermenêutica que Lucas faz de Jesus, conectando estes núcleos com unidades básicas, ou seja, Lucas 9.51-56, como abertura da viagem, Lucas 13.31-35, como coração da narrativa da viagem e definição de uma tipologia profético-messiânica para Jesus como será vista no Capítulo 4, que é a exegese deste texto, e Lucas 19.41-48, no qual se encerra a unidade da grande viagem, ali Jesus entra de fato na cidade “**Kai. wj hggisen idwn thn polin**”, “... e chegando, vendo a cidade...(Lc 19.41a)”. Esta é a verdadeira entrada, acompanhada de choro, e conecta-se às ameaças de morte que nos termos do verso 47 torna claro o conflito, “... **oi de. arcieriej kai. oi grammateij ezhtoun auton apolesai...**”, em que **apolesai** traduz o aoristo no infinitivo do **apollumi** com o sentido de eliminar, destruir. Manek formula interessante pergunta acerca do encontro Jesus, Moisés e Elias no monte:

Por que estão Moises e Elias presentes com Jesus no monte da transfiguração? Há para isto algumas diferentes respostas: aqui eles representam os profetas que honram “Um Que” é o “grande Profeta” entre eles; a aparição deu mais sentido a percepção da abertura do mundo celestial que se abre naquele momento de oração; outra resposta é que originalmente a aparição, primitivamente era de duas figuras celestiais não nomeadas e que tardiamente a tradição incluiu os nomes; ou ainda, Moisés e Elias são os precursores do Messias e a aparição deles representa um significado escatológico, um ponto de retorno ao fim dos tempos; por fim como em Ap 11.3-12, Moisés e Elias mostram a força e sofrimento das duas testemunhas no final dos tempos.³²

Na seqüência, é preciso sublinhar a contribuição Moessner³³ em seu estudo no *Journal of Biblical Literature*. em 1983 sobre: *Luke 9.1-50: Luke’s Preview of the Journey of the Prophet Like Moses of Deuteronomy*.

Ele considera que a viagem a Jerusalém, delimitada por ele em Lc 9.51-19.44, só pode ser entendida se se considerar Lc 9.1-50 como um preâmbulo preparativo para a mesma. Aponta, então, quatro elementos clarificadores do processo de captar as intenções do texto da viagem como um pré-entendimento: 1) - Teológico-Cristológico, no qual Lucas intentou apresentar uma concepção particular de Jesus como o “Cristo”. No centro da construção da cristologia está subentendido que a viagem é um caminho de salvação, por isso, ali se revela no “Way of the Lord” [“Caminho do Senhor”] que a jornada é símbolo viável da

³² MANEK, J. *Op. Cit.*, p. 8.

³³ MOESSNER, D. P. *Luke 9.1-50 Luke’s Preview of the Journey of the Prophet Like Moses of Deuteronomy*. Atlanta: *Journal of Biblical Literature* (102-4), 1983.

História da Salvação. 2) - Função Eclesiástica. Uma considerável tarefa da viagem mostrada na predominância do material didático-paranético, posto que ali Jesus é o mestre preparando seus discípulos para serem os futuros líderes da Igreja. 3) - Literário e não estético. As características sem forma continuam na imensa narrativa da viagem, suas discontinuidades, não são uma tensão causada pelo autor, mas sim uma proposta literária. Pode-se dizer que não há disparidade entre a forma da narrativa da viagem e o seu conteúdo, o qual subsiste num nível onde algo se perde, porém as técnicas de quiasmo, e a analogia com o Deuteronômio, mostram que há uma combinação no essencial. 4) - Tradicional-Lógico. “Galileia a Jerusalém”, é um roteiro absolutamente implícito, nas mais antigas e rudimentares tradições sinóticas. Mas Lucas produz o rompimento com o cenário Galileu, a fim de, ao criar a viagem, introduzir seu material considerado importante para a Igreja, e também introduzir a iminente morte e exaltação de Jesus em Jerusalém.

O que está sendo dito pelo autor nestas abordagens é que Lucas toma da tradição sinótica, mais objetivamente de Marcos 10.1; 32-34, a idéia de uma viagem a Jerusalém, e cria sim um roteiro com ênfases nas abordagens que vão dando motivo e direção à viagem- marcha a Jerusalém.

Seu ordenamento do que representa Lucas 9.1-50 e sua representação temática daí até o roteiro da viagem auxiliam esta pesquisa no ordenamento da viagem, e no antes e depois dela.

Pondo de lado a sequência cronológica das principais publicações, é preciso entrar na abordagem de parte da temática na qual se torna necessário identificar as principais contribuições sobre a temática Jesus o Messias para apontar conforme o objetivo deste trabalho, a percepção da hegemonia da figura de Jesus como Messias-Profeta, no Evangelho de Lucas, em especial no interlucano.

Se inicia, até por ser um clássico, com S. Mowinckel³⁴, *El que há de venir: Mesianismo y Mesias*. No capítulo 4 da tese, que denominamos *A Morte do Messias-Profeta 13.31-35*, há uma parte temática sobre a escatologia na qual, de modo breve, a mesma será colocada, tendo como pano de fundo o capítulo 6 da

³⁴ MOWINCKEL, S. **El que há de venir: Mesianismo y Mesias**. Madrid: Fax, 1975.

obra de Mowinckel, cujo título é; *Lugar que Ocupa el Rey en La esperanza Futura: El mesias*. Também os capítulos 7 e 9, cujos títulos são *El Siervo del Señor* e *El Mesias Nacional* - neste a se destacar o tema do davidismo, e do filho de Davi, posto que as afirmações que Mowinckel faz sobre a perspectiva do servo do Senhor, o verdadeiro conceito do ungido - messias é o de um profeta e, no capítulo 9, suas observações sobre “... A influência de profeta e escriba na ideia do Messias”.

É importante ainda para esta tese o tema tratado no capítulo nove, sobre: *Sufrimento y Morte del Messias*, pois Mowinckel vincula o sofrimento e morte do Messias a Apocalíptica, diz ele:

Na apocalíptica e em outros textos, encontramos as vezes a ideia que se liga as antigas concepções, de um Messias mortal. Se viu anteriormente (p. 265, 311 e 350), que como consequência lógica das concepções originais acerca do Messias nacional e mundano, quando se eliminou a tensão entre as duas escatologias, mediante a ideia de um eon atual e transitório é que se apresentou a ideia de um Messias Rei³⁵.

Assim, a retomada da concepção de um Messias sofredor e que morre é um retorno ao primitivo conceito do Messias. O capítulo dez sobre o Filho do Homem também será decisivamente considerado no Capítulo 4 da tese.

Há de se considerar agora estudos mais recentes sobre o messianismo e seu fundo histórico judaico, como elemento decisivo e central na tese, especialmente no enfoque dos textos escolhidos.

Com uma análise narrativa sobre Lucas bastante diferenciada, o trabalho de Aletti³⁶, intitulado em francês: *L'art de raconter Jésus Christ*. Aqui, com a tradução espanhola: *El Arte de Contar a Jesucristo – Lectura Narrativa del Evangelio de Lucas*. Nesta obra, a contribuição de Aletti traz a reconstrução do messianismo lucano, especialmente no capítulo dois, no qual ele estuda Lc 4.16-30, que ele chama de retrato e revelação. Visando provocar a curiosidade do leitor, ele mesmo pergunta: “É ou não é Jesus o enviado de Deus?” Ao responder, ele mostra que Jesus é praticamente o único personagem individual do relato, o restante na sinagoga de Nazaré, são sempre “todos” e “eles”; assim, o texto visa pôr Jesus em primeiro plano. Já o texto lido Is 61.1-2 revela sua identidade, pois

³⁵ MOWINCKEL, S. *Op.Cit.*, p. 355.

³⁶ ALETTI, J. N. *El Arte de Contar a Jesucristo*. Salamanca: Sigueme, 1992.

mostra ao leitor que Jesus é como um profeta, e o outro elemento é que ele é o ungido-messias (O Cristo do Senhor).

Ainda no capítulo quatro, intitulado: “A identidade de Jesus”, ele segue o estudo de Lc 4.14-9.50; para ele, da sinagoga em Nazaré à transfiguração é uma unidade literária onde a identidade de Jesus começa a ser revelada na sinagoga de Nazaré e, estendendo-se até o monte da transfiguração, no caminho Jesus vai sendo identificado pelo povo como o messias e profeta e pelos discípulos (Lc 9.18-22). Segundo ele, o clima da identidade messiânica de Jesus percorre da gente humilde (Lc 7.16), a Herodes (9.8).

Também, será considerado o estudo que Aletti faz sobre Lc 9.51-19.44, que ele chama de: *No caminho de Jerusalém*. Ele mesmo diz o seguinte sobre esta seção: “É verdade que esta seção fala dos profetas e da identidade de Jesus, porém não como uma busca dos autores do relato; o título de profeta já não se encontra quase nos lábios de Jesus, mas a narrativa desde o início sublinha o destino dos enviados de Deus”.³⁷

Ele apresenta uma sequência de textos que muito ajudam esta pesquisa:

Versículo	Ouvintes	Textos
10.24	Discípulos	“Muitos profetas e reis quiseram ver o que vós vedes ...”
11.29	O povo	“Esta geração má pede um sinal... nenhum sinal será dado senão o do profeta Jonas ...”

A lista se estende a 11.47; 11.49; 11.50; 13.28; 13.33; 13.34. Ainda que não use o termo messias, está falando do mesmo em relação a si, quando Jesus diz: “Aqui está alguém maior que Salomão!... maior que Jonas! (Lc 11.31-32)”.

É importante considerarmos a coletânea de artigos organizados por John Day³⁸ e publicados em inglês, e em português em 2005, sob o título *Rei e Messias*. Entre os artigos é considerado na tese elementos do artigo do próprio John Day sobre a: *Herança cananeia da monarquia israelita*, especialmente a

³⁷ ALETTI, N. *Op. Cit.*, p. 104-105.

³⁸ DAY, J. *Herança cananeia da monarquia israelita*. In: *Rei e Messias*. São Paulo: Paulinas, 2005.

análise sobre: “O rei como sacerdote segundo a ordem de Melquisedec”. Ali se reporta ao Salmo 110 - reconhecidamente messiânico -, e que anuncia no verso 4: “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec (Sl 110.4)”. E Melquisedec era, como se sabe, o rei-sacerdote jebuseu no período pré-israelita como Abraão. Diz Day: “Há nisto, portanto prova explícita da fusão da ideologia regia de Israel com a dos jebuseus. Ao dizer isto pressupomos; 1) - que o Sl 110 é dirigido ao Rei; 2) - que Salem a cidade de Melquisedec era Jerusalém; 3) que a fusão de ideologias ocorreu logo a seguir”³⁹.

Para este trabalho nos passos de Lucas, Jerusalém tornou-se há muito a cidade do sacerdote-rei e messias, e para lá ruma Jesus. É curioso que este Sl 110, é recuperado por Lucas a vista da tradição sinótica, quando do debate de Jesus com os saduceus (Lc 20.42-43), previu a sua prisão, Jesus questiona como o Messias pode ser filho de Davi, pois o Salmo 110 diz outra coisa: “Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te a minha direita...” E Jesus mesmo interpela no texto: “Assim, pois, Davi lhe chama Senhor, e como pode ser ele seu filho?”

A seguir, o autor recupera com propriedade o sentido primitivo e laico do termo *masiah* - ungido, ligado à consagração do rei. Avança na exposição de como o rei-ungido - messias -, veio a tornar-se uma figura divina, como um filho de Deus. Passando pelo pós-exílico é que a ideia do messias adquire uma percepção mais transcendente e escatológica, pois o desenvolvimento de conceitos, tais como: rei, profeta, filho de Deus são assumidos pela religião judaica em tempos de Jesus, o que é refletido na tradição sinótica que Lucas herda e desenvolve.

Scardelai⁴⁰ escreveu uma extensa obra sobre: *Movimentos Messiânicos em tempos de Jesus*. Extremamente útil para este trabalho, ele fornece e recupera de modo mais amplo até que a coletânea de Day, o messianismo em Israel, inclusive explorando mais o que interessa a este trabalho, o messianismo do século I d.C., ambiente tanto do ministério de Jesus como da tradição sinótica e, objetivamente, da obra lucana.

Ademais disto, ele analisa o panorama histórico que, após a guerra dos Macabeus (165 a.C.), gerou uma situação social e política na qual as esperanças

³⁹ DAY, J. **Op. Cit.**, p. 78.

⁴⁰ SCARDELAI, D. **Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1998.

messiânicas adquiriram imensa dimensão; este horizonte fez crescer diferentes expectativas messiânicas, através de movimentos suscitadores de novas lideranças religiosas e políticas todas com o objetivo de trazer a redenção de Israel, sempre apontando a vinda de um libertador, o enviado de Deus, o ungido de Deus, o Messias.

As guerras judaicas de 66-70 d.C., são um explodir destas tensões e expectativas, especialmente o século I da era cristã, que foi pródigo em suscitar “messias” libertadores da nação israelita. A tradição cristã em tensão com o judaísmo, conforme Scardelai: “...declarou frequentemente que Jesus de Nazaré foi o messias enviado ao povo judeu...” Em Lucas isto começa ser declarado pelos anjos (2.10), pela piedade popular profética expressa em figuras como Simeão (2.25-33), e Ana (2.36-38), logo na abertura do Evangelho, no chamado evangelho da infância.

Na obra como um todo, interessa-nos diretamente como contribuição a esta pesquisa os seguintes itens: Capítulo II, todo ele, especialmente os itens 6 *O Messias Profeta*; 6.1 *Paradigma de Profeta no século I*; e também o Capítulo IV; nele, os itens 6: *Jesus e a tradição da realeza popular*; 7: *O crucificado à luz da redenção judaica*, no qual se discutirá a prisão do messias em Jerusalém, o processo de rejeição de Israel (especialmente liderança) que culmina na morte do messias. Teria a sentença de morte significado o fim da missão? Também a discussão sobre a relação do “servo sofredor” com o “messias, filho de José”.

Ademais, há questões que se evidenciam na narrativa de Lucas, nem sempre bem trabalhadas por outros autores, como a de Jesus e a relação entre redentor e divindade, face ao fato de que se trata de um dos temas de maior tensão entre Jesus e as lideranças judaicas nos evangelhos. Sobre isso, Scardelai diz que:

Um dos maiores obstáculos para a aceitação do messianismo de Jesus pelo judaísmo normativo, está centrada na concepção cristão de redenção, que enquadra Jesus numa dimensão divina, estranha aos padrões teológicos e culturais aceitos no mundo judaico (...) o qual esperava um restaurador da esperança nacional, política, ética e histórica⁴¹

⁴¹ SCARDELAI, D. **Op. Cit.**, p. 341-342

Trabalho decisivo na proposta de Jesus como um Messias-Profeta é também a obra de Richard A. Horsley⁴² e John S. Hanson com o título *Bandits, Prophets e Messiahs*. Trata-se de um trabalho bastante reconhecido no meio acadêmico pela profundidade com que trata os movimentos messiânicos popular.

Dependemos de Horsley nas considerações que fazemos sobre o tema desta tese nos itens que se seguem. Ainda na introdução, o item sobre ressurgimento do apocaliptismo, ele pontualiza as ações de Antioco Epifanes com a helenização forçada de Israel: “...produziu uma intensa crise de fé na religião e sociedade judaica”⁴³. Este episódio intensifica em muito duas coisas o apocalipsismo e a consequente expectativa da intervenção divina por seu messias.

Vai se considerar no capítulo três sobre Pretendentes a realeza e movimentos messiânicos popular. Ali ele descreve o seguinte:

O fato que ‘a lei e os profetas’ foram recolhidos e editados sob o conceito de sagradas escrituras, as histórias da unção-consagração reis emergidos do meio popular foram sempre rememoradas, cultivadas na memória popular, isto não fez que se manifestasse em todos os movimentos de pretendentes a realeza, mas ela como tradição nunca foi extinta, mas adormecida. E permaneceu na memória do povo. Por exemplo, há algumas evidência acerca da dinastia davidica que em dado momento tornou-se opressiva ao povo comum (2 Sm 12.7-12), depois do declínio e queda, o povo olha para trás e vê o reino de Davi por si mesmo, como uma era dourada e pleno da benção divina⁴⁴

Ele mostra que o Sl 89 mostra a evidência disto.

Desde estas colocações pode-se entender o conceito de messias moldado em uma figura como Davi nos Evangelhos (Mc 10.47), o mesmo fenômeno ocorreria como vai ser visto em relação a figura do profeta como Moises, ou como Elias, que foi intensamente apropriado por Lucas, trabalhando numa intensidade diferenciada dos demais sinóticos.

Mesmo no capítulo III, há um enquadramento histórico acerca do ressurgimento da expectativa messiânica no período herodiano, que é exatamente o período do ministério de Jesus, o qual ajuda muito na recuperação do “sitz im leben” do ministério de profetas populares frente ao movimento de Jesus, constante no capítulo quatro, ali ele examina a expectativa sobre o futuro grande profeta, na tese é recolhida esta vertente aplicada ao caso específico de Lucas.

⁴² HORSLEY, R. A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. Harrisburg: Trinity Press International, 1999.

⁴³ HORSLEY, R. A. *Op. Cit.*, p. 16.

⁴⁴ HORSLEY, R. A. *Op. Cit.*, p. 99.

Dentro da originalidade em recuperar o messianismo judaico herdado pelo Novo Testamento e objetivamente por Lucas, reconhecendo que Lucas deve muito aos movimentos judaicos, há quem diga como Carlos Eduardo Freire⁴⁵ que o Evangelho da Infância é uma verdadeira midrash, de diversas tradições messiânico-judaicas. Impõe-se também o extenso trabalho de Murphy⁴⁶ sobre *The Religious World of Jesus*. Nele, questões como o sistema religioso judaico, a questão detalhada sobre o templo e suas celebrações, o sacerdócio, o sábado, conceitos de pureza, a vida e religiosidade do campo, a tradição profética, são tratadas nos capítulos primeiro e segundo, mostrando desde o pré-exílico até o exílio e o retorno, criando um pano de fundo, dando a base dos conceitos que são trabalhadas na tese, especialmente sobre messianismo e profetismo. Há todo um capítulo sobre o apocaliptismo que dá base à nossa breve abordagem no capítulo quatro da tese.

A polêmica de Jesus com a classe religiosa, presente em toda narrativa de Lucas, especialmente pela polêmica em torno das instituições judaicas, como a Torá, o Templo, Saedrim, Escribas, Fariseus, Saduceus, Jerusalém são devidamente enquadradas, ajudando a esclarecer as esperanças judaicas acerca do Messias.

No capítulo sete, sobre “Jesus e o judaísmo” são colocados ainda temas como abordagens originais, tais como: A Galileia como palco de ensino e cura e o paradoxal polêmica com os fariseus. O ministério de Jesus na dimensão de mestre, especialmente o ensino sobre o reino de Deus, as parábolas, palavras de sabedoria, Pai Nosso e as bem-aventuranças. Considera os títulos de Jesus, entre eles o Jesus-Profeta. Ali, embora brevemente, ele se baseia em Lc 4.16-30, reconhecendo que, ali, Jesus se autoproclamou profeta. Sobre isto, ele diz:

Se Jesus foi chamado de messias na base de sua atividade profética, isto se baseia num desenvolvimento posterior e processual do conceito, inclua-se nisto, a penalidade romana contra Jesus. Por isso, imediatamente o título de ‘messias’ foi aplicado a ele, e a porta aberta para outras interpretações e títulos que vieram a ser atribuídos a ele.⁴⁷

⁴⁵ FREIRE, C. E. *Devolver el Evangelio a los Pobres*. A propósito de Lucas 1-2. Salamanca: Sígueme, 1978.

⁴⁶ MURPHY F. J. *The Religious World of Jesus*. Nashville: Abingdon Press, 1991.

⁴⁷ MURPHY, F. J. *Op. Cit.*, p. 338.

Também consideramos o artigo de Bredan Byrne⁴⁸, sob o título *Jesus as Messiah in the Gospel of Luke: Discerning a Pattern of Correction*. A contribuição de Byrne para este trabalho na temática do Jesus-Messias em Lucas, consiste na busca por mostrar que, ainda que seja amplamente difundida a visão de um messias davídico, isto não esgota de maneira alguma o tema; antes, mostra na literatura paralela como se enfatizou esta linha, cresceu influenciando toda tradição judaica pós-exílica. Cita Salmos de Salomão 17.21-32, os documentos do Mar Morto (4 Q Flor 1.10-13); (4 Q 174) etc...

Assim, ao falarmos de messianismo devemos ir mais além do conceito real - filho de Davi, ainda que se reconheça a importância que o reinado davídico deu a Israel. No caso de Jesus, é reconhecido que a tradição deixou claro que as autoridades romanas, de fato, crucificaram Jesus como um pretendente ao trono judeu (p. 82).

Byrne diz claramente que: “Minha tese é que na história da infância de Jesus em Lucas, especificamente na cena que descreve a anunciação a Maria (Lc 1.26-38), Lucas cria um padrão para corrigir o rumo através do Evangelho deste conceito”⁴⁹. Ao comentar o texto citado, ele menciona que, num primeiro nível, é enfatizado o Messias-Davídico (Lc 1.32-33). Aqui, ele segue a expectativa convencional; mas, em seguida, o anjo vai dizer num segundo nível de conceituação que Jesus seria chamado Filho do Altíssimo, o que coloca Jesus numa filiação divina, de uma única e transcendente natureza. É um Filho de Deus, o qual tem mais entendimento messiânico nos Evangelhos e na literatura judaica pós-bíblica (p. 83 e 84).

Mais à frente, quando analisa o texto da transfiguração, Byrne agrega ao entendimento messiânico, e ajuda no argumento desta tese, reconhecendo que ali o anúncio e identidade de Jesus é sublinhado num contexto profético, ele mesmo diz:

Na transfiguração (9.28-36), a celestial transfiguração que Jesus experimenta na aparência com glória similar a Moisés e Elias, é provavelmente melhor entendida em termos messiânicos, ou seja, ali é uma antecipação de uma entronização celestial... de alguém que é um profeta como Moisés e Elias... e traz o dia do Senhor⁵⁰

⁴⁸ BYRNE, B. *Messiah in the Gospel of Luke: Discerning a Pattern of Correction*. New York: The Catholic Biblical Quarterly 65, 2003.

⁴⁹ BYRNE, B. *Op. Cit.*, p. 82-83.

⁵⁰ BYRNE, B. *Op. Cit.*, p. 87.

Esta abertura de Byrne concede as correntes messiânicas nos tempos dos Evangelhos, especialmente Lucas.

É necessário registrar a contribuição que esta pesquisa também recebe de Willian R. Herzog II⁵¹ em seu estudo sobre o Jesus Histórico intitulada: *Prophet and Teacher*, no qual ele deixa claro que o messianismo de Jesus precisa ser entendido em duas vertentes, profética e como um mestre. Herzog II consegue examinar exegeticamente alguns textos de Lucas, mas antes ele considera o contexto histórico agrário, social e religioso da Palestina do século I. Isto nos ajuda a recuperar o ambiente histórico do ministério de Jesus, especialmente a presença romana frente a família herodiana na Galileia, Pereia etc...

Seu entendimento do messianismo parte do confronto de Jesus com os líderes religiosos, mas Jesus de certo modo procurou isto, pois considerando Lc 4.15, em que mostra Jesus ensinando nas sinagogas, ao que elas se tornam um espaço natural do ministério de Jesus. Estaria Jesus cumprindo uma expectativa messiânica, de que o Messias quando viesse esclareceria com profundidade e perfeição a Torá? Jesus cura numa Sinagoga Lc 13.10-17, Jesus exorcisma numa Sinagoga Lc 4.31-36. A Sinagoga se integra ao ministério de Jesus como espaço de sinais messiânicos.

Os capítulos-chave para esta tese são especialmente aqueles em que ele analisa textos de Lucas. São eles, o quarto capítulo com o título de: “E ensinava nas sinagogas deles sendo honrado por todos” (Lc 4.15). A seguir no quinto capítulo chamado de: “Um profeta grande em palavras e obras” (Lc 24.19). E ainda o sexto capítulo sobre: “O que está escrito na Torá? Como você lê? (Lc 10.26)”.

Neles, Herzog II segue a temática já mencionada e com a qual nos deparamos muito, i.e., Jesus como mestre nas sinagogas e no meio do povo. A seguir Jesus é sublinhado como o enviado de Deus, à luz do diálogo com os discípulos de Emaus, ali seu perfil messiânico é um profeta: “que haveria de redimir a Israel (Lc 24.21)”.

⁵¹ HERZOG II, W. R. **Prophet and Teacher**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.

Por fim, Herzog retorna no sexto capítulo à polêmica com os escribas e fariseus dando oportunidade a que ele contasse a parábola do Bom Samaritano (Lc 10.25-37) embora seja ensino, está carregada de tom profético. Sobre este confronto e o entendimento da Torá, diz Herzog II: “Para Jesus, a Torá é profética, e ele desejava propor uma leitura profética da Torá claramente distinta da Torá oral dos Fariseus e suas políticas facciosas e discriminatórias”⁵²; daí a nobre aplicação da parábola do Bom Samaritano que ilustra este confronto de Jesus com os Fariseus.

C. Kavin Rowe⁵³ escreveu em 2006 uma pesquisa sobre: *Early Narrative Christology*. Nela, ele examina o tema com uma abordagem, não exclusivamente abordagem messiânica, mas a partir de que já há em Lucas, ou seja, uma cristologia consolidada pela Igreja, onde o título por excelência para Jesus é o de **Kurioj**. Isso nos ajuda em muito para uma abordagem do desenvolvimento da narrativa e da lógica redacional de Lucas, especialmente a análise que ele faz da viagem a Jerusalém a qual ele chama de *Moving Toward Jerusalem*. Assim, além de agregar elementos sobre o messianismo cristão à cristologia lucana, recebe-se uma abordagem extremamente válida sobre a viagem a Jerusalém.

Ele começa em cima das esperanças messiânicas de Israel, considerando o advento do messias (**Kurioj**). A seguir, trabalha as evidências messiânicas desde o Antigo Testamento reportadas no evangelho da infância. Na continuidade ele nos coloca no contexto da missão em Galileia em especial a o discurso da missão (Lc 4.16-21), o qual dá intenso material sobre o Jesus messias-profeta, diz ele:

O tema da palavra Cristo, não é vinculado a Davi não é usada neste contexto... Se tornou difícil não perceber a conexão verbal de echrísen com Christós: porque Jesus é certamente e explicitamente denominado como o Messias. Isto não é restrito a unção exclusiva de um messianismo exclusivo, elemento da unção profética estão também claramente neste texto⁵⁴

Muito mais na leitura narrativa de Lucas por Rowe é aproveitado por esta pesquisa, superando ele mesmo a exclusividade do título **Kurioj**, como mostrado no exemplo acima.

⁵² HERZOG II, W. R. **Op. Cit.**, p. 125.

⁵³ ROWE, W. C. **Early Narrative Christology**. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2006.

⁵⁴ ROWE, W. C. **Op. Cit.**, p. 125.

Paul Elbert⁵⁵ propôs através de uma leitura didática redacional de Lucas, uma abordagem diferente ao comparar Lucas com a literatura greco-romana, com o título: *An Observation on Luke's Composition and Narrative Style of Questions*, publicado em 2003.

Ele dialoga com o texto de Henry Cadbury⁵⁶: *Four Features of Lucan Style*, pois Cadbury considerou também textos de Homero, como Odisseia e Ilíada, uma vez que, conforme Elbert, Lucas segue em diversos momentos o estilo de Homero, em que a retórica é evidente num texto de Atos dos Apóstolos; por exemplo, na carta Claudius Lisias (At 23.26-30). Momentos da dialética, no entanto, são encontrados no Evangelho como a propósito da pergunta: “Quem é este que até o vento e às ondas repreende, e lhe obedecem? (Lc 8.25b)”.

Por sobre questões como esta, ele vai examinando toda a narrativa de Lucas e, a partir de abordagem gramatical e de gênero literário, nos dá uma exemplar lição sobre a história da redação de Lucas, o que contribui em muito na pesquisa proposta.

Para contribuição, tanto do perfil profético-messiânico de Jesus, como do significado da viagem de Jesus a Jerusalém em Lucas, o artigo de Angela Standhartinger⁵⁷, sobre: *Jesus, Elija und Mose auf dem Berg*, publicado na *Biblische Zeitschrift* em 2003, traz uma lição sobre a tipologia bíblica nos Evangelhos, centrando-se especialmente no texto da transfiguração de Jesus, na companhia de Moisés e Elias.

Ela começa provocando o leitor com as perguntas:

Por que aparecem exatamente estes dois personagens (Moises e Elias), e não outros importantes personagens da história bíblica? O que une estes dois? E o que une eles a Jesus? Qual a função que tem o aparecimento de Elias e Moises frente aos discípulos na história da transfiguração⁵⁸

A reflexão sobre estas perguntas provocam inúmeras ilações na redação da tese. Seu estudo trabalha o texto em toda a tradição sinótica, e não poderia deixar de ser em uma honesta leitura histórico-crítica deste relato.

⁵⁵ ELBERT, P. *An Observation on Luke's Composition and Narrative Style of Questions*. New York: The Catholic Biblical Quartely 66, 2003.

⁵⁶ CADBURY, H. *Four Features of Lucan Style*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

⁵⁷ STANDHARTINGER, A. *Jesus, Elija und Mose auf dem Berg*. Padenborn: Biblische Zeitschrift (47), 2003.

⁵⁸ STANDHARTINGEN, A. *Op. Cit.*, p. 66.

Para ela, Moisés e Elias representam a lei e os profetas. É claro que os evangelistas não inventaram esta tipologia, ela já existia na literatura judaica, na esperança messiânica e na Igreja Primitiva.

Elias já é mencionado no livro de Malaquias e em torno a ele se constroi a teologia do profeta precursor do Messias. O mesmo se dá em relação a Moisés onde se disse: “O Senhor teu Deus, te suscitará um profeta do meio de ti, de teus irmãos, semelhante a mim; a ele ouvirás (Dt 18.15)”.

Estas presenças no monte são para a autora um aviso e desafio para os discípulos, pois o retorno de ambos projetam um ministério escatológico para a viagem que iniciaria a seguir. Ela chama Moisés e Elias de profetas dos últimos tempos.

Tanto no campo do messianismo, como entendimento do processo tipológico que se repete diversas vezes na viagem a Jerusalém, o presente artigo ajuda esta pesquisa.

Severino Croato⁵⁹ produziu antes de falecer em abril de 2004, dois importantes artigos sobre Lucas, um publicado na **Ribla (44)**, de 2003, sob o título: *Jesus morre como profeta em Jerusalém*. E o outro no **Journal of Biblical Literature (124)**, 2005 - portanto após sua morte, com o título: *Jesus Prophet Like Elijah and Prophet-Teacher Like Moses in Luke-Acts*.

Descreve-se aqui elementos dos dois, especialmente, porque ambos trabalham Lucas, e temáticas semelhantes. No primeiro, Croatto começa com uma analogia sobre o olhar salvífico de Jesus em Lc 23.47-49 desde a cruz, e o compara dizendo: “Esta cena ‘espetáculo’ imita o cenário da serpente levantada no alto que cura, segundo Nm 21.4-9”⁶⁰.

Os temas no primeiro artigo se desenvolvem na sequência: 1) - O esquema lucano; 2) - a dimensão profética do Jesus terrestre; 2.1) - a consagração profética em Nazaré; 2.2) - a *analêmpsis* de Jesus, nas pegadas de Elias; 2.3) - Jesus profeta ao estilo dos grandes profetas; 2.4) - o eixo do evangelho de Lucas estabelece a

⁵⁹ CROATTO, J. S. *Jesus Morre como Profeta em Jerusalém*. Petrópolis: Vozes, Ribla 44, 2003. CROATTO, J. S. *Jesus, Prophet Like Elijah, and Profet-Teacher Like Moses in Luke-Acts*. Atlanta: JBL 124/3, 2005.

⁶⁰ CROATTO, J. S. *Jesus Morre como Profeta em Jerusalém*. Petrópolis: Vozes, Ribla 44, 2003.

morte de Jesus como profeta; 2.5) - Jesus, o profeta-mestre de Deuteronômio 18; 2.6. O testemunho profético da **ekklhsia**, da primeira hora. Neste artigo aproveitam-se as duas vertentes: a temática Jesus profeta, e a narrativa da qual Croatto demarca os elementos fundamentais da redação de Lucas.

No segundo artigo mais extenso que o primeiro, Croatto trabalha, o plano teológico de Lucas e aprofunda especialmente no roteiro da viagem, com um referente no discurso de Nazaré, uma crescente tipologia entre Elias e Jesus, e Moises e Jesus, elemento que se evidencia no decorrer da tese, visto sob várias perspectivas, sempre a luz da narrativa da viagem.

É importante mencionar também o trabalho de Joel Green⁶¹, de 2007, intitulado: *The Theology of the Gospel of Luke*. Nele se recolhe contribuição praticamente em cada capítulo. No segundo capítulo “God my Savior: the purpose of God in Luke’s Gospel”. Aqui se aprofunda o tema do messias autor da salvação, como ação de Jesus e propósito explícito de Lucas. A história da salvação cresce nos caminhos de Jesus da Galileia ao tribunal em Jerusalém. Neste capítulo, há um reconhecimento de Jesus como messias, mas também como profeta (p. 61). As descrições acerca do messianismo de Jesus começam também no evangelho da infância, segue descrito na relação com o povo em sua caminhada.

O Capítulo quatro dessa obra é toda a descrição do comprometimento de Jesus com os pobres, sob o título: “To proclaim good news to the poor: mission and salvation”. Nele encontram-se elementos que subsidiam o entendimento da tese dos pobres como sujeitos históricos no ministério de Jesus.

Green faz um elenco do uso do termo pobres em todo o Evangelho de Lucas, e mostra que o tema é repetido mais vezes na narrativa da viagem a Jerusalém, marcando o compromisso de Jesus.

Foi publicado em 2008 o estudo monográfico de Josef Fabry e Klaus Scholtissek⁶², com o título simples de: *O Messias*. Nele, Fabry que trabalha o tema no Antigo Testamento faz uma distinção bastante adequada entre: O Messias e o messianismo; a partir daí, aborda o tema: “A expectativa messiânica como

⁶¹ GREEN, J. B. *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, Edition 2007.

⁶² FABRY, H. J.; SCHOLTISSEK, K. *O Messias*. São Paulo: Loyola, 2008.

problema no diálogo judeu-cristão”, citando o teólogo judeu S. Ben-Chorin que defende a permanência das expectativas messiânicas, visto que a: “infraestrutura do mundo empírico não mudou desde o caminho do sacrifício ao Gólgota, e por conseguinte, a comunidade de Jesus, com os judeus, roga em oração, na sala de espera da história, a irrupção do reino, no Pai Nosso da Igreja e no Kadish na sinagoga”⁶³. Chorian denuncia o paradoxo, cristão que nos une aos judeus eles esperam o advento do Messias, e os cristãos o retorno do Messias, um novo advento, a Parusia. Elemento constitutivo da discussão da tradição sinótica e especialmente de Lucas onde a expectativa messiânica é parte dos últimos dias (Lc 17.20-24), tanto no judaísmo como no cristianismo estamos na sala de espera da história.

Ainda com Fabry, ele analisa o fenômeno do ungido, e reconhece o tom messiânico presente na figura de Moisés e Elias. Citando os documentários de Qumran, diz: “A Midrash de Melquisedec (11 Q Melch) de Qumran refere-se a um Messias profético, quando de um ‘ungido do Espírito’ que deve consolar os, oprimidos de Sião...”⁶⁴.

Na parte do Novo Testamento, o estudo do tema *Jesus de Nazaré* de Scholtissek é útil a esta pesquisa, pelo requestionamento histórico, e a cristologia implícita, a urgir esclarecimento.

Registre-se à parte, nesta síntese bibliográfica, que em toda tese se toma em consideração - e é mantido diálogo com os principais comentários que estão acessíveis, foi feita pesquisa na maior parte -, do que estes autores dizem sobre redação do Evangelho de Lucas⁶⁵.

⁶³ *Ibidem*. P. 18 e 19.

⁶⁴ SCHOLTISSEK, K. *Op. Cit.*, p. 31.

⁶⁵ São eles: BOVON, F. *El Evangelio Según San Lucas*. Salamanca: Ed. Sigueme, 1995; CERFAUX, L. *Evangile Selon Saint Luc*. Paris: Desclée Brower, 1953; ERNST, J. *Das Evangelium nach Lukas*. Verlag Friedrich Pustet: Paderbornae, 1977; FITZMYER, G. A. *El Evangelio Según Lucas*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1986; HARRINGTON, W. J. *El Evangelio Según San Lucas*. Madrid: Ed. Studium, 1972; HENDRIKSEN, W. *The Gospel of Luke*. Michigan: Baker Book House, 1981; LAGRANGE, J. *Evangile Selon Saint Luc*. Paris: Gabalda et. Cie Editeurs, 1948; MANSON, W. *The Gospel of Luke*. London: 8. ed. Ed. Hodder and Stoughton, 1955; MARSHALL, I. H. *The Gospel of Luke*. The Paternoster Press: Exeter, 1978; MAZZAROLO, I. *Lucas*. A antropologia da salvação. Rio de Janeiro: Ed. Mazzarolo, 2004; SCHMIDT, J. *El Evangelio Segun San Lucas*. Barcelona: Herder, 1968; SCHWEITZER, E. *Das Evangelium nach Lukas*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1982; STÖIGER, A. *Evangelio de San Lucas*. Barcelona: Editorial Herder, 1979; TAYLOR, V. *Behind the Third Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1926; LANCELLOTTI, B. *Comentário ao Evangelho de Lucas*. Petrópolis: Vozes, 1972; TANNEHILL, R. *Luke*. Nashville: Abingson Press, 1996.

Entre estes, os que mais chamam à atenção, e influenciam este trabalho, estão os comentários de Marshall, porque eles fortalecem o propósito da pesquisa, oferecendo um exame detalhado da grande viagem iniciada em Lc 9.51; muito embora ele não negue uma dependência de Marcos 10.1-52, ele reconhece que este resumo de Marcos, é ampliado e enriquecido amplamente por Lucas como redator.

Deve-se sublinhar também o esforço de Bovon⁶⁶, pois vê que toda a redação de Lucas carrega uma intencionalidade diferenciada dos outros evangelistas, no sentido de se assumir como historiador e teólogo; diz ele: “O propósito de Lucas não é anunciar a salvação a margem da situação histórica, senão dar testemunho da História da Salvação, segundo a vontade de Deus através da história concreta”.⁶⁷ Fitzmyer⁶⁸, embora não deixe de reconhecer a unidade da “grande viagem”, analisa criticamente mostrando as dificuldades, verdadeiras descontinuidades. É preciso citá-lo num destes momentos de crítica à ideia de uma grande viagem:

Em toda a tradição evangélica, Lucas é o único que, neste preciso momento, introduz uma incomensurável narração da viagem. Mas a dificuldade reside numa espécie de contradição interna; por um lado Jesus empreende um caminho que vai ocupar quase a metade de toda a narração; mas, por outro lado, dá a impressão que apenas se move. Por certo, o verbo **poreuomai** – viajar, ir pelo caminho, aparece frequentemente no início da viagem, mas depois vai se reduzindo seu uso. O mesmo ocorre com o substantivo **odoj** – caminho; depois de duas citações no início, ele desaparece de vez.⁶⁹

Prossegue o autor apontando que, em muitas partes do interlucano, a dinâmica da viagem a Jerusalém praticamente desaparece, fato que a pesquisa busca demonstrar que não é bem assim.

Schweitzer começa seu comentário sobre a unidade do interlucano, dizendo que se o desejo é chamar de grande viagem, até é possível, mas que não se pode restringir o ritmo de caminhada e viagem, somente à disposição de ir a Jerusalém, pois, segundo sua observação, já há sinais deste ritmo literário em Lucas 4.30, no qual o verbo viajar - **poreuomai**, é utilizado; portanto, ao considerar o tema viagem, é necessário retroceder de Lucas 9.51 para Lucas 4.30. O trabalho

⁶⁶ BOVON, F. *El Evangelio Segun San Lucas*. Salamanca: Sigueme, 1995, P. 35.

⁶⁷ **Idem**.

⁶⁸ FITZMYER, J. A. *El Evangelio Segun San Lucas*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1987, p. 179.

⁶⁹ **Ibidem**. P. 179.

vai contestar em parte esse argumento de Schweitzer⁷⁰ com evidências internas ao texto do interlucano e do todo do Evangelho.

Há ainda o comentário de J. Ernst, por ser parte de uma seleta coleção, *Regensburger Neues Testament*, cujo trabalho buscou atualizar um clássico, i.e., o trabalho de Schmid, publicado nesta coleção em 1940, reeditado 4 vezes, a última em 1960. Ernst produziu um exaustivo estudo exegetico e comentário com 728 páginas; para se ter uma ideia, o texto de Lucas 9.51-19.48, que nele se encerra no 19.27, ocupa da página 314 à 522. São 207 páginas, cujo nome dado por ele é: *Jesus unterwegs nach Jerusalem*; é interessante mencionar que *unterwegs* = no caminho - que não significa o mesmo que os outros autores denominam esta unidade, *Reisebericht* = relato de viagem -, será considerada nesta tese a partir da diferença entre: no caminho para Jerusalém, e em viagem para Jerusalém. Ernst diz sobre isto que: “A conhecida unidade Lucas 9.51–18.14 (19.27), não é para um ponto histórico-geográfico ordenado, Jesus está *unterwegs* – no caminho para um objetivo (*Ziel*), os lugares e as paradas (de descanso) existem somente com um significado próprio”.⁷¹

Não se pode deixar de mencionar também o trabalho mais recente ainda de Isidoro Mazzarolo⁷², o seu comentário a Lucas. Logo no início desta obra, Mazzarolo define o desenvolvimento do Evangelho de Lucas; diz ele:

O estilo da narrativa **diegesij** é da retórica helenística. Lucas deixa, no Evangelho, um olhar aberto para o horizonte do leitor e torna explícitos todos os passos do seu trabalho: diz de onde parte (tradição oral e escrita (1.1-2), indica o processo de elaboração (1.3), faz uma dedicatória ao seu leitor preferido (1.3) e aponta para o objetivo = **asfaleja** segurança (1.4).⁷³

Sobre sua abordagem à nossa unidade (Lucas 9.51 – 19.44) se discutirá neste trabalho em diversos momentos.

⁷⁰ SCHWEITZER, E. *Das Evangelium nach Lukas*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.

⁷¹ ERNST, J. *Das Evangelium nach Lucas*. Paderbonae: Ed. Friedrich Pustet Regensburg, 1977, p. 315.

⁷² MAZZAROLO, I. *Lucas*. A antropologia da salvação. Rio de Janeiro: Ed. Mazzarolo, 2004.

⁷³ *Ibidem*. P. 16.

2 Evangelho de Lucas e o lugar do interlucano

1. Apresentação da obra do Evangelho

O nome Lucas, conhece outra forma, como consta no templo de Men, em Antioquia de Psídia, onde a forma *Loukios* - Lucio - aparece¹. Lucas nasceu em Antioquia da Psídia, procede conforme testemunho de Paulo em Cl 4.10-11 e 14, do mundo gentio. Na leitura de Atos dos Apóstolos pode-se ver como ele se revela conhecedor de Antioquia (Atos 11.19-30)², o que confirmaria esta versão.

É preciso dizer que, em parte nenhuma do Evangelho, é mencionado o nome do autor; por exemplo, o testemunho creditado que Papias dá sobre Mateus, Marcos e Lucas é ignorado. Somente Irineu, no século II, menciona o fato que Lucas, companheiro de Paulo, teria redigido o Evangelho anunciado por Paulo. O cânon Muratoriano também faz menção, dizendo que: “O terceiro livro, do evangelho segundo Lucas, pertence ao médico que, depois da ascensão de Cristo, foi convidado por Paulo como companheiro de suas viagens (...) e que escreveu em seu nome os pensamentos de Paulo...”³

Para quem se propõe a fazer uma avaliação do que se refere à tradição da Igreja antiga, sobre a autoria do Evangelho, deveria primeiramente examinar com bastante cuidado os elementos históricos e literários, em busca de indícios de que

¹ STROBEL, A. **Lucas ou Loukios?** Berlin: Z.N.W., 1958, p.131 a 134.

² LOHSE, E. **Introdução ao Novo Testamento**, São Leopoldo: Sinodal, 1971, p.161.

³ MAZZAROLO, I. **Lucas**. A antropologia da salvação. Rio de Janeiro: Ed. Mazzarolo, 2004, p. 31.

Lucas – o médico -, colaborador de Paulo por um tempo, foi o autor do Evangelho (cf Fm 1.24; Cl 4.14; II Tm 4.11).

Embora não seja o objetivo deste trabalho, concordamos com Lohse, quando diz que duas perguntas deveriam ser consideradas; a primeira é: “há indícios de que o autor do evangelho era médico?” ou ainda: “Há relação entre a teologia de Paulo e a teologia do Evangelho de Lucas?”⁴

Conforme faz-nos ver em Atos, Lucas se torna discípulo de Paulo em Antioquia (At 11.20-26), e lhe acompanha em todas as viagens, notoriamente na segunda viagem, na chamada seção **nós** (At 16.10ss). Acompanha Paulo em diversos momentos, a Jerusalém (At 21.1ss), encontra-se na companhia de Paulo quando esse está na prisão em Cesareia (At 21.18-26) etc... Como a grande maioria dos estudos lucanos, este trabalho reconhece a autoria de Lucas, discípulo de Paulo, sem entrar na longa discussão do tema da autoria.

Seu prólogo é revelador de elementos básicos do autor e da obra. Por exemplo, reconhece os precursores no intento de escrever a respeito do Evangelho de Jesus, conforme algumas de suas fontes⁵. Embora transpareça querer seguir métodos dos autores gregos, sua fé e apologética o denunciam como um cristão⁶. Sua intenção⁷ vai sendo percebida conforme os marcos redacional e teológico vão sendo utilizados, constituindo-se a partir do prólogo, “... uma narração coordenada...”, “... conforme nos transmitiram...”, “... os que desde o princípio foram testemunhas oculares...”.

Adiante, no chamado Evangelho da Infância, aparecem laços profundamente inseridos na tradição bíblica, tais como (Lc 1.5-10)⁸. Neste texto, o autor traz para o Templo, para o altar do sacrifício, pode se dizer ao coração de Jerusalém (cf Is 40.1), o início da narrativa. Ali começa o Evangelho, evidenciando-se de início a importância que Jerusalém terá em toda narrativa do Evangelho.

⁴ LOHSE, E. **Introducción al Nuevo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1975, p. 166.

⁵ TANNEHILL, R. C. **Luke**. Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 33.

⁶ FITZMYER, J. A. **El Evangelio Según Lucas**. Madrid: Ed. Cristiandad, 1986, Tomo I, p. 31.

⁷ DAHL, N. A. **The Purpose of Luke-Acts**; in *Jesus Memory of the Early Church: Essay*. Minneapolis: Augsburg Public House. Minneapolis, 1976, p. .87 a 98.

⁸ ALMEIDA, J. F. **Bíblia Sagrada**. São Paulo: 2001, p. 68.

Para entender-se melhor a estrutura literária e também as intenções da obra de Lucas, assim como sua percepção da história e capacidade de indicar o processo da História da Salvação,⁹ em meio ao caráter apologético da sua obra, é preciso ser considerado o estilo redacional e propósito teológico; ou como se expressou Fitzmyer¹⁰: “... Por outro lado, o Evangelho segundo Lucas possui uma característica, enquanto é o único escrito do Novo Testamento que tem uma continuação com perspectivas próprias no aspecto literário, didático, apologético, geográfico, histórico e teológico”¹¹, que é Atos dos Apóstolos.

2.

Aspectos do ambiente histórico do Evangelho

Embora no decorrer da tese, venha a ser identificado o *Sitz im Leben* de diversos momentos históricos e literários localizados nas perícopes a ser analisadas exegeticamente, é preciso, antes, apontar elementos históricos do marco geral da obra lucana¹².

A fim de melhor entender a consciência histórica de Lucas, é necessário apontar o momento em que o Evangelho foi escrito. Se seguir a data da obra, entre os anos 70 e 90 da era cristã¹³, haverá como panorama histórico próximo as guerras judaicas contra a dominação romana, as quais antecederam a tomada de Jerusalém e a derrubada do templo. Como é conhecido, este episódio trouxe toda uma carga de significado histórico-teológico, criando um novo horizonte¹⁴.

Segundo a visão que Lucas passa isto ocorreu, porque Jerusalém e o governo exercido a partir do templo, haviam rejeitado o dia da sua **visitação** - “kai. edafiousin se kai. ta. tekna sou en soi(kai. ouk afhousin ligon epi. ligon en soi(anql wn ouk egnwj ton kairon thj episkophj sou” “e destruirão teus filhos em meio a ti; não ficarão pedra sobre pedra em ti, porque não reconheceste o tempo da visitação a ti (Lc 19.44)” -, acima de tudo foi o não

⁹ CONZELMANN, H. **El Centro del Tiempo**. La Teologia de Lucas. Madrid: Ed. Fax, 1974, p. 214.

¹⁰ FITZMYER, J. A. **Op.Cit.**, p. 22.

¹¹ **Idem**.

¹² LOHSE, E. **Contexto e Ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, p. 49 a 176.

¹³ JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**. Pesquisas de história econômica social no período neotestamentario. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 51.

¹⁴ TANNEHILL, R. C. **Luke**. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 285 e 286.

reconhecimento da oportunidade da visitação, ou ainda, da recusa à Paz Messiânica: “legwn ołti Eiv egnwj en th| hmera| tauθh| kai. su. ta. proj eirhnhn\ nuh de. ekrubh apo. ofqalmw/h souk” – “ Dizendo: porque se reconheceras neste dia, a paz ! Mas agora está oculta aos teus olhos (Lc 19.42)”. A estas rejeições tem-se como consequência a sentença profética presente em Lc 19.43-44, assim como a sentença contra o templo Lc 21.5-6.¹⁵ Assim, o ritmo literário do Evangelho vai deixando que seja percebido o processo histórico em que vivia o autor e sua igreja, assim como a postura de Jesus vai sendo evidenciada como um messias-profeta.

De modo efetivo, Lucas escreve como alguém muito próximo aos acontecimentos, tais como: em julho de 64 Roma é incendiada e os cristãos são acusados e perseguidos¹⁶; no verão de 66 se iniciam os levantes judeus, que já davam sinais, antes disto. Tais insurreições visavam à libertação do domínio romano¹⁷. Estes acontecimentos não se resumiram a Jerusalém e cercania, mas também a Cesaréia e em toda Judéia, conforme descreveu Flavio Josefo¹⁸ em sua obra. Como testemunho da repercussão que estes acontecimentos tiveram, registra-se um levante dos judeus também no Egito, razão pela qual Tibério Alexandre, mandatário romano no Egito, mandou matar diversos judeus. Por conta destes fatos, Nero designa Vespaciano e seu filho Tito, para recuperar a ordem na Palestina, em setembro do mesmo ano. No ano seguinte, em 67, Vespaciano, liderando 60.000 homens, consegue reconquistar a Galiléia. No decorrer dos anos 67 e 68, os zelotes liderados por João de Giscala¹⁹, fugido da Galiléia, e alguns indumeus se proclamam donos de Jerusalém. Amon, sumo sacerdote, e vários anciãos são mortos. Vespaciano neste ínterim, ocupa o litoral e o vale do Jordão, destrói Qumram; mas, neste tempo, Nero morre, atrasando com isto o cerco de Jerusalém²⁰.

¹⁵ ERNST, J. *Das Evagelium nach Lukas*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1976, p. 553.

¹⁶ GIORDANI, M. C. *História de Roma*. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 332 a 340.

¹⁷ SCHÜRER, E. *Historia del Pueblo Judio en Tiempos de Jesus*. Madrid: Cristiandad, 1985, p. 620.

¹⁸ *Ibidem*. P. 72 ss.

¹⁹ *Ibidem*. P. 627 ss.

²⁰ *Ibidem*. P. 634 ss.

Já no ano 69, aparecem Simão Bar Giora e os sicários em Jerusalém²¹; entretantes, Vespaciano domina o restante da Judeia. Os sicários seguem no domínio de Jerusalém. No ano 70, então, Tito conquista Jerusalém.

Uma indicação deste trágico episódio é dada no texto de Lucas 21.20: “Quando, porém, virdes a Jerusalém sitiada de exércitos, sabeis que está chegada a sua devastação”. E, mais adiante, no verso 24 encontra-se: “E Jerusalém será pisada pelos povos, até que o tempo das nações se completem (Lc 21.24)”.

Assim, nos anos de dominação romana que se seguem à conquista de Jerusalém, é que Lucas escreve sua obra em meio a um ambiente de frustração entre os judeus, abalados com a destruição do templo, a tomada da cidade. Deste modo, a consequente relação histórica com a locução profética de Jesus, foi inevitável e isto se reflete no texto, por meio da expressão no prólogo: “ἵνα ἐπιγνῶμι περὶ τῆς καθ' ἑσθῆς λογῶν τῆς ἀσφαλῆς ἀνάμνησιν” - “para conheceres acerca da verdade das palavras que foste instruído (Lc 1.4)”. O que está dito aqui, é que Lucas deveria identificar no momento da Igreja, o que as testemunhas oculares, haviam ensinado como “ministros da palavra” (cf Lucas 1.2-4). Lucas enseja uma leitura do processo histórico que envolveu Jesus e os discípulos desde o princípio do Evangelho, ou como quer Conzelmann: “Lucas delimita sua narração como fundamento histórico que se associa secundariamente ao **querigma**, cujo conhecimento ele pressupõe (Lc 1.4)”.²²

3.

Elementos literários e teológicos

Descendo a aspectos do escritor Lucas - mas também enquanto teólogo -, do ponto de vista do grego, Lucas é sem dúvida o melhor texto entre os Evangelhos. Seu vocabulário inclui, conforme nos indica Cadbury²³ em seus estudos, 2080 palavras diferentes, a começar do prólogo; 1014 são comuns a Atos dos Apóstolos; além disso, o vocabulário lucano inclui 3120 palavras, das quais 715 só aparecem nele em todo o Novo Testamento. Podemos notar que muitas

²¹ **Ibidem.** P. 638.

²² CONZELMANN, H. **Op.cit.**, p. 24.

²³ CADBURY, H. J. **The Features of Lukan Style.** In *Studies in Luke-Acts.* London: Billing and Sons Limited, 1968, p. 87 a 103.

mudanças de vocabulário têm por objetivo uma questão teológica; assim, em substituição a **ῥαπισμασιν** – bofetada, em Marcos 14.65, Lucas 22.63-64 opta por uma locução dupla **derontej** – bater -, e a seguir a ironia **ῥποφῆτεuson**²⁴ - profetiza, “**τιj εστιν ο paisaj σεj**” – “quem é que golpeou-te?”. Como este, há muitos outros relatos de melhoria ou reconstrução redacional, por Lucas, em relação às suas fontes.

Lucas valoriza no texto do Evangelho, lugares como Jerusalém²⁵, onde o Evangelho começa na narrativa da aparição do anjo a Zacarias no Templo (cf Lc 1.8); Jerusalém, o alvo da viagem o centro do Evangelho; mas também em Jerusalém, onde também o Evangelho se encerra (cf Lc 24.49). A expressão: “... de kaqisate en th| pol|ei...” – “..mas. permaneci na cidade...”, é o indicativo do que viria depois, da capital da fé - Jerusalém, até a capital do Império Romano, Roma²⁶, ou seja, a continuação com Atos dos Apóstolos.

Num olhar sobre a estrutura redacional do Evangelho, pode ser vista uma linha hermenêutica do início ao fim, e Jerusalém²⁷, como lugar especial de sentido²⁸, elemento que se unirá a outros numa análise redacional mais detalhada no capítulo sobre o interlucano²⁹.

Por fim, nos estudos sobre o estilo de Lucas pode-se sublinhar três elementos na qualidade do grego que ele emprega: 1) - o estilo verdadeiramente literário do prólogo, 2) - o grego semitizante das narrações da infância, e 3) - o grego corrente do restante da obra, tanto no evangelho como em Atos dos Apóstolos.³⁰

4.

Visão geral sobre a estrutura do Evangelho

²⁴ JEREMIAS, J. **Die Sprache des Lukasevangeliums**. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1980, p. 298.

²⁵ CONZELMANN, H. **Op. cit.**, p. 117; FITZMYER, J. A. **Op. cit.**, p. 273 a 281.

²⁶ MARQUERAT, D. **Luc-Acts entre Jerusalém et Rome**. Um Procédé Lucanien de Double Signification. Cambridge: New Test. Stud. 45, 1999, p. 80.

²⁷ ELBERT, P. **An Abservation on Lukes’s composition and Narrative Stile of Questions**. In: The Catolic Biblical Quaterly 66, (1), 2004, p. 98 a 109.

²⁸ JEREMIAS, J. **Ierosalem/Ierousoloma**. Berlim: ZNW, 1979.

²⁹ ZINGG, P. **Die Bedeutung Jerusalem’s im Lukasevangelium** – im Das Wachsen des Kirche. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1974, p. 136.

³⁰ FITZMYER, J. **El Evangelio Según Lucas**. Introducción general. Madrid: Crisandad, 1986, p.186.

No propósito de examinar a obra de Lucas, no Evangelho, se descera da estrutura maior que é o próprio Evangelho, considerando-se os elementos literários que dão conexão a uma série de perícopes, transformando-as em unidades literárias menores como o conhecido Evangelho da Infância³¹ (Lc 1.5; 2.52), apontando os fios hermenêuticos que conectam as partes, dando-lhe unidade, constituindo assim numa obra integral³²; tendo como elemento unificador no processo de exame da redação, **o tema Jesus profeta e messias** mostra que esta foi sempre a figura messiânica preferida de Lucas.

Antes de se descrever a unidade literária que mais interessa ao trabalho - pois reúne o material mais extenso e expressivo da fonte própria de Lucas, i.e., o texto de Lucas 9.51-19.48 -, é bom ver qual estrutura tem sido mostrada em Lucas, aqui descrita apenas como o mais aceito nos estudos lucanos³³.

É necessário apontar o que é clássico hoje, em termos da estrutura de Lucas. Hans Conzelmann, em sua tese sobre a história redacional e a teologia de Lucas, organiza o Evangelho e Atos da seguinte forma: Primeira parte - as noções geográficas como elemento na composição do Evangelho de Lucas. Aqui, Conzelmann considera os marcos geográficos do ministério de João Batista em relação aos marcos geográficos do ministério de Jesus, a Galileia. A seguir, ele trabalha o roteiro da grande viagem (Lc 9.51-19.27), que é o texto chave deste trabalho. Em seguida, ele trata de Jerusalém como lugar geográfico teológico.. Segunda parte - escatologia lucana. Na escatologia lucana, são apontados conceitos, listando mensagens nas quais o **escaton** é de algum modo expresso por Jesus. O reino de Deus. E Jerusalém e o escaton, decisivos para o capítulo 4 da tese. Terceira parte - Deus e a história da salvação. Da situação da Igreja no mundo, segue-se o processo da História da Salvação, o passado da tradição bíblica e Israel. Quarta parte - o centro da história. Para ele, o centro da história está na revelação de Deus em Jesus Cristo. Especialmente no ministério de Jesus, na sua vida, morte e ressurreição. Dele aprendemos a perceber traços messiânicos. Quinta parte - o homem e a salvação (a Igreja). Reflete o começo da Igreja. Os mensageiros, a mensagem, e os receptores da mensagem. Nestes momentos,

³¹ FREIRE, C. E. **Devolver o Evangelho a los Pobres**. Salamanca: Sigueme, 1977.

³² TANNEHILL, R. C. **The Narrative Unity of Luke-Acts**. A Literary Interpretation. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

³³ CONZELMANN, H. **El Centro del Tiempo**. La Teología de Lucas. Madrid: Fax, Tradução da 5. ed. Alemã em 1974.

captam-se traços da igreja de Lucas. Aponta-se este sumário da tese de Conzelmann sobre a obra lucana, publicada em Heidelberg em 3 de novembro de 1953, por ser um dos mais destacados sobre a obra de Lucas, editada na segunda metade do século XX.

O estudo de Conzelmann é considerado como um recomeço dos estudos de Lucas. Richard Edwards, diz que: “Hans Conzelmann põe o tom para todas as análises subsequentes de Lucas-Atos, o qual é o seu monumental estudo de Lucas – O Centro do Tempo”. O mesmo registra François Bovon - ele mesmo um especialista em Lucas -, o qual produziu extenso comentário. Diz ele, em sua obra em alemão, intitulada *Lukas in Neuer Sicht*³⁴ - no primeiro artigo intitulado *Aktuelle Linien Lukanischer Forschung* -, que: “Nestes últimos tempos nos Estudos sobre os Evangelhos nomeie-se a H. Conzelmann e seu trabalho sobre o Evangelho de Lucas (1954)”.

É importante também considerarmos o trabalho em Lucas de Tannehill³⁵ tanto em sua obra sobre a narrativa de Lucas e Atos, como em seu comentário, propõe a seguinte divisão da estrutura do Evangelho:

- 1) Lc 1.1-4: O Prólogo
- 2) Lc 1.5-4.44: A narrativa da infância
- 3) Lc 3.1-4.44: O começo da missão
- 4) Lc 5.1-9.50: O desenvolvimento da missão centrada na Galileia
- 5) Lc 9.51-19.44: A expansão da missão através da jornada de Jesus a Jerusalém
- 6) Lc 19.45-21.38: Jesus no templo
- 7) Lc 22.1-23.56: A rejeição e morte do Messias
- 8) Lc 24.1-53: A ressurreição do Senhor como revelação a seus seguidores.³⁶

Avançando para uma obra mais atual, reproduzimos a proposta de estrutura para o Evangelho de Lucas de Rowe³⁷, em seu estudo sobre as primitivas narrativas cristológicas em Lucas, publicado em 2006.

- I) - O Advento do Senhor
 1. O Senhor no Ventre
 - a. Lucas 1.2: No Antigo Testamento
 - b. Lucas 1.43: A mãe do meu Senhor
 - c. Lucas 2.11: Cristo-Senhor
 2. A Preparação para o Advento do Senhor

³⁴ BOVON, F. *Lukas in Neuer Sicht, im Aktuelle Linien Lukanischer Forschung*. Dussendorf: Neukirchner Verlag, 1985, p. 9; GEORGE, A. *Traditions Et Redaction Chez Luc*. La Constructions du Troisieme Evangile. Louvan: Ephemerides Theological louvanienses, 43, 1967, p. 100 a 124.

³⁵ TANNEHILL, R. *The narrative Unity of Luke-Acts*. Minneapolis: Fortress Press, vol. I, 1994.

³⁶ TANNEHILL, R. *Luke*. Nashville: Abingdon Press, 1996, p.10 a 12.

³⁷ ROWE, C. K. *Early narrative Christology*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2006, p. 31-189.

- a. Lucas 1.16-17: Preparando um povo para o Senhor
- b. Lucas 1.76: Preparando o caminho do Senhor
- c. Lucas 3.4-6: João e o Senhor
- II) - Missão na Galileia
 - 1. Lucas 4.14-21: O ano do Senhor
 - 2. Lucas 5.1-11: Mestre ou Senhor
 - 3. Lucas 5.12-16: O Senhor que cura
 - 4. Lucas 5.17-26: O Poder do Senhor
 - 5. Lucas 6.5: O Senhor do Sábado
 - 6. Lucas 6.46: Senhor: Senhor
 - 7. Lucas 7.1-10: O Senhor dos gentios
 - 8. Lucas 7.11-17: O Senhor da Morte
 - 9. Conclusão
- III) - Movendo-se para Jerusalém
 - 1. Lucas 9.52-56: O Senhor submisso
 - 2. Lucas 9.57-62: O Senhor e suas Exigências
 - 3. Lucas 10.1-20: O Senhor da Missão
 - 4. Lucas 10.21-22: O Senhor do Céu e da Terra
 - 5. Lucas 10.38-42: Maria, Marta, e...
 - 6. o Senhor nas Parábolas
 - 7. Conclusão
- IV) - Jerusalém, A Paixão e a Ressurreição
 - 1. Lucas 19.28-40: (7.19; 13.35): Salmo 118.26: A entrada do Senhor
 - 2. Lucas 20.9-19: Parábola como prelúdio para a paixão
 - 3. Lucas 20.41-44: Salmo 110.1: Os dois Senhores
 - 4. Lucas 22.33 e 22.61: Pedro a confiança e a negação do Senhor
 - 5. Lucas 22.38 e 22.49: O Senhor e a espada
 - 6. Lucas 24: A ressurreição do Senhor

A obra se estende por outros temas, mas a proposta de estrutura do Evangelho, é a exposta acima, que tem o objetivo de reler Lucas desde a temática “**KURIOJ**”- Senhor.

Tomando estes referentes anteriores aos quais se retornará no discorrer da tese, pela importância que tem para o propósito desta pesquisa em Lucas³⁸. Aqui se opta por uma visão temático-estrutural mais simples ao descrever a estrutura, ou seja, o nome e dos capítulos de cada unidade redacional, e os pontos básicos de cada um, sobre os quais se discorrerá, tendo como o centro, onde será dedicado mais tempo, i.e., a viagem e a marcha do messias-profeta Jesus. Pois ali se pode identificar melhor a proposta redacional de Lucas, até pela predominância da fonte lucana.

Cabe agora a visão de estrutura do texto do Evangelho que este trabalho de tese propõe, e que são na verdade três momentos. Sabendo que tal proposta tem na abordagem exegética da história da redação, sua motivação, e por isso carrega as

³⁸ SCHNEIDER, G. *Der Zweck des Lukasnischen Doppel Werks*. Würzburg: Bibel und Zeit, 1977.

riquezas e limitações do método. Mas atende plenamente a intenção da tese de identificar os eixos redacionais criados por Lucas, para desenvolver o Evangelho e sua teologia.

D) Estrutura Maior: O Evangelho de Lucas.

Nela é reunida o que na primeira parte do Evangelho coopera para uma base de leitura redacional típica lucana, onde já se evidencia o perfil do messias-profeta Jesus.

1. O Evangelho da Infância (Lc 1.5-2.52)

Aqui se encontram os três elementos que vão dar consistência à tese sobre a história da redação de Lucas, pois ao abrir o Evangelho, o Evangelho da Infância o faz no templo, em Jerusalém, lugar teológico e decisivo; para lá Jesus realiza a grande viagem (Lc 9.51-19.48), a unidade central. Ali começa a se evidenciar uma tipologia entre tradições proféticas do Antigo Testamento e as figuras de João Batista e Jesus. E ali também os pobres e marginalizados são sujeitos históricos, como José, Maria, Simeão e Ana.

2. Do ministério de João Batista como profeta precursor ao de Jesus (Lc 3.1-4.13)

Há um evidente paralelismo entre João Batista, a tradição profética, e a figura de Jesus como continuador desta tradição.

3. A missão que começa na Galiléia (Lc 4.14-30)

Há toda uma vinculação entre a expectativa messiânica criada em torno a Jesus, e a figura profética aqui assumida por ele. O significado profético de começar na Galiléia. Jesus o ungido-messias e o ano da graça.

4. As bem-aventuranças como discurso profético em Lucas (Lc 6.20-24)

5. Da confissão de Pedro à transfiguração (Lc 9.18-22; Lc 9.28-36).

II) A Estrutura Média: O Interlucano – a narrativa da viagem a Jerusalém (Lc 9.51-19.48)

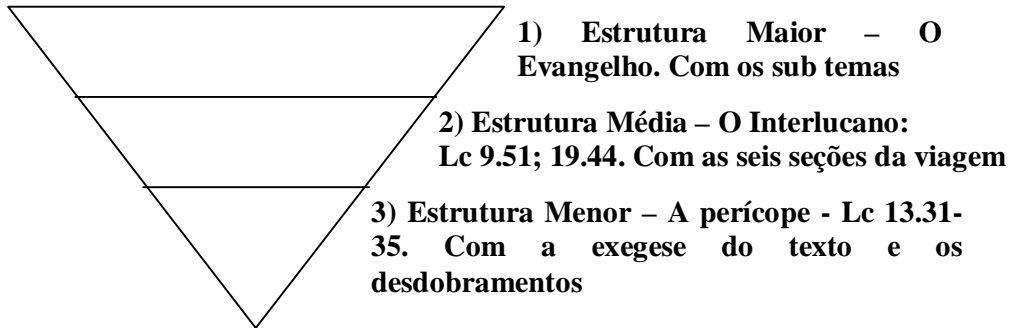
1. Introdução: Aproximação ao tema da viagem
2. O verbo **poreuomai** como etapas na estrutura do interlucano Lc 9.51–19.48
3. Jerusalém como eixo redacional
4. Os pobres e marginalizados sujeitos centrais na redação da viagem
5. Primeira seção da viagem: “*tou poreuesqai eij llerousalhm*” – “viajar para Jerusalém” (Lc 9.51-56)
6. Segunda Seção da Viagem: “*Kai. poreuomenwn autwh en th/ odw*” – “E viajando eles pelo caminho (Lc 9.57)” (Lc 9.57-10.37)
7. Terceira Seção da Viagem: “*En de. tw/ poreuesqai autouj*” – “ Em viagem eles (Lc 10.38)” (Lc 10.38-13.21)
8. Quarta Seção da Viagem: “*Kai. dieporeueto kata. poliej kai. kwmaj... εις ιεροσολυμα*” - “ E viajava através de cidades e aldeias (Lc 13.22)” (Lc 13.22-17.10)
9. Quinta Seção da Viagem: “*Kai. egeneto en tw/ poreuesqai eij llerousalhm*” - “ E aconteceu que em viagem para Jerusalém (Lc 17.11)” (Lc 17.11-19.27)
10. Sexta Seção da Viagem: “*Kai. eipwn tauta eporeueto emprosqen anabainwn eij -lerosoluma*”³⁹ – “E dito isso, viajava subindo para Jerusalém (Lc 19.28)”. “*Kai. wj hggisen idwn thn polin eklausen ep/ authn*” - “ E quando ia chegando, vendo a cidade chorou (Lc 19.41)” (Lc 19.28-48)

III) Estrutura Menor: A Morte do Messias Profeta (Lc 13.31-35)

1. Exegese de Lucas 13.31-35
2. Desdobramentos do estudo exegético de Lucas 13.31-35
 - a) Jerusalém – lugar da morte de Jesus e dos profetas
 - b) Jesus, Messias e Profeta
 - c) A morte do profeta Jesus
 - d) Parusia do Filho do Homem: A volta do messias profeta

Graficamente, equivale a uma pirâmide invertida, nesta visão da estrutura redacional proposta pelo trabalho.

³⁹ JEREMIAS, J. *Jerusalém/Jerosoluma*. Berlin: ZNW (65), 1974. Neste artigo, Jeremias mostra a escolha que Lucas faz pela expressão Jerusalém, usando 27 vezes, e apenas 4 vezes Ierosoluma, ao contrário dos demais Sinóticos e João. Serão vistos os motivos na abordagem a Jerusalém.



5.

Para qual igreja escreve Lucas?

É necessário introduzir a questão que retornará em outros momentos deste trabalho, cujo tema é: “qual comunidade cristã reflete o Evangelho de Lucas?” A resposta a esta pergunta busca introduzir o tema que retornará, o qual é a base da crítica das formas, ou seja, identificar o *Sitz im Leben*.

Lucas é um cristão da segunda geração, convertido do paganismo. Não conheceu Jesus de Nazaré e não foi testemunha direta da ressurreição. Isto fica constatado no prólogo da obra. Assim, se há o desejo de identificar traços da comunidade cristã para qual ele escreve, é preciso depender maiormente da fonte lucana, no qual o material se estrutura preferencialmente à luz das questões vividas por eles. Ele pertence, no entanto, a Igreja que há mais de quarenta anos vivia da realidade de um acontecimento decisivo: a irrupção do reino de Deus no mundo através de Jesus. Eis a boa nova!

Depois de Paulo, Marcos, Mateus e tantos outros, cujos nomes aparecem aqui e acolá ao longo do Novo Testamento, o trabalho de Lucas vai se inserir nesse grande movimento da proclamação apostólica e eclesial⁴⁰. Lucas não escreverá sua obra (Evangelho e livro dos Atos dos Apóstolos) de forma isolada e à margem da comunidade cristã confessante⁴¹.

É após os anos 70 que Lucas desenvolve sua narrativa: “... de tudo aquilo que Jesus fez e ensinou... (Atos 1.1)”. Por que uma nova narração? Como é conhecido, nenhuma leitura é inocente e descomprometida; ela sempre se insere

⁴⁰ BOVON, F. **Lukas in neuer Sicht**. Düsseldorf: Patmos, 1985, p. 120.

⁴¹ BOVON, F. **Op.cit.**, p. 135 e 136.

numa realidade dada previamente e que a motiva. A leitura, ou reforça e valida valores e estruturas (no sentido mais amplo poderes etc); ou, então, ela ameaça as estruturas desinstalando-as e por isto torna-se subversiva. Estas são duas grandes possibilidades que se tem quando se faz a leitura da história na qual se vive, e ao registrar-se tal leitura num escrito numa criação literária. Lucas fez isto, uma literatura dos convertidos⁴². Embora dependente das fontes sinóticas, foi além, pois, de maneira clara e resoluta, tirou como nenhum outro evangelista de suas próprias fontes, um dos grandes personagens de seu Evangelho, o pobre; eles, os pobres, adquirem relevância que certamente têm como pano de fundo, a própria realidade e sofrimento dos pobres de sua igreja.

É interessante destacar o que diz Fraijó ao comentar sobre Lucas e sua Igreja: “Serviço dos pobres reais vê Lucas a pessoa de Jesus: ‘Me enviou a anunciar aos pobres a boa nova’ (Lc 4.18). Lucas situa assim a Jesus a linha dos profetas, os grandes defensores dos pobres. Jesus é o sinal de que Deus não abandona o pobre em sua indignação”.⁴³

O Evangelho de Lucas é como texto, uma obra comprometida. Lucas entendeu assim o exercício da fé; i.e., por sentir no ministério de Jesus uma mensagem comprometida e desafiadora, é que decidiu escrever seu Evangelho, pois quando Lucas escreveu já havia outros textos sobre o Evangelho escrito, ele podia não haver escrito (omissão). Mas Lucas, na inspiração do Espírito, entendeu claramente que a realidade em que vivia não estava suficientemente iluminada pela luz do Evangelho, além do fato de existir tradições acerca de Jesus que não haviam sido incorporadas aos Evangelhos escritos.

Conforme será mostrado, a figura decisiva para Lucas do messianismo de Jesus não havia sido ainda sublinhada devidamente, que era a de um messias-profeta; por exemplo, acerca do discurso de Jesus na sinagoga de Nazaré, onde se dá a autoproclamação de Jesus como profeta, diz Rius-Camps: “Lucas antecipa a rejeição que será objeto em Israel, como antecipa também a futura extensão do programa messiânico de Jesus a todas as nações pagãs: ‘Eu vos asseguro que

⁴² CROATTO, J. S. **Liberacion y libertad**: Pautas hermeneuticas. Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973, p. 99.

⁴³ FRAIJÓ, M. **Jesus y los Marginados**. Utopia y Esperanza Cristiana. Madrid: Crisandad, 1985, p.67.

nenhum profeta é aceito em sua terra' (B.J.)".⁴⁴ Assim, para Lucas e sua comunidade ao caracterizar Jesus como um messias profeta era a percepção messiânica mais clara que tinham da vida e ministério de Jesus.

Elementos fundamentais para entender os Evangelhos, e especialmente no caso Lucas, é reconhecer que seu texto busca interpretar a tradição sobre Jesus e seu ensino, a uma realidade previamente dada, e que se convencionou chamar comunidade de Lucas; Teófilo seria assim um elemento desta grande comunidade ou apenas designativo do grupo dos amigos de Deus.

Como entender tal comunidade lucana? Onde no mundo antigo ela estaria posta? Seria nitidamente helenística? Que dados existem para isto? A igreja de Lucas estava interessada na comunidade missionária e no rompimento com o ritualismo farisaico do judaísmo; assim, o texto que abre a seção central do interlucano é um exemplo, pois só Lucas narra que, Jesus rompendo com o roteiro tradicional judeu de viagem de Galileia para Jerusalém, que era por Decápolis, atravessou o território Samaritano⁴⁵.

Na verdade, o desvio samaritano é mais que geográfico, é teológico. É evidente que este rumo não chega ao ponto de romper totalmente com o judaísmo, mas até mesmo numa reconhecida influência paulina que o autor tenha, o objetivo fora o de libertar-se da lei judaica, como entendida especialmente no farisaísmo, sem romper com diversas premissas do judaísmo e da história da salvação.

Sanders e Davies sublinham que Lucas, traduzindo um pouco a realidade de sua igreja, usa as Escrituras para sublinhar suas motivações teológicas. Eles dizem: "A figura de Jesus no Evangelho de Lucas é claramente a de um profeta como descrito por Isaías 61, e transcrito em Lc 4.18-21"⁴⁶. Diversos outros momentos onde Jesus aparece descrito como profeta é por eles apontado no Evangelho: Lc 7.22; 13.33; 4.24; 22.64; 24.29.

6.

O Evangelho da Infância (Lc 1.5; 2.52)

⁴⁴ RIUS-CAMPS, J. *O evangelho de Lucas*. O êxodo do homem livre. São Paulo: Paulus, 1995, p. 73.

⁴⁵ CONZELMANN, H. *Op.cit.*, p. 95.

⁴⁶ SANDERS, E. P.; DAVIES, M. *Studying the Synoptic Gospel*. London: S.C.M. Press, 1994, p. 291 e 292.

Todo o Evangelho de Lucas é pródigo em belas redações e relatos com efeito, de certo modo vibrantes, com impacto sobre os personagens que se integram a narrativa, como no caso de , Ana, Pedro, Tiago, João, mas também na viagem, os fariseus, Lázaro, Zaqueu, etc.

No entanto, nas leituras e investigações para este trabalho, foi observado que o Evangelho da Infância de Lucas, ultrapassa em detalhes, outras partes do Evangelho. Pode-se dizer que o prólogo carrega um estilo de literatura grega; o que se segue, carrega um forte estilo semítico, ou como quer Escudero Freire⁴⁷, “com elementos midráshicos”.

É notório que personagens, como Zacarias, Isabel, Simeão e Ana, são como figuras saídas das páginas do Antigo Testamento. Ao reconhecer isto, Taylor, em seu comentário a Lucas, chega a levantar a hipótese de que o Evangelho da Infância em Lucas tenha pré-existido num documento por si só completo, ao qual Lucas tivera acesso⁴⁸. Este claro vínculo com o Antigo Testamento possibilita temas teológicos que vão sendo explicitados no decorrer do Evangelho; um deles é caráter transcendente do nascimento de João Batista e Jesus, anjos e manifestação do Espírito, que nos aproximam de sagas proféticas como Elias, Eliseu, Samuel (I Re 19.5-7).

Freire comentando sobre como os temas tratados no Evangelho da Infância se projetam em todo o Evangelho de Lucas, especialmente no uso do paralelismo semita . O que vem a confirmar a visão de História da Redação deste trabalho. Diz ele:

Estou plenamente de acordo com os exegetas que mostram a profunda conexão entre Lc 1-2 e o restante da obra lucana, destacar este importante aspecto, é uma característica do presente comentário a Lc 1-2. A título de exemplo, me limito a enumerar alguns elementos da conexão entre o evangelho da infância e o restante da obra lucana. No âmbito da cristologia, Jesus: é considerado Messias profeta durante sua vida pública; a luz da ressurreição, se declara a ele como Senhor do Universo e da história, numa linha de messianismo real; há uma progressiva transferência de títulos próprios a Javé a Jesus, os quais vão tornando compreensiva sua transcendência⁴⁹

O mais característico nesta unidade é a ausência de elementos tipicamente cristãos, o clima vétero-testamentário é mantido na aparição e nas palavras do anjo a Zacarias, em que um por um os relatos reproduzem até literariamente momentos do Antigo Testamento. Por exemplo, a anunciação do nascimento de

⁴⁷ FREIRE, C. E. *Op. cit.*, p. 26.

⁴⁸ TAYLOR, V. *Behind the Third Gospel*. Oxford: the Clarendon Press, 1926, p. 38.

⁴⁹ FREIRE, C. E. *Op. Cit.*, p. 51.

João Batista tem paralelos com as de Sansão (Jz 13.1-20) e de Samuel (I Sm 1.9-28). A importância deste contexto vétero-testamentário é que ele ilumina e dá compreensão, permitindo um estudo do Evangelho adequadamente enquadrado histórica e literariamente no texto bíblico. Mas, também, começam aqui os enlaces com a tradição profética, a qual é paradigmática para o nascimento de João Batista⁵⁰.

A estrutura destes dois capítulos carrega forte influência semita, com seu proceder por grupos simétricos. As perícopes ligadas a João Batista são postas em evidente e intencional paralelismo literário com as passagens que falam a respeito do anúncio do nascimento e infância de Jesus. Isto tem uma intencionalidade evidente, pois visa contrapor João com Jesus, o pai de João e a mãe de Jesus. Uma leitura que pretenda ser exegeticamente relevante, deverá mostrar estes paralelismo, com o propósito de clarear o significado de muitas palavras e funções, pois a função dos protagonistas está ligado a estes papéis, e recebendo deles sentido. Sem sombra de dúvida, os perfis semelhantes da mãe de Sansão, a mãe de Samuel, a mãe de João Batista e de Jesus, agregam significado dando força ao sentido da intervenção e propósito de Deus, na história de seu povo.

Pode ser dito que o movimento profético é retomado na redação de Lucas⁵¹, pois é decisivo para Lucas mostrar uma linha de sucessão histórica no agir de Deus, uma verdadeira história da salvação; perceber isto na construção redacional de Lucas é enxergar o esforço de Lucas em sintonizar o anúncio do evangelho com as promessas de Deus a Israel. Assim, desde o nascimento, Jesus vai correspondendo a diversos “tipos” da tradição do Antigo Testamento⁵². Pikaza traduz isto da seguinte forma:

Jesus transcende todo o passado. Nasce do Espírito e realiza o grande mistério de Deus entre os homens. Mas, ao mesmo tempo, pode-se afirmar que somente esse Jesus é a verdade do velho povo israelita. Não se sai de Israel quando se vem para Jesus. Chegando até o messias, penetra-se de verdade no passado, atualiza-se o que estava pressentido. Tal é o tema de Lc 1.2.⁵³

⁵⁰ OSTEN-SACKEN, P. *Evangelium und Tora*. München: Kaiser-Verlag, 1987, p.264.

⁵¹ MULLER, M. *The Old Testament in Mathew and Luke-Acts*. Brill: Novum testamentum. Vol. XLIII, 2001, p. 322 a 323.

⁵² OSTMEYER, K. H. *Typology und Typos*. Analyse eines Schwierigen Verhältnisses. Cambridge: New testament Studies (46b), 2000, p. 130 e 131.

⁵³ PIKAZA, J. *A teologia de Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1978, p.15 (Teologia dos Evangelhos de Jesus).

Zacarias e Isabel, além do descrito acima, não tinham filhos, eram idosos e Isabel era estéril. Exatamente como Sara (Gn 16.1 ss), Rebeca (Gn 25.21), Raquel (Gn 30.22), a mãe de Sansão (Jz 13.2), a mãe de Samuel (I Sm 1.2), do mesmo modo há uma impossibilidade na gestação e nascimento de Jesus; Maria era virgem, a ela é revelado por anjo o nascimento daquele que será grande e chamado Filho do Altíssimo, como nos relatos mencionados antes. Alois Stöger diz que há uma tradição do Antigo Testamento própria e diferenciada na fonte de Lucas, e que ele claramente fez tal vinculação histórico-teológica⁵⁴.

Sem dúvida, o nascimento de Jesus, além do messias, acerca-se do que fora o nascimento de patriarcas e profetas, o que evidencia a intencionalidade de Lucas. A qual, foi de além de aproximar de Samuel, vincular também Jesus, principalmente a outros profetas, como Moisés, Elias e Eliseu.

É preciso ainda sublinhar outras relações de dependência no texto do Evangelho da Infância, especialmente no campo semântico, mas também a clara adesão aos pobres que o texto faz.⁵⁵ No campo das palavras e do uso frequente delas, é dito que Zacarias e Isabel são “justos”; assim, o ministério que o anjo declara que será assumido por João Batista é o de: “kai. autoj proleusetai enwpion autou/ en pneumati kai. dunamei vHliou(epistreyai kardiaj paterwn epi. tekna kai. apeiqeij en fronthsei dikaiwn(etoimasai kuriw| laon kateskeuasmenona”⁵⁶ - “... e será enviado por como mensageiro, no espírito e força de Elias. Retornará o coração dos pais aos filhos e rebeldes à prudência dos justos, preparando o povo a receber o Senhor (Lc 1.17)”. Flüßer⁵⁷, comentando a Midrash tanaíta chamada *Mechilta*, na qual o que é justo, manso, contrito de espírito, Deus neles habita também como o pobre - usando o Salmo 51.17: “Sacrifícios agradáveis a Deus são o espírito quebrantado; coração compungido e contrito, não o desprezarás, ó Deus” -, ele estende este perfil aos piedosos de Israel. Assim, o que era na visão de Lucas a missão dos profetas, seria a de João

⁵⁴ STÖGER, A. *Die Theologie des Lukasevangelium*. Klosterneuburg Bibel und Liturgie (45), 1973, p. 235.

¹¹⁸ LOHSE, E. *Das Evangelium für die Armen*. Hannover: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1982, p. 59.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ NESTLE-ALAND *Novum Testament Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 27ª Ed., 2000, p. 151.

⁵⁷ FLÜßER, D. *Judaísmo e as origens do cristianismo*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2000, p.123 e 124.

Batista, mas também de Jesus - converter o coração dos rebeldes -, uma tarefa tipicamente profética.

Jerusalém e o Templo são os lugares especiais onde se dão as manifestações de Deus: No templo em Jerusalém, o anjo manifesta-se a Zacarias e faz o anúncio da vinda de João Batista (cf Lc 1.13). A cena move-se com a aparição do anjo Gabriel, na Galiléia, que é o contraponto de Jerusalém, outro palco das cenas do Evangelho, mas que começam aqui no Evangelho da Infância; a visita de Maria a Isabel dá-se numa cidade de Judá, que os especialistas⁵⁸ afirmam ser área de Jerusalém (Lc 1.39).

Em seguida, entram em cena os que cultivavam a piedade e a espiritualidade do altar, do templo, Simeão e Ana (cf Lc 2.25-38). Que outros vocábulos e temas unem teologicamente o relato? Um deles regido pelos termos **agalliasij** e **carhsontai**, é alegria, regozijo e graça, típico dos anúncios de restauração pelos profetas (Is 61.3), lembrando que este texto é o fruto do trabalho do Servo de Javé..

Vejam o que o anjo diz a Zacarias⁵⁹: “Em ti haverá prazer e alegria, e muitos se regozijarão com o seu nascimento (Lc 1.14)”. Isto é uma boa nova (Evangelho); tal conceito vai dando unidade aos relatos, retornando várias vezes. No anúncio do anjo a Maria, a expressão é: “... achaste graça diante de Deus... (Lc 1.30)”. Em seguida, na visita de Maria a Isabel, esta diz: “... logo que me chegou aos ouvidos a voz da tua salvação, a criança estremeceu de alegria (**agalliasij**) dentro de mim (Lc 1.44)”. Então, vem o cântico de Maria, em que diz: “... A minha alma engrandece ao Senhor, o meu espírito se alegra (**agalliasij**) em Deus, meu salvador... (Lc 1.46-47)”.⁶⁰ Novamente na aparição dos anjos aos pastores nas cercanias de Belém, o anjo lhes diz: “... eis aqui vos trago boa-nova de grande alegria... (Lc 2.10)”. A sequência nos leva ao cântico de Simeão⁶¹; este, tomado de alegria, declara: “... meus olhos viram a tua salvação (...) e para glória (...) do teu povo de Israel (Lc 2.30-32)”. Aqui, embora não tenha o termo graça,

⁵⁸ ERNST, J. **Das Evangelium nach Lukas**. Regensburg: Friedrich Pustet, 1977, p. 82.

⁵⁹ BEYREUTHER, E. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento** - agalliasei. São Paulo: Vida Nova, 1984, p. 135.

⁶⁰ **Idem**.

⁶¹ ELLIS, E. **The Gospel of Luke**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2003, p.83.

alegria, o clima é notoriamente de alegria. O mesmo se dá com Ana a viúva; diz o texto: “... e chegando naquela hora, dava graças a Deus... (Lc 2.38)”.

A hora mencionada no texto acima, era certamente o momento em que também, o ancião Simeão glorificava a Deus pelo menino Jesus, momento de louvor, alegria a qual muitos presenciavam, inclusive Ana. É interessante sublinharmos que, na maioria dos momentos quando a alegria, a boa nova é anunciada, esta é antecedida pelo medo⁶², temor. Pode-se dizer que a graça e a alegria vencem o medo, à luz das referências de Lc 1.12; 1.30; 2.10).

Deve ser sublinhado ainda, como se viu, que este clima de alegria é também tomado de oráculos proféticos que tratam da restauração de Israel: “O deserto e a terra se alegrarão; o ermo exultará e florescerá como o narciso. Florescerá abundantemente, jubilará de alegria e exultará; deu-se-lhes a glória do Líbano, o esplendor do Carmelo e de Sarom; eles verão a glória do SENHOR, o esplendor do nosso Deus (Is 35.1-2)”.

Junto a esta sequência de vocábulos plenos de significados teológicos, juntam-se o referencial dos pobres⁶³ e do conflito⁶⁴. José e Maria, enquanto migrantes, são o protótipo dos pobres e excluídos deste tempo (cf Lc 1.26). Conforme texto célebre de Carlos Mesters, podemos comparar a marcha de José e Maria entre Judá e Galiléia, assemelhando-se à de Abraão e Sara, e à dos migrantes brasileiros como Rosa e Genésio⁶⁵. No cântico de Maria que se segue à anunciação, a palavra é: “kaqeim en dunastaj apo qronwn kai. ufwysen tapeinouj(peinwhtaj eneplhsen agaqw kai. ploutouhtaj exapesteilen kenouj” - “Derribou os poderosos do trono, e exaltou os pobres. Saciou os famintos. Os ricos despediu vazios.” (Lc 1.52-53)”.

Ainda que o texto original não use termo ptwcoi e sim tapeinouj, cujo o significado é maiormente humildade, humilde, mas que no contexto usado no cântico de Maria cabe perfeitamente pobres. Especialmente, porque a expressão: “Derribar de seus trono os poderosos”. Frente a : “...exaltou os pobres”. Forma com seu paralelismo, um quiasmo. São as seguintes as palavras de François

⁶² BOVON, F. **Evangelio Segun San Lucas**. Salamanca: Sigueme, 1995, p. 97.

⁶³ FRAIJÓ, M. **Jesus y los Marginados**. Madrid: Cristiandad, 1985, p. 49.

⁶⁴ KINGSBURY, J. D. **Conflito en Lucas**. Córdoba: El Almendro, 1992, p. 132.

⁶⁵ MESTERS, C. **Abraão e Sara**. São Paulo: Petrópolis: Vozes, 1984 .

Bovon: “O poeta descreve em forma de quiasmo a elevação social e o milagre econômico ocorrido com os eleitos de Deus”⁶⁶. Visto assim:

Derribou os poderosos **1** **X** **2** e exaltou os pobres.
 do trono,
 Saciou os famintos. **3** **X** **4** Os ricos despediu
 vazios.

Aqui se encontra o eixo da adesão aos pobres em Lucas, entre outros que serão visto no correr da estrutura do Evangelho. Mas a presença dos pobres e do conflito não se esgota aí. No cântico de Zacarias, está clara a adesão de Deus, assim como o juízo: “Eul oghtoj kurioj o qeoj tou/Israh| (oti e peskeyato kai. e poihsen lu trwsin tw/ law/ autou(” - “.Bendito o Senhor o Deus de Israel porque visitou e resgatou o seu povo... (Lc 1.68)”. O termo original (lu trwsin – resgatou - libertou), nos ajuda a dar clareza ao compromisso e adesão aos oprimidos. Isto se repete nos versos 74 a 76 e, de novo, do 78 a 79.

Um par de rolas ou dois pombinhos, era a oferta de sacrifício dos pobres, conforme a legislação do Templo. Esta era a classe social de José e Maria (cf Lc 2.24). Cabe considerar a finalidade da viagem por José e Maria a Jerusalém para apresentação no Templo, e nesta viagem uma denúncia clara ao papel do Templo no sistema de dominação dos pobres em Israel⁶⁷, e não somente o cumprir de uma tradição; do contrário, Lucas teria se detido no rito de aliança com Deus, mas não era isto a que estava ocorrendo.

Há um paralelismo de figuras (tipos), entre sacerdócio e a religiosidade dos pobres; uns - como bem demonstra o texto de Lucas em diversos momentos (cf Lc 1.5; 1.50; 2.27; 2.37; 2.46; 3.19; 4.29; 5.21; 6.4) -, preservavam as relações

⁶⁶ BOVON, F. *Op.cit.*, p. 135.

⁶⁷ Bachmann chega dizer que, só em Lucas há um enquadramento deste conflito permanente, entre o poder estabelecido no Templo, no seu Conselho - o Sinédrio -, ou na forma aramaica transcrita ao grego *Sanhedrin*. Para se ter uma ideia do confronto permanente estabelecido na obra lucana, enquanto em Mateus há uma menção ao Sinédrio (Mt 26.59); em Marcos há três (Mc 14.55; 15.1; 15.43); na obra lucana são 16 menções, duas no Evangelho e 14 em Atos. Se se considerar que há uma intenção permanente em Lucas em conectar as duas obras, ficam claros os flagrantes do conflito em Lucas, como quer Bachmann, o uso de um sacerdote na parábola do bom samaritano, assim como no momento máximo é o Sinédrio, onde se dá a decisão da morte de Jesus (Lc 19.45; 19.47; 22.71; 23.10 etc...).

com Herodes e a administração romana, garantindo o seu espaço de poder religioso; são estes levitas e sacerdotes, mas também escribas e fariseus, e do outro lado gente do povo, pobres, como Simeão e Ana que “... esperavam a consolação (...) redenção de Jerusalém (Lc 2.25; 2.38)”.

Na base destas expectativas cresceram os levantes judeus, em diferentes momentos. Neste sentido, já no Evangelho da Infância está o conflito como eixo hermenêutico, assim como Jerusalém que, como será visto, perpassam o Evangelho, dando ao texto base uma relevância especial, tanto na unidade maior que é o interlucano (Lc 9.51; 19.48), como na perícopie centro da tese (Lc 13.31-35).

Em seguida no Templo, é bom enfatizar, não são sacerdotes ou levitas que reconhecem e acolhem o menino Jesus, o messias prometido, mais sim um piedoso e justo ancião que esperava a consolação (libertação) de Israel. “Seu cântico é profético”⁶⁸. “Despede em paz o teu servo, segundo a Tua palavra: porque os meus olhos já viram a Tua salvação (Lc 2.29-30)”.

Justiça e redenção apontam a profecia, justiça aos marginalizados e redenção ao povo, algo que vai aparecer frequentemente na mensagem do messias e profeta Jesus, como no discurso na sinagoga de Nazaré (4.16-30), ou na resposta de Jesus aos discípulos de João Batista (7.18-23). Por fim, Simeão é claro em sua mensagem profética quando diz: “Simeão os abençoou e disse a Maria, mãe do menino: ‘Eis que este menino está destinado tanto para ruína como para levantamento de muitos em Israel e para ser alvo de contradição (também uma espada traspassará a tua própria alma), para que se manifestem os pensamentos de muitos corações’ (Lc 2.34-35)”. Aqui está redacionalmente projetado o conflito que há de percorrer o Evangelho e Atos como um elemento de conexão redacional.

7.

Do ministério de João Batista como profeta precursor ao de Jesus (Lucas 3.1-4.13)

⁶⁸ BACHMANN, M. *Jerusalem und der Tempel*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1980, p. 195.

Dando prosseguimento à sequência literária existente e demonstrada no Evangelho da Infância, entre João Batista e Jesus, agora introduzidos em um panorama histórico-geográfico, que detalha o horizonte e estabelece o marco geográfico; o histórico é comum como vemos na introdução do capítulo 3 do Evangelho de Lucas⁶⁹, pois desde os evidentes paralelismos entre a figura de João Batista e Jesus, cuja construção começa no evangelho da infância, como vimos, é que da figura de João Batista seu tipo semelhante a Elias, é que Lucas passa à visualização crescente e evidente sucessão histórica do ministério do profeta precursor (João Batista), ao profeta e messias (Jesus), numa interessante investigação sobre os movimentos messiânicos no tempo de Jesus, Scardelai se expressa sobre o tema dizendo:

Historicamente, o único movimento profético com que Jesus manteve estreitos laços pessoais foi com o de João Batista. João parece ter causado grande impacto no caráter de Jesus, a ponto de a tradição cristã se referir a ambos como o anunciador e o messias, respectivamente. Essa aproximação entre eles é especialmente retratada nos capítulos iniciais do evangelho de Lucas. (...) No plano da associação dos protótipos de salvação, não é difícil perceber que a tradição identificou a figura de João Batista com o Elias da Escritura, aquele que era aguardado para anunciar o messias. João é, por isso, um dos elos mais importantes para conhecer melhor a relação entre o messias e seu profeta anunciador. João pode ser também considerado, historicamente, como nossa maior referência messiânica em torno da qual se desenvolveu uma conexão íntima entre o projeto messiânico de Jesus, o povo e a terra de Israel.⁷⁰

O geográfico é diferenciado em detalhes, pois ainda que administrados por Herodes Antipas, Galiléia e Pereia eram áreas distintas, Jesus viveu a maior parte de seu ministério na Galiléia⁷¹; já a reunião na qual João Batista pregava e batizava junto ao Jordão era parte da Peréia, muito embora no uso comum, toda a região ao redor do mar da Galiléia, ao norte de Samaria era, pela mistura de povos, conhecida como Galiléia dos Gentios (cf Mt 4.15; Lc 4.31; Lc 5.17). E Jesus, além de Herodes, conviveu sempre com o conflito com escribas e fariseus, como se verá na continuidade. Mas é importante vermos como o elemento histórico retorna como enlace redacional no começo do ministério de João Batista e de Jesus, pois não é possível levantar o perfil profético messiânico de Jesus, sem começar com João Batista; assim fez a tradição sinótica, e Lucas é parte dela.

⁶⁹ CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo*. La Teología de Lucas. Madrid: Fax, p. 50 e 51.

⁷⁰ SCADERLAI, D. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 307 e 308.

⁷¹ REICKE, B. *Galiléa e Judea*. Jesus y su Tiempo. Salamanca: Sigueme, 1968, p. 60.

(a)**Dimensão histórica**

Esta unidade começa em considerações históricas, o que já ocorrera no Evangelho da Infância, consistindo numa das características literárias de Lucas⁷².

“No décimo quinto ano do reinado de Tibério César, sendo Pôncio Pilatos governador da Judéia, Herodes, tetrarca da Galiléia, seu irmão Filipe, tetrarca da região da Itureia e Traconites, e Lisânias, tetrarca de Abilene, sendo sumos sacerdotes Anás e Caifás, veio a palavra de Deus a João, filho de Zacarias, no deserto (Lc 3.1-2)”.

Novamente, Lucas se apresenta como um historiador grego, tentando enquadrar o ministério de João Batista num ambiente histórico-geográfico, que buscava ajudar os leitores étnico-cristãos a entender o mundo do Evangelho. Mas também é uma descrição dos poderes políticos com os quais haveria de se confrontar o profeta João Batista, e o próprio Jesus que seria morto numa conspiração na qual participariam a classe religiosa, Herodes e Pilatos (Lc 22.60; 23-25).

Os acontecimentos são enquadrados no ano 15 de Tibério⁷³, o que corresponde o ano 781 de Roma. Este ano 15 de Tibério é computado pelos historiadores como de 19 de agosto de 781 a 19 de agosto de 782 de Roma. Pilatos que governava em nome de Roma à Judéia tinha como parte de seu território a Samaria e Iduméia. Outro nível de autoridade era a do tetrarca Herodes Antipas; é bom sublinhar que tetrarca nem sempre era a quarta parte de um território, mas sim, maiormente, uma autoridade menor.⁷⁴ Junto a estes níveis de autoridade, Lucas destaca o sacerdócio e dentre eles os da época Anás e Caifás⁷⁵, Amós foi o sumo sacerdote de ano 6 ao 15 d.C.; segundo testemunho histórico, foi deposto por Valério Grato⁷⁶, Caifás era genro de Anás e exerceu seu sumo sacerdócio de 18 a 36 a.D. A menção aos dois se dá em virtude de que, embora

⁷² MARSHALL, I. H. **Luke**. Historian and Theologian. Exeter: Devon, 1979, p. 53 e 54; SCHWEIZER, E. **Das Evangelium nach Lukas**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1982, p. 45.

⁷³ GIORDANI, M. C. **História de Roma**. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 64.

⁷⁴ SCHALIT, A. Herodes y sus sucesores. In: **Jesus y su Tiempo**. Salamanca: Sigueme, 1968, p.88.

⁷⁵ BACHMANN, M. **Jerusalém und der Tempel**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1980, p. 187.

⁷⁶ SCHÜRER, E. **Historia del Pueblo Judío em Tiempos de Jesus**. Madrid: Cristiandad, 1985, p. 308.

Anás não fosse mais sumo sacerdote quando da aparição de João Batista, seguia **exercendo forte influência na política judaica**⁷⁷; não é por mero acaso que seu genro, depois de pequenos governos entre um e outro, assumiu o pontificado religioso-político dos judeus, estando por trás dos fatos ocorridos com João Batista e Jesus, conforme o testemunho dos Evangelhos (cf Mt 26.37). Para Lucas, mencionar as autoridades sacerdotais judaicas, significa reconhecer uma **parte vital dos conflitos**⁷⁸ **que, a começar com o ministério de João Batista**, se estenderia em todo o ministério de Jesus⁷⁹.

Gerd Theissen, em seu artigo sobre a **Profecia de Jesus sobre o templo**⁸⁰, deixa claro que a fonte histórica maior da morte de Jesus vai ser sua profecia que destruiria o templo, além de aprofundar o conflito entre parcelas do povo judeu e o governo da aristocracia sacerdotal do templo. Legitima o anseio popular de grupos radicais que rejeitavam o atual templo. Este conflito em relação ao templo está também na base da tradição profética, recordando Jeremias: “Não confieis em palavras falsas, dizendo: Templo do Senhor, templo do Senhor, templo do Senhor é este (Jr 7.4)”, pois afinal o mesmo fora alvo de negócio; o único ato profético e violento de Jesus é contra os que transformaram o templo em lugar de negócio. Na linguagem de Lucas: “...vós a transformastes em antro de ladrões” – “umeij de auton epoihsate sph|aion lhstwh| (Lc 19.46 b)”.

Isto ocorre em Lucas logo após o choro e a sentença de destruição da cidade (cf Lc 19.44), e que se seguiria com a profecia sobre o templo (cf Lc 21.5-6). Conforme Martin Volkmann, esta sentença se inscreve historicamente na rejeição ao sacerdócio da família dos Boetos. Veja-se um testemunho colhido por Joachim Jeremias:

Podemos citar ainda outro caso de transgressão da regra relativa ao casamento do sumo sacerdote. Na ocasião em que Yoshua, filho de Gamaliel (63-65 d.C., aproximadamente) foi nomeado sumo sacerdote, estava noivo de uma viúva, Marta, da família dos Boetos. Uma vez sumo sacerdote, casou-se; tal decisão era-lhe permitida como sacerdote, mas não como sumo sacerdote. Contam que Marta dera ao rei Agripa II uma vultosa quantia para fazer com que seu noivo fosse nomeado sumo sacerdote. Desse relato deduzimos que o casamento projetado com uma viúva, casamento ilegal para um sumo sacerdote, ameaçava impedir a nomeação de Yoshua ao soberano pontificado. Podemos concluir

⁷⁷ MURPHY, F. J. **The Religious World of Jesus**. Nashville: Abingdon Press, 1991, p.320.

⁷⁸ MALINA, B. J. **O evangelho social de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2004, p.95.

⁷⁹ CASSIDY, R. J. **Jesus Politics and Society**, A Study of Lukes Gospel. New York: Arbis Books, 1978, p. 114 e 115.

⁸⁰ THEISSEN, G. **Die Tempel Weissagung**. Heidelberg: Heidelberg Universität, Konferenz Aufsatzes, 1975, p. 149 e 150.

que, também nessa circunstância, o desprezo da Lei causou indignação ao povo e aos círculos fariseus. Só posteriormente (Yeb. VI 4) tentaram legalizar o caso⁸¹.

Volkman recorda ainda que um grupo de espiritualidade radical, em relação ao templo, conhecido como os Essênios, possivelmente os habitantes da Comunidade de Qumram⁸². Eles rejeitam o sacerdócio oficial, por não ser da descendência de Sadoc, sacerdote do tempo de Davi (cf II Sm 8.17; 20.25); deste modo, este grupo se considerava como verdadeiros sadoquitas; sobre isso, diz Volkman: “No fundo trata-se de uma rivalidade entre grupos sacerdotais ...”⁸³

Encerramos com estas considerações históricas a referência de Lc 3.1-2. Como horizonte decisivo, esclarecendo três elementos mencionados em todas as viagens do interlucano: Jerusalém, Templo e Classe religiosa.

(b)

João Batista o profeta precursor – Lucas 3.1-20

Sem dúvida alguma, o surgimento de João Batista teve uma relevância e significado histórico especial para as comunidades cristãs primitivas: como prova disto lembramos que ele é o personagem histórico mais citado nos Evangelhos, depois de Jesus e Pedro. Em todos eles, o ministério de João Batista cumpre o papel de profeta precursor do ministério do Messias Jesus. E com unanimidade ele é figura-chave em todos os Evangelhos, tendo, por certo, peculiaridades em cada um. A questão que deve ser considerada e comentada é: Que nível de consciência tinham as comunidades cristãs primitivas da doutrina rabínica do Profeta Precursor, especialmente a comunidade de Lucas?⁸⁴ Jean Daniel Dubois, em seu artigo sobre a figura de Elias segundo a perspectiva lucana, diz que Lucas é o que menos vincula a figura de Elias a João Batista como um profeta precursor; isto certamente porque a vincula, como se verá a figura de Jesus enquanto profeta e messias.⁸⁵

⁸¹ JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**. Pesquisas de história econômica social no período neotestamentário. São Paulo, Ed. Paulinas, 1983, p. 219.

⁸² VOLKMANN, M. **Jesus e o templo**. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1992, p. 124.

⁸³ **Ibidem**. P. 125.

⁸⁴ DUBOIS, J. D. **La figure D'Élie dans La Perspective Lucanienne**. Strasbourg: Revue d'histoire et philosophie religieuses (53/2), 1973, p. 159.

⁸⁵ BRODIE T. L. **The Departure for Jerusalém (Luke 9.51-56) as a Rethorical Imitation of Elijah s Departure for the Jordan (2Kgs.1,1-2,6)**. Roma; Bíblica (70), 1989, p.97 e 98.

A doutrina do profeta precursor, como um novo Elias, que é mencionada no interior do Evangelho de passagem (Lc 1.17; 7.26-28), baseava-se numa convergência de expectativas sobre a vinda do Messias, conforme ensinada pelos Rabis (Mt 11.10). Em diferentes comentários, os rabinos mencionavam as profecias de Ml 6.1; Ml 4.5-6 e Is 40.3 e, usando estas profecias, ensinavam que a vinda do Messias dependia do arrependimento e conversão (Ml 4.5-6; Lc 1.17). Era indispensável que viessem homens-profetas que pudessem realizar a conversão e pusessem todas as coisas em ordem. O reconhecimento disto em todo o período após o exílio babilônico, e com a esperança pela chegada de tais homens, está o pano de fundo histórico-teológico para o surgimento da crença nos precursores do Messias, especialmente como uma figura profética⁸⁶.

Entre tais tradições está a tradição do profeta precursor, mensageiro, preparador de um novo caminho de Deus em meio ao seu povo⁸⁷. Esta tradição foi também apropriada pela comunidade de Lucas, e João Batista é apresentado como este profeta; pode-se ver que o próprio Jesus nos Evangelhos Sinóticos dá testemunho disto claramente: “Mas os discípulos o interrogaram: Por que dizem, pois, os escribas ser necessário que Elias venha primeiro? Então Jesus respondeu: De fato, Elias virá e restaurará todas as coisas (Mt 17.10-11)”. No caso do Evangelho de Lucas, a leitura é feita, basicamente, a partir de Is 40.3; este texto era visto como o abrir de um caminho de redenção, retorno do desterro e da opressão, o caminho à Terra da Promessa; enfim, o caminho da libertação. Deus, como no êxodo, marcharia com seu povo para abrir caminho até a Terra Prometida.⁸⁸ Diante dos traços em que João Batista é apresentado, fica claro que para a comunidade de Lucas, ele era o Profeta Precursor. Além das evidências já apresentadas, o uso de Isaías 40.3-5 pode ser visto tanto no perfil apresentado no capítulo, como no conteúdo da mensagem de João Batista, outras evidências desta afirmação.

João Batista é o primeiro grande relato da fonte Q utilizado por Lucas 3.1-14, no qual acompanha Mateus. Ao conteúdo da primeira parte da mensagem de

⁸⁶ DUBOIS, J. D. **La figure D'Élie dans la Perspective Lucaniense**. Strasbourg: Revue d'histoire et philosophie-religieuses (53/2), 1973, p.159.

⁸⁷ SICRE J. L.; CASTILLO, J. M. **La Iglesia y los Profetas**. El Almendro, Córdoba, España, 1989.

⁸⁸ MANEK, J. **The New Exodus In The Books of Luke**. London: Novum Testamentum (2), 1957, p. 13.

João Batista ele agrega a mensagem de Isaías, no texto do capítulo 40 os versos 4 e 5, que não se encontram em Mateus, o qual cita apenas o verso 3. No entendimento de Joseph Ernst⁸⁹, aqui Lucas depende dele mesmo, tendo em conta Marcos e também **Q**; no entanto, por motivos próprios, abandona ambas as versões, por utilizar o texto deste novo êxodo usado por Isaías no capítulo 40. Certamente isto se conecta com a transfiguração e com a grande viagem do interlucano, conforme será visto mais à frente.

Em Lucas, o discurso profético é violento como em Mateus, mas esconde na multidão as figuras ressaltadas por Mateus, dos fariseus e saduceus. Mc Vann, em seu artigo sobre este texto, diz que: “Nos capítulos 1-3, nos quais Lucas apresenta na figura de João Batista um explícito modelo de profeta para Jesus, em seu início”⁹⁰; isso aponta para o fato que, embora considere as demais figuras messiânicas, ou o papel de Jesus, a figura que lhe agrada e em sua própria visão sublinha e apresenta Jesus como um profeta, e este **tipo** começa a ser projetado desde João Batista.

É evidente que Lucas traz à tona os marginalizados na atuação de João Batista e, depois de Jesus, focando na justiça do reino as respostas. Robert J. Karris, em seu livro *Perspective on Luke-Acts*, tem um capítulo sobre: “O pobre e o rico: *O Sitz im Leben de Lucas*”⁹¹. Ali, após argumentar com outros autores como Cadbury, Degenhardt, Theissen e Dupont, sobre o tema do rico e do pobre no *Sitz im Leben* de Lucas, ele afirma: “... um aspecto do *Sitz im Leben* de Lucas é a pobreza ocasionada pela perseguição e opressão...”⁹². Karris afirma aquilo que se torna evidente no Evangelho – o que se constitui tema decisivo para Lucas e sua comunidade -, o pobre e os instrumentos de opressão do mesmo, tanto a palavra de João Batista à multidão, como aos publicanos e soldados, seguem a opção pelos mais fracos, que vai ter continuidade em Jesus (Lc 4.18-20), fato marcante já no discurso da missão na Sinagoga de Nazaré.

Assim, pode-se dizer que: 1) - o convite ao arrependimento; 2) - o anúncio do juízo de Deus; e 3) - a opção pelo pobres, (Lc 3.8-9; 3.11) são temas que,

⁸⁹ ERNST, J. *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1977, p. 176.

⁹⁰ MCVANN, M. Rituals of Status Transformation in Luke-Acts. The case of Jesus the Prophet. In: *The Social World of Luke-Acts*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1993, p. 343.

⁹¹ KARRIS, R. J. *Perspective on Luke-Acts. Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben in Perspective of Luke-Acts*. Edimburgh: T. Clark, 1978

⁹² *Idem*.

desde João Batista têm prosseguimento em Jesus e que num amplo sentido, fez parte da pregação da maioria dos profetas⁹³ (Is 1.23; 65.20-23; Jr 5.26-28; Ez 16.49; Am 5.11; Zc 7.10, etc.). Por fim, o batismo de Jesus é também um rito de passagem do ministério do Batista ao de Jesus (Lc 3.21-22)⁹⁴.

Ficam aqui, então, estes referentes na linha que vai ser preponderante no Evangelho, em seu eixo redacional. De João Batista a Jesus, como se percebe, Lucas trata desta sequência de modo muito particular. Importante é o elemento que segue, especialmente na reconstrução do perfil do Messias-Profeta em Jesus.

8.

A missão que começa na Galiléia (Lc 4.14-30)

É importante ainda no quadro amplo da estrutura maior, que é o Evangelho de Lucas, se demarcar, novamente, como elemento de unidade redacional do Evangelho, os compromissos que Jesus faz no discurso da missão e de onde o faz. É necessário mostrar como Lucas recupera a tradição do Ano do Jubileu⁹⁵, colocando-o como elemento decisivo na pregação de Jesus, e junto com isso volta-se a sublinhar o elemento geográfico, o significado de se começar em Nazaré, na Galiléia⁹⁶, retomando-se a hermenêutica do conflito, como elemento sempre presente na redação de Lucas, mas também identificador da figura profética que desde o início do Evangelho vai sendo redacionalmente elaborada por Lucas. Entendendo como hermenêutica do conflito, o uso que Lucas faz dos confrontos de Jesus, os quais reforçam uma figura messiânica e profética, afinal: "...nenhum profeta é bem recebido em sua própria terra...ou..Retira-te daqui, porque Herodes quer matar-te...porque não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém...(Lc 4.24,13.31, 33).

Um dos estudos exaustivos sobre o Jubileu, é o de Robert North⁹⁷. Nele, North comentando Lc 4.16-19, diz que fora de Lv. 25, com parte no 27, a aparição

⁹³ SICRE, J. L. **Profetismo em Israel. O profeta, os profetas, a mensagem**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 369; SCOTT, R. B. Y. **Os profetas de Israel: nossos contemporâneos**. São Paulo: ASTE, 1968, p. 167.

⁹⁴ KINGSBURY, J. D. **Op Cit.**, p. 69.

⁹⁵ MARSHALL, I. H. **The Gospel of Luke**. Exeter: The Paternoster Press, 1978, p. 184.

⁹⁶ DALMAN, G. **Orte und Wege Jesu**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 61ss.

⁹⁷ NORTH, R. **Sociology of the Biblical Jubilee**. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1954, p. 3.

em Is. 61.2 do “ano aceitável” apresenta uma forte semelhança de vocabulário e tema com a lei do Jubileu, embora com uso bastante diferenciado, pois Jesus aplica o texto a si mesmo que, neste caso, o uso seria típico, não correspondendo ao sentido literal da instituição da lei mas, segundo North, um sentido simbólico messiânico, o que intensifica o conflito, ajudando a entender o que ocorre logo a seguir (Lc 4.21-30); aqui, num material tipicamente lucano, pois, logo no início do ministério, Jesus se assume como profeta, acompanhado de um quadro tipicamente messiânico, já que quando o Messias viesse, ele restauraria todas as coisas, elemento incluso no ano do Jubileu, como o restabelecimento da justiça (Lv 25.8-34).

Em se tratando de Lucas, deve-se sempre ter cuidado no estabelecimento dos limites de uma perícope, já que é conhecida sua estratégia de firmar conexões internas entre as perícopes. Por exemplo, o tema do Espírito vem sendo consolidado desde o Evangelho da Infância como temática teológica, e vai adquirindo densidade e significado, isto além dos outros eixos temáticos. Junto a isso há a questão geográfica, em que os lugares são mais que menções topográficas, e nesta linha serão mencionados na tese muitos outros elementos.

Para fortalecer o que é dito acerca da questão topográfica, pode-se perceber que Jerusalém é o lugar de sentido por excelência, já que explicitamente é lá que começa o Evangelho ou, mais especificamente, no Templo com Zacarias (Lc 1.5-23); para Jerusalém retornam os discípulos após a cena final do Evangelho em Betânia, que é a ascensão do Messias e, em Jerusalém, volta-se a mencionar o Templo (Lc 24. 50-53). Para acentuar ainda mais esta coerência interna do texto de Lucas, o Evangelho começou com uma epifania: Zacarias e o anjo no Templo, e vai terminar com outra epifania: os discípulos vendo Jesus ser assunto ao céu (Lc 24.50-53).⁹⁸

Por outro lado, o texto a ser estudado pode se iniciar no verso 14 e não no 16 - como fazem alguns autores⁹⁹ -, e terminar no verso 21, se a intenção é examinar o uso que Jesus faz do texto de Isaías, ou no verso 30, se o propósito é considerar como Lucas e sua comunidade entenderam o discurso de Jesus na

⁹⁸ ELBERT. P. **An Observation on Luke's Composition and Narrative Style of Question**. New York: The Catholic Biblical Quarterly 66 n1, 2003, p.102

⁹⁹ BOVON, F. **El Evangelio Segun San Lucas**. Salamanca: Siguene, 1995. p 296.

Sinagoga de Nazaré. Do ponto de vista da construção da perícope, é preciso reconhecer com a história do estudo deste texto¹⁰⁰ que Lucas reuniu numa só visita, duas visitas, “Kai. h̄qen eij Nazara(ou- h̄a teqrammenoj” - “E foram para Nazaré onde fora criado (Lc 4.16)” -, isso para poder explicar como o povo na Sinagoga passou da admiração à indignação, além das relações de dependência para com Marcos 6.1-6 e Mateus 13.53-58, ou mesmo João 4.44 e outros textos que fazem parte de um núcleo comum de visitas a Nazaré, e/ou às Sinagogas, sempre inseridas na discussão e rejeição de Jesus enquanto Messias, e que se demonstrara no exame dos diferentes textos.

Cabe dizer ainda que a perícope é uma composição de diferentes tradições, na qual, por exemplo, Lucas ora acompanha Marcos e Mateus, ora trabalha material da tradição ligada a ele, além da possível fusão de mais de uma visita à Sinagoga de Nazaré, à referência de que um profeta não tem honra em sua própria terra, são agregadas por Lucas citações de Elias e Elizeu (Lc 4.25-27) e (I Re 17.1; 17.8-16). E são exatamente estas novidades típicas de Lucas que tornam o estudo do texto desafiador, e quase sempre incompleto, em face dos diferentes detalhes do texto e suas infundáveis ilações exegéticas. Mas a visão aqui é redacional, apontam as conexões que mostram a intencionalidade teológica na redação.

(a)

O significado de começar na Galiléia e em uma sinagoga

Este texto de Lucas 4. 16-30 é, na verdade, o relato do primeiro episódio do conhecido ministério galileu de Jesus¹⁰¹, isso porque as referidas visitas às sinagogas da Galiléia, mencionadas nos versos 14 e 15, criam, na verdade, o quadro e o clima para o relato da visita a Nazaré e sua sinagoga. Jesus dá início ao seu ministério, a partir da Galiléia, em especial de sua cidade – Nazaré, e numa sinagoga. Isso explica diversas coisas por si mesmo, ou seja, da perspectiva de sua condição de “Ungido - Messias” até sua condição de “Mestre Rabi”, além de

¹⁰⁰ HENDRIKSEN, W. *New Testament Commentary*. Michigan: Baker Book House/Grand Rapids, 1981. p. 250.

¹⁰¹ VOLKEL, M. *Der Anfang Jesu in Galiläa*. Berlin: ZNT (64), 1973, p. 221 a 224.

explicar o confronto que ele passa a ter, crescendo numa rejeição que irá culminar na sua prisão e morte e ressurreição, como será mostrado neste trabalho.¹⁰²

Qual é o sentido do ministério do ungido de Deus, o Messias e Profeta Jesus, iniciar na Galiléia? Torna-se claro que Lucas, diferentemente de Mateus que busca dar uma explicação messiânica para esta opção de começar na Galiléia (Mt 4. 12-17)¹⁰³, a intenção de Lucas é apontar na opção de Jesus uma denúncia profética de cunho, religioso, social e político. O convite ao arrependimento, a crítica aos religiosos, a bem-aventurança aos pobres, confirmam isto. Não é por acaso que ali é o cenário do anúncio da Basileia – o reino. Vejamos como se pode chegar a tal conclusão.

A menção à Galiléia, ainda que procedente das fontes dos evangelhos sinóticos, das quais Lucas também dependeu, teve em seu uso um evidente conteúdo político.¹⁰⁴ A primeira evidência disso pode ser vista quando Lucas, e somente ele, apresenta uma descrição dos governantes nos diferentes territórios (Lc 3.1), esta é mais que uma descrição meramente histórica; é política e econômica, já que denuncia o governo opressor romano, e junto aponta os acordos feitos com Roma pela família herodiana, para manter-se no poder. Não sendo tão somente um mero esforço para dar credibilidade histórica aos relatos que se seguem; acordos esses que tinham, acima de tudo, interesses econômicos.

Para Roma, o que lhe interessava era que a transferência dos lucros do trabalho do povo fosse feita através do governo herodiano, (no caso, Herodes Antipas, na Galiléia) ou, se necessário, com um interventor (procurador romano como Pôncio Pilatos 26-36 a.D.), como no território da Judéia e Samaria, onde, devido à falta de controle por parte de Arquelaus em relação aos vários levantes revolucionários, forçou o Imperador Augusto, já em 6 a.C., a depor o representante da família herodiana como governante para a Judéia e Samaria.¹⁰⁵

¹⁰² KLAUSNER, J. **Jesus de Nazaret**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971, p. 305.

¹⁰³ HERZOG II, W. R. **Prophet and Teacher**. An Introduction to the Historical Jesus. Louisville: Westminster John Knor Press, 2005, p. 71 a 76.

¹⁰⁴ HOORNAERT, E. **O movimento de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 88 (Coleção: Uma história do Cristianismo na perspectiva do pobre).

¹⁰⁵ KLAUSNER, J. **Jesus de Nazaret**. Buenos Aires, Ed. Paidós, p.139.

Deste quadro é possível entender o ministério profético e messiânico de Jesus como um movimento revolucionário¹⁰⁶.

Assim como a Judeia fora território mais sujeito a insurreições político-revolucionárias e messiânicas por causa de Jerusalém, e Jerusalém é lugar de sentido rico, especialmente no Evangelho de Lucas,¹⁰⁷ a Galiléia se revestia igualmente de significado político, mas a base era acima de tudo econômica. A Galiléia na época de Jesus era, como se sabe, território de Herodes Antipas, que o dominou até 39 a.D. Sua economia era centrada basicamente na agricultura. Era dela que saía a maioria do suprimento para outras regiões de Israel; com isto, era natural geradora de cobiça e exploração dos governantes. O que precisa ser dito é que a Judeia - especialmente Jerusalém por ser previsivelmente revoltosa, por ter sido a capital do reino de Israel -, tem menções diversas de insurreições político-messiânicas, sobretudo na época da Páscoa¹⁰⁸, principalmente após a morte de Herodes, o Grande. Esses movimentos revoltosos também ocorreram na Galiléia, embora a razão tenha sido, acima de tudo, econômica¹⁰⁹, por causa da opressão dos pobres, como já foi mencionado e ainda será visto com mais detalhes à frente.

Sobre o tema das frequentes insurreições em Israel, Culmann diz que: “A resistência às forças romanas de ocupação era, desde os tempos de Jesus, o problema por excelência, na Palestina, problema religioso e político ao mesmo tempo. Romanos e Judeus diariamente se chocavam neste campo”.¹¹⁰

Cabe dizer, ainda, que a Galiléia havia recebido, desde a queda do reino israelita do Norte, diferentes levas de migração gentílica; não é por mero acaso que Mateus menciona, assim como Josefo, “a Galiléia dos gentios (Mt 4.15)”¹¹¹. Foi o rei asmoneo, Aristóbulo I, que no ano 104 a.C., tornou a Galiléia dependente da Judeia, e o povo galileu se judaizou de uma forma bastante rápida. Do mesmo modo, no século I a.C., muitos judeus migraram para a Galiléia,

¹⁰⁶ STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. **História Social do Protocristianismo**. São Paulo/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2004, p. 278-280.

¹⁰⁷ CASSIDY, R. J. **Jesus, Politics and Society**. New York: Orbis Books/ Maryknoll, 1994. p.99 a 127.

¹⁰⁸ LOHSE, E. Templo y Sinagoga. In: SCHULTZ, Hans (ed.). **Jesus y su Tiempo**. Salamanca: Sigueme, 1966, p 152.

¹⁰⁹ STEGEMANN, W. **Das Evangelium und die Armen**. München: Kaiser Verlag, 1981. p 19.

¹¹⁰ CULMANN, O. **Jesus e os revolucionários de seu tempo**. Petrópolis: Vozes, 1972, p.13.

¹¹¹ REICKE, B. Galilea y Judea. In: **Jesús y su tiempo**. Salamanca: Sigueme, 1966. p 60.

atraídos por suas terras férteis. Dentro desse processo certamente se incluiu a família de Jesus.

Um outro exemplo da reação política à dominação estrangeira, e que os Evangelhos também apontam, é a rejeição a Tiberíades, construída na beira do mar da Galiléia por Herodes Antipas, em homenagem a Tibério César (Lc 3. 1), cidade que praticamente é a única a não receber visita de Jesus na Galiléia, tida pelo judaísmo rabínico como cidade impura. Foi rejeitada pelos judeus, certamente por ser símbolo da dominação herodiana e romana, e também porque os romanos de suas guerras de conquistas haviam trazido escravos e colonos estrangeiros para viver e trabalhar na construção da cidade, embora bem mais tarde tenha se tornado cidade de Rabis, onde se codificou alguns comentários rabínicos. Diz Leon Dufour: “... no século II se instalou ali a famosa escola rabínica de Judas o Santo...”¹¹²

Por tudo isto, Galiléia é também lugar de insurreições. Ali ocorreram os levantes de Teudas, assim como o de Judas o Galileu: estes e outros levantes liderados ora por zelotes, ora por líderes messiânicos e sem vínculos necessários com os zelotes, mas ambos mencionados por Lucas em Atos (At 5.36-37).

A Galiléia era uma região rica economicamente, mas empobrecida¹¹³ pelos diferentes impostos. A parte mais rica era a planície de Genesaré, onde Jesus começou seu ministério público. Esta área tinha um clima subtropical propício a várias culturas; mas a atividade econômica mais importante era o comércio, porque as caravanas vindas de Damasco em direção à Cesareia marítima, cruzavam todas pela Galiléia, espalhando negócios e riqueza no caminho¹¹⁴. Em Cafarnaum havia uma estação de controle militar e de imposto. Não muito longe de Cafarnaum ficava Magdala, estação rica de pesca e cuidado comercial dos peixes, pois estes, uma vez salgados, eram vendidos às diferentes caravanas.

Esta descrição econômica é vital para sublinhar o conseqüente interesse político que a Galiléia representou tanto para a família herodiana como para a administração romana. A Galiléia era terra de contrastes, pois se por um lado havia muitas riquezas por outro, os muitos impostos tornavam a vida dos

¹¹² LÉON-DUFOUR, X. *Diccionario Del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1977, p. 422.

¹¹³ SCHOTTROFF, L, STEGEMANN, W. *Jesus von Nazaré*. Hoffnung der Armen. Stuttgart/Berlim/Koln: Verlag W. Kohlhammer, 1978. p 40.

¹¹⁴ FREYME, S. *Jesus um Judeu da Galiléia*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 37.

agricultores judeus um processo crescente de empobrecimento. Dentre essas famílias de agricultores é que eram recrutados os insurretos, e, dentre este povo descontente, saíram os discípulos de Jesus, assim como as multidões que o acompanhavam.¹¹⁵ Criou também um ambiente propício a um ministério profético como o de Jesus; daí para identificá-lo como o Messias não era difícil, pois Lucas depende destas tradições.

Tudo isso que se considera aqui, reforça a idéia de que Lucas carrega nas informações históricas que fornece, com um visível enquadramento político, cuja razão está na realidade econômica da Galiléia, pois é nesta terra de tensões políticas, produtora de um saber judaico através de suas sinagogas, e espaço onde se desenvolviam muitas ambições, é que Jesus escolheu iniciar seu ministério.

Logo, é exatamente aqui, nesta Galiléia dos Herodes, mas também dos rabis, que reside a questão, ou seja rabis e sinagoga, que representavam na Galiléia o elemento ideológico¹¹⁶, político e religioso formador de consciência, com mais força até mesmo que o Templo e a classe sacerdotal, representada no movimento saduceu, na região da Judéia, mais especificamente em Jerusalém. Esses rabis, compuseram maiormente o movimento dos fariseus sempre presentes na caminhada missionária de Jesus e foram elementos-chave na construção deste texto e que, de certo modo, explicam vários elementos no desenvolvimento da narrativa; p. ex.: o conflito que marca de modo constante o ministério de Jesus se dá especialmente com Escribas e Fariseus (Lc 5.21; 6.2; 7.30).

Portanto, assim como pode ser vista, a Galiléia e sua relevância no quadro do início do ministério de Jesus, cabe mostrar a importância de apresentar seu discurso missionário numa sinagoga.

Sabidamente, as sinagogas nasceram no cativeiro da Babilônia¹¹⁷, de onde passaram a todos os centros da diáspora, assim como para a própria Palestina. É verdade que a reconstrução do Templo freou um pouco a multiplicação de sinagogas, mas não a interrompeu. Joaquim Jeremias afirma em seu livro sobre Jerusalém, que em Jerusalém e cercanias multiplicaram-se o número de sinagogas,

¹¹⁵ FRAIJÓ, M. **Jesus y Los Marginados**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 52 a 54.

¹¹⁶ HORSLEY, R. A. **Arqueologia, historia e sociedade na Galileia**. São Paulo: Paulus, 2000, p. 133.

¹¹⁷ LOHSE, E. **Jesus y su Tiempo**. Templo y Sinagoga. Salamanca: Sigueme, 1968, p. 150.

nos tempos dos evangelhos.¹¹⁸ A cerimônia na sinagoga nunca tentou substituir o culto do Templo, mas, sim, manter viva a fé de Israel através do ensino das Escrituras: ora a Torá e o ensino de cunho legal (*halaca*), ora os profetas e os ensinamentos de cunho exortativo e de consolação (*hagadah*)¹¹⁹. Era hábito o chefe da sinagoga comentar o texto, ou convidava um dos presentes para fazê-lo; ou, então, alguém se levantava espontaneamente e solicitava esta honra. Esta teria sido a condição em que Jesus se levantou na sinagoga de Nazaré, para fazer sua leitura e comentário de Isaías 61.1-2.

Este breve comentário sobre a importância da sinagoga busca ajudar na consideração da relevância destas celebrações aos sábados na vida de Israel nos tempos de Jesus. A piedade e a consciência religiosa do povo judeu eram construídas nesses tempos a partir da sinagoga. Dentro de certas proporções, ela era um espaço muito mais livre e popular do que o templo em Jerusalém. Formava a consciência de cidadania, dando o sentido cotidiano de identidade judaica ao povo.¹²⁰ Neste ambiente se esperava a vinda do “profeta”, cuja manifestação antecederia, a vinda do Messias.

Fica claro que Jesus, ao iniciar na Sinagoga seu ministério, buscava apoio e adesão da expressão religiosa mais próxima do povo, isto é mais evidente em Lucas, principalmente no texto objeto deste estudo. Quando se vê o texto em relação aos demais evangelhos, as intenções de Lucas se evidenciam, pois além dos traços comuns como visitas às sinagogas (Lc 4.16, Mt 13.54), a admiração dos presentes (Lc 4.22; Mt 13.54), a afirmação de que nenhum profeta é bem recebido em sua terra (Lc 4.24; Mt 13.57). Lucas particularmente sublinha expressamente Nazaré como a cidade onde Jesus havia sido criado (Lc 4.16), menciona que era sábado e que ali estava “segundo seu costume (Lc 4.16)”, e finalmente comenta que: “... se maravilhavam das palavras de graça que saíam de sua boca (Lc 4.22)”. Neste caso, não há singularidade no adjetivo maravilhar-se, mas em: “*logoij thj caritwj*” - “palavras de graça (Lc 4.22)”. Tal expectativa

¹¹⁸ JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 95, 100 e 163.

¹¹⁹ **Ibidem**. P. 219.

¹²⁰ SCHÜRER, El. **Op. cit.**, p. 550-551.

era a posta na teologia dos escribas e fariseus como virtude do Messias, pois este haveria de expor as Escrituras com palavras de graça - sabedoria.¹²¹

Fica evidente que, dentro do ambiente da sinagoga, Jesus é apresentado por Lucas e sua comunidade, como o Messias v. 22, como Mestre v. 22 e como profeta v. 24. Tais multiplicidades de papéis correspondem aos tipos herdados das fontes, e sublinhados por Lucas.¹²² Muito já foi dito sobre a capacidade de Lucas de elaborar dentro do espírito da literatura midráshica¹²³, por isso deve-se reconhecer este esforço nesta perícopa da visita de Jesus à sinagoga em Nazaré.

O que se deseja ver na sequência do texto é o uso que Jesus fez de Isaías 61.1-2 em seu comentário do texto.

(b)

O ungido do senhor e o ano da graça

Não se entrará na sofisticada discussão do *ipsisima vox* de Jesus, dentro deste relato¹²⁴.

Deve se considerar que a leitura feita por Jesus do texto de Isaías 61.1-2, e o seu comentário, obedece a uma coerência interna do Evangelho onde o discurso se encaixa perfeitamente na sequência de discursos e atos do Messias - Jesus, podendo mesmo ser considerado como um discurso profético e inaugural do ministério de Jesus para todo o Evangelho de Lucas¹²⁵.

O texto de Isaías 61.1-2 adquire no discurso da Sinagoga de Nazaré uma característica nova em relação ao seu lugar existencial original reconhecidamente após o cativo, onde o esforço é a redescoberta da identidade de ser povo de Deus; afinal, o retorno do cativo não deixou de ser um novo êxodo, uma nova promessa de libertação, visão bastante clara no dêutero-Isaías (Is 43.1-7; 44-45; 49. 5-13; etc...)¹²⁶.

¹²¹ FABRY, H. J. **O messias**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008, p. 110 (Coleção Bíblica Loyola 53).

¹²² TIEDE, D. L. **Prophecy and History in Luke-Acts**. Philadelphia: Fortress Press, 1980, p. 31.

¹²³ FREIRE, C. E. **Devolver el Evangelio a los Pobres**. Salamanca: Sigueme, 1978, p 15 a 54.

¹²⁴ JEREMIAS, J. **Teología del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1977, p. 46 a 51.

¹²⁵ TIEDE, D. L. **Prophecy and History in Luke-Acts**. Philadelphia: Fortress Press, 1980, p. 19.

¹²⁶ BOVON. F. **Op.cit.** p. 303.

Na leitura de Jesus, o anúncio de Isaías não pertence mais a uma esperança de Israel, não se trata de anunciar que o reinado do Senhor há de vir, mas a expressão: “Shmeron peplhrwtai h grafh” – “hoje se cumpriu a escritura (Lc 4. 21)”. Este é o novo de Jesus dentro da Sinagoga¹²⁷. Todos sábados eram lidas passagens de Isaías, ou outros profetas, e frequentemente por leigos como Jesus. Textos como Isaías 44.51-52, 61.1-2 e outros eram usuais nas meditações de estilo hagádicas, consoladoras e semeadoras de esperança da mudança da sorte de Israel. É verdade que Werner Kümmel disse que nem sempre os textos eram bem entendidos pelo povo da Sinagoga.¹²⁸ Jesus apresenta o Evangelho, a Boa Nova. O tempo de justiça chegou, a restauração é chegada. Aqui, o perfil messiânico e profético se unem. Aletti¹²⁹ afirma que, mais do que Jesus se autoproclamar como um profeta e messias, é especialmente o povo que reconhece isto.

A grande discussão sobre este texto é em que proporção de fato Jesus pensou em cumprimento do Ano do Jubileu, visto que não há este conceito explícito como em Lucas, em nenhum outro dos Evangelhos? O certo é que Lucas quis fazer tal ligação.¹³⁰ Mas, ao reconhecer que a tradição dos Evangelhos são em sua maioria relatos, em alguns momentos paralelos, em outros interdependentes (quando possui um núcleo comum, mas como uma construção enriquecida de material próprio), ou ainda relatos complementares; assim, pode-se concluir que os discursos da Sinagoga de Nazaré por Jesus, expressam como temática central o “ano do jubileu” no quadro do anúncio do reino de Deus, comum a todos os Sinóticos, adquirindo um tom profético messiânico, identificado à pessoa de Jesus.

Horsley e Hanson, sublinham, como Lucas conseguiu desde as mais antigas esperanças messiânicas de Israel, transformar Jesus numa figura sobre a qual é convertida tais esperanças, do filho de Davi ao profeta como Moisés, um Elias que regressa, servo sofredor do dêutero-Isaías, até focalizar num profeta popular com nítido tom de expectativa messiânica.¹³¹

¹²⁷ ROWE, C. K. **Early narrative Christology**. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2006, p.

¹²⁸ KÜMMEL, **Jesus und jüdische Traditionsgedanke**. Berlin: ZNW (33), 1934, p. 109.

¹²⁹ ALETTI, J. N. **El Arte de Contar a Jesucristo**. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas. Salamanca: Sigueme, 1992, p.80 e 81.

¹³⁰ ERNST, J. **Op. cit.**, p. 171.

¹³¹ HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S. **Bandits, prophets and Messiahs**. Popular Movement in the Time of Jesus. Harrisburg: Trinit Press International, 1999, p.89 a 91.

A grande evidência disto está no fato que, enquanto em Marcos e Mateus Jesus começa seu ministério, com o discurso “O tempo está cumprido o reino de Deus é chegado... (Mc 1.15. Mt 4.17)”¹³², em Lucas a sequência vem acompanhando a Marcos e Mateus, corretamente; primeiramente, o batismo de Jesus por João Batista (Mc 1.9-11, Mt 3.13-17, Lc 3.21-22). A seguir, a tentação no deserto (Mc 1.12-13, Mt 4.1-13) quando, então, Mateus segue acompanhando a Marcos, no qual embora acrescente material próprio, diz que Jesus foi para a Galiléia e lá pregava arrependimento e a chegada do reino de Deus (Mc 1.14-15, Mt 4.12-17). Neste núcleo, Lucas começa dando a impressão de acompanhar Marcos mais fielmente, sem todo o comentário de Mateus que vincula este fato à profecia de Isaías: mas Lucas, no entanto, omite que Jesus ia pela Galiléia anunciando o reino de Deus, embora diga que: “ensinava nas Sinagogas, glorificado por todos (Lc 4. 15)”.

Segundo Conzelmann: “Em Lucas não se está oferecendo uma simbologia que flutua livremente, nele somente pode ter um significado autêntico e tipológico dos acontecimentos que são históricos segundo a maneira de Lucas ver as coisas”.¹³³ E neste sentido tanto os versos 14-15, como uma abertura e preparo à figura que marcaria Jesus, com um fechamento com Jesus assumindo o papel profético Lc 4.24, Lucas sai de sua própria criação, para fechar com suas fontes sinóticas. Lucas porém agrega elementos das suas fontes, e inclui a visita à Sinagoga em Nazaré, numa nova dimensão, colocando nela o anúncio do ano do jubileu, o que para ele, é sem duvida a mesma coisa que anunciar o reino de Deus.

Prova do fato acima mencionado são dois exemplos. O primeiro está no final do mesmo capítulo quatro, no qual Jesus diz: “É necessário que eu anuncie o Evangelho do reino de Deus também as outras cidades, pois para isso é que fui enviado (Lc 4.43)”. Aqui se repete parte do discurso da Sinagoga, pois lá o Espírito o envia para anunciar o Evangelho aos pobres (Lc 4.18)¹³⁴. A outra evidência está na resposta aos discípulos de João Batista, que perguntaram se ele era o enviado (Lc 7.19). Ao que Jesus responde com o mesmo conteúdo do discurso da Sinagoga de Nazaré: “Ide, e anunciai a João o que vistes e ouvistes: os

¹³² LOCKMANN, P. A caminhada do Messias Jesus.... In: **Estudo bíblico (2)**. Petrópolis: Vozes, 1984, p.21.

¹³³ CONZELMANN, H. **Op. cit.**, p.58.

¹³⁴ Cf MALINA, B. J. **O evangelho social de Jesus**. O reino de Deus em perspectiva mediterrânea. São Paulo: Paulus, 2004, p.43.

cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres anuncia-se -lhes o evangelho (Lc 7.22)”.

Ali, a vinculação à temática do reino é visível, até mesmo no suprimir que Lucas faz, ao mostrar Jesus citando o texto de Isaías 61.1-2, no qual ao invés de “enviou-me a curar os corações quebrantados”, emprega somente o “para proclamar libertação aos cativos (Is 61.1)”. Ali, a expressão “corações quebrantados” do texto original foi suprimida para dar ênfase no “proclamar libertação aos cativos”, fortalecida também pelas expressões de Isaías 58.6, a qual está num quadro de locuções usuais na sinagoga para proclamação de jejum e defesa do advento do ano do jubileu, e da reafirmação do reinado do Senhor sobre Israel¹³⁵.

Fica claro que o programa do ministério messiânico de Jesus, de inaugurar o ano da graça [aceitável] do Senhor, foi dado no discurso feito por Jesus na Sinagoga em Nazaré, e pela resposta aos discípulos de João Batista já estava se cumprindo (Lc 7.18-22).

(c)

Os pobres, os cativos, os cegos e os oprimidos

Não cabe descrever o significado do ano do jubileu a partir de Levítico 25 na História de Israel, outros tomaram esta tarefa. É preciso, no entanto, descrever livremente o impacto deste anúncio na Galiléia do Século I.

A primeira questão que a interpretação de Jesus fez é a de devolver a esperança messiânica aos pobres, o reinado de Deus que chega para os pobres. Esta é sem dúvida uma palavra vinda de um profeta. Assim falavam os profetas ao anunciar o reinado de Deus (Is 65.17-25; Mq 4.1-3).¹³⁶

Joaquim Jeremias, em sua *Teologia do Novo Testamento*, diz fortemente o seguinte:

Por que iriam se escandalizar as pessoas, em que os cegos vêem, os coxos podiam caminhar, os leprosos ficaram limpos, os surdos podiam ouvir e os mortos ressuscitassem? A estas primeiras cinco frases não se pode referir (em todo caso, não se pode referir à primeira vista), a palavra final acerca do escândalo (Lc 7.23). Porém, na prática, a oferta de salvação que Jesus faz aos pobres resulta profundamente escandalosa.

¹³⁵ FABRY, H.-J.F. **Op. cit.**, p. 109.

¹³⁶ JEREMIAS, J. **Teología del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1977. p 133.

Quando Jesus declara que são bem-aventurados os que consigam superar a este escândalo, então acentua a importância da proposição de: “euaggel isasqai ptwcoi;” – “evangelizar os pobres” (Lc 4.18).¹³⁷

Bruce Malina faz também veemente afirmação:

Em resumo, a missão de Jesus aconteceu no Império Romano. No mediterrâneo oriental, o poder romano partilhado pelas elites locais fez da crueldade e da extorsão parte da vida diária. Para a não-elite do povo de Israel, o colapso do sistema patronal da elite israelita apareceu como verdadeira traição e deslealdade por parte das melhores famílias aristocráticas em cujo interesse a economia política e a religião política funcionavam. O resgate dessa situação somente ocorreria como Deus de Israel, tomando o controle do país e restaurando a proteção divina da perfídia política que preenchia a terra. A proclamação de Jesus a respeito do reino de Deus era, na verdade, seu evangelho social.¹³⁸

Embora seja reconhecido que cegos, coxos, leprosos, surdos e ressuscitados são rostos diferentes de uma mesma categoria social, ou seja, os **ptwcoi**, = pobres, não há dúvida que nestes destinatários do reino, conforme anuncia Jesus, é feito um resgate pois, a temática do reino para o senso comum do judaísmo da época era acima de tudo restabelecer a monarquia, com sua oligarquia ou, para outros, garantir os direitos do Israel puro¹³⁹; e, nunca, mas nunca mesmo, dar lugar aos enfermos considerados como impuros e pecadores. Os pobres eram em sua maioria marcados com o selo da impureza e da maldição. Havia todo um discurso teológico para justificar a condição das multidões famintas, enfermas e miseráveis¹⁴⁰.

Assim, o Evangelho do Reino anunciado por Jesus, vai tornando-se em todo o Evangelho de Lucas, uma encarnação verdadeira do ano do Jubileu. A presença de Jesus vai representando o começo do reino; já não há o que esperar, está chegando¹⁴¹. À medida que os pobres vão sendo curados, resgatados em sua dignidade, aumenta as multidões em torno de Jesus. Com isto, o discurso de Jesus torna-se escândalo e ameaça.

Nesta conjunção de fatos está o jogo literário de Lucas de trazer o relato da estada na sinagoga para o início do Evangelho, pois Jesus já começou fazendo uma reparação, que era devolver o Evangelho aos pobres; esta é a grande reparação do ano do Jubileu, pois eles - os pobres, sua cura, sua libertação -, são o

¹³⁷ **Ibidem**. P. 133 a 139.

¹³⁸ MALINA, B. J. **O evangelho social de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2004, p.43.

¹³⁹ JEREMIAS, J. **Jerusalem...** Op. cit., p. 368.

¹⁴⁰ THEISSEN, G. **Op. cit.**, p. 64 e 65.

¹⁴¹ SCHOTTROFF, L. **Op. cit.**, p. 46.

alvo do Messias e neste sentido há um visível perfil profético nesta apresentação de Jesus, posto que foram estes que lutaram e morreram pelo restabelecimento da justiça aos pobres. (Is 1.23; Jr 22.13; Am 5.24; Mq 2.1-2). Com isto, pode-se entender melhor porque se passou da admiração na sinagoga à indignação. Na verdade, esta perícopa pretende resumir o que ocorreu com o ministério de Jesus na sua totalidade. Fabris, analisando o texto, diz apropriadamente:

No batismo, o Espírito Santo desce sobre Jesus; nas tentações, Jesus é guiado pelo Espírito Santo; a pregação inaugural em Nazaré é a manifestação salvífica do profeta enciado com o poder do Espírito Santo. Após a investidura carismática no Jordão... Jesus dá início à sua atividade na Galiléia com um discurso programático em sua cidade de origem: Nazaré. Na redação e intenção de Lucas, este episódio é verdadeiramente o manifesto de Jesus; a salvação prometida por Deus está hoje presente na sua pessoa, mas não se submete aos critérios utilitários e estritos de seus conterrâneos; o horizonte de Jesus é mais amplo, coincide com o estilo de Deus, que salva os de fora. Por esta sua posição, Jesus se arrisca a ser linchado pelos seus. Isto é um aviso do resultado final de sua caminhada.¹⁴²

Vários dos elementos do discurso/manifesto de Jesus em Lucas serão evidenciados na viagem a Jerusalém (cf Lc 9.51, 57-58; 10.21, 36-37; 11.47; 12.19-20, 49; 13.31-35; 14.13, 21; 16.19-31; 17.18; 18.18-23; 19.8; 19.43-44, 47-48).

Deve-se mostrar também como foi visto na primeira parte, que o discurso de Jesus foi ao encontro de uma região com uma riqueza cada vez mais concentrada nas mãos de poucos. A Galiléia vivia crises como fome; por volta do ano 25 houve crise de falta de alimentos, 31 terremotos, em 29 epidemias, além da superpopulação, aumentando os excluídos, e Galiléia era a mais atingida pela superpopulação¹⁴³; com isto, a constante concentração de propriedades nas mãos de poucos, devido a dívidas, nos dá mais motivações para o impacto que o anúncio do ano do Jubileu podia causar. Na verdade, o anúncio de Jesus sobre o reino¹⁴⁴ e ano do Jubileu causou um crescente incômodo para Herodes que procurava matá-lo, para Roma, e para a oligarquia judaica do Templo, o que em suma produz a conspiração, posteriormente concretizada no seu processo e morte.

Isto mostra ainda que o esforço de Lucas ao apontar governantes, e ao mostrar o discurso de Jesus na sinagoga, buscava indicar que o Evangelho antes

¹⁴² FABRIS, R. **O evangelho de Lucas**. In: **Os evangelhos**. São Paulo: Loyola, 1992, p.59.

¹⁴³ THEISSEN, G. **Soziologie der Jesusbewegung**. München: Kaiser Verlag, 1979, p. 42.

¹⁴⁴ BOHLEN, M. **Die Einlasssprüche in der Reiche-Gottes**. Verkündigung Jesu. Berlin: Z.N.W. n° 99, 2008, p. 170.

de ser uma esperança para o futuro, é uma palavra realizada¹⁴⁵: aberta, sim para o futuro, mas realizada, pois afinal, o ano do Jubileu está aí presente: “Hoje se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir (Lc 4. 21)”. Ivone Reimer assim se expressa acerca do Jubileu: “Falar de Jubileu, de tempos de graça, de perdão que possibilitam condições de um recomeço com dignidade e felicidade é ação profundamente profética e apocalíptica”.¹⁴⁶

(d)

O discurso da missão

Esse texto tem sido chamado também de discurso da missão¹⁴⁷. Não há dúvida: nele, Jesus revela seus propósitos, assume seu papel de profeta e messias e define mesmo, o que Ele entendia ser sua missão. Por outro lado, é mostrado na leitura do texto de Isaías (61.1-2) uma legítima esperança, cultivada há muito, na qual se almejava o momento em que Deus restabeleceria o equilíbrio e a justiça de toda a Criação, em quem e para quem Jesus expôs sua missão.

Esse discurso começa num quadro bastante difícil. Jesus está na sua terra, na cidade onde crescera e trabalhara na carpintaria de seu pai. Certamente, algumas das pessoas lá na sinagoga eram seus parentes; alguns não haviam aceitado muito bem sua saída, e seu apoio ao movimento de João Batista.

Nessas condições é que Jesus retorna a Nazaré e lê a messiânica mensagem de Isaías: “Em mim se cumpriu esta mensagem que ouviram (Lc 4.21)”. Seus amigos e parentes olharam uns para os outros e disseram: “Não é esse o filho de José?” Ficaram pensando: Como ele vai conseguir realizar tais ideais?¹⁴⁸.

Quais eram os ideais de Jesus? Afinal, quais eram esses grandes ideais? Segundo Lucas, pois ele é único a pôr tal discurso na boca de Jesus. Como já se viu havia algumas intenções que se conectam com o restante do Evangelho, como: Jubileu = Reino, Pobres, Messianismo (pelo que me ungiu), Profetismo etc... Conforme será visto, são temas-eixo na viagem de Jesus a Jerusalém; mas, a

¹⁴⁵ MARSHALL H. Luke. *Historian and Theologian*. Exeter: Paternoster Press, 1979, p. 120.

¹⁴⁶ REIMER, I. R. *Perdão da dívida em Mateus e Lucas*. In: *Economia no mundo bíblico*. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p.135.

¹⁴⁷ ELLIS, E. E. *The Gospel of Luke*. Eugene-Oregon: Wipft and Stock Publishers, 2003, p.96.

¹⁴⁸ TUYA, M. *Lucas*. *Bíblia Comentada*. Madrid: Editorial Católica, 1967, p. 83.

resposta é também o resumo da Missão de Jesus: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu...” A espera do Ungido era a realização primeira das esperanças do povo de Israel. O Messias era o Ungido conforme o próprio sentido da palavra Messias-Cristo. Assim se apresentava Jesus, como mais tarde disseram os caminheiros de Emaús: “... nós esperávamos que fosse Ele que haveria de redimir a Israel (Lc 24. 21)”.

O Messias Jesus como Ungido do Senhor traria as primícias de uma nova criação, onde tudo começa pela unção e presença do Espírito do Senhor¹⁴⁹; deste modo, a missão do Messias tem por base e dependência, a unção do Espírito, o qual vai recriar através de Jesus os sinais de uma nova criação, de uma nova ordem chamada reino de Deus e de uma nova comunidade como continuadora do reino por Ele iniciado¹⁵⁰.

Essa era uma forma de ver o Messias por Lucas; por isso, foi uma condição necessária ao Messias. “... Ele me ungiu para evangelizar aos pobres... (Lc 4.18)”. A unção do Messias se dá para a realização dos propósitos de Deus. O primeiro deles: a Boa Nova aos pobres. O que pode ser uma Boa Nova aos pobres? Assegurar-lhes que, quando eles morressem, teriam lugar no céu? Ou, então, que eles seriam libertos do jugo do dominador estrangeiro, no caso, os romanos? Na verdade, a Boa Nova - Evangelho do reino de Deus - era tudo isso e muito mais. Pixley descreve bem o que significa o Evangelho do reino de Deus:

O reino de Deus se caracteriza pela vida, uma vida tão abundante que os leprosos são limpos e mortos ressuscitam. Isto já estava acontecendo na obra de Jesus entre os pobres e marginalizados da Galiléia. Entre os pobres, esta vida abundante para os que haviam padecido carências é recebido com alegria e Boa Nova.¹⁵¹

O Evangelho é apresentado por Jesus aos pobres como uma resposta imediata e uma resposta eterna; o hoje e o amanhã, especialmente na linguagem de Jesus em Lucas. Por sinal, uma mensagem alinhada com a tradição profética (Am 5.11-15). A parábola do rico e de Lázaro ilustra o caráter da bênção futura para os pobres (Lucas 16.19-31), mas também é denúncia contra os ricos do presente.

¹⁴⁹ RASCO, E. **Jesus y el Espíritu, Iglesia e Historia**. Elementos para una lectura de Lucas. Madrid: Estudios Bíblicos (3), 1976.

¹⁵⁰ STÖGER, A. **El Evangelio Según San Lucas**. Barcelona: Herder, 1979, p. 137.

¹⁵¹ PIXLEY, J.; BOFF, C. **Opción por los Pobres**. Buenos Aires: Paulinas, 1986, p. 113.

E. Pax¹⁵² sublinha em artigo sobre o texto em que, curiosamente na parábola contrastante do rico e Lázaro, é mencionado o nome de Abrão, do mendigo Lázaro, mas que não se menciona o nome do rico ou de sua família. Podemos ver, então, que o rico é uma figura sobre o qual o juízo recai, em qualquer tempo. Por outro lado, em Atos 4.34, o Evangelho converte o coração dos ricos, e eles dão aos pobres, de modo que as necessidades destes são atendidas. Nesse sentido, conforme o convite de Jesus ao jovem rico, a Boa Nova atende aos pobres de modo imediato também (Lucas 18.18-23;19.8): “Enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos (Lc 4.18)”.

O ano da Graça, como já se viu, era um ano de graça, comunhão e libertação dos escravos e restauração do direito dos pobres.¹⁵³ Bovon sublinha isto, dizendo que:

O oferecimento de Jesus, inaugura o ano do Jubileu. **Khrujai** (proclamar em público) indica que a salvação entra em vigor pela palavra (porém, ainda não por inteiro na história). Para Lucas, “o ano” é a época da transição escatológica, que havia sido anunciada o assumir profético do ano jubilar (Lv 25.8-54). O nome de Ungido do Senhor e a menção do ano jubilar anunciam em conjunto o cumprimento definitivo da vontade de Deus.¹⁵⁴

Assim, o tempo do Messias cumpriria tal lei dada por Deus e que as autoridades em Israel haviam sempre adiado. A restauração da vista aos cegos anuncia a cura que o Messias traria aos enfermos, sendo a cegueira uma enfermidade, tida como sinal do pecado dos antepassados e, conforme a teologia dos fariseus, tais pessoas eram impuras.

Na dispensação do Espírito, iniciada com Jesus, era oferecida pela graça, purificação e restauração para todos¹⁵⁵. Assim, o tempo da chegada do Messias haveria de ser um novo tempo, o ano da Graça de Deus, no qual todos que dessem ouvidos à pregação do reino de Deus trazida pelo Messias (Lucas 4.43), e o

¹⁵² PAX, E. **Der Reiche und der Armen Lazarus Eine Milieustudie**. Jerusalém: Studi Biblici Franciscani (5), 1975, p. 260.

¹⁵³ BOVON, F. **Op. cit.**, p. 304.

¹⁵⁴ **Idem.**

¹⁵⁵ WILKENS, W. **Die Auslassung von Mark 6.45; 8.26 bei Lukas**. Berlin: Theologische Zeitschrift (4), 1976, p. 266.

seguissem, tornar-se-iam beneficiários e proclamadores desse Evangelho (Lc 5.11; 5.28)¹⁵⁶.

9.

As bem-aventuranças como discurso profético em Lucas (Lc 6.20-24)

De que maneira as bem-aventuranças se incorporam a partir do ministério Galileu ao objetivo desta pesquisa? Como esta temática repercute na Viagem a Jerusalém?

Primeiro, porque as bem-aventuranças em Lucas são uma contribuição teológico-literária típica de Lucas, e cooperam no esforço de entender a teologia de Lucas, e própria da redação do evangelho. Segundo, porque nelas a contraposição com os ais, exacerbam o contraste através do paralelismo, levando do gênero sapiencial¹⁵⁷ que é típico das bem-aventuranças, para o profeta, quando se ouve as sentenças proféticas dos “ais”¹⁵⁸, demonstrando com clareza o perfil de Jesus como profeta. Terceiro, porque no centro das bem-aventuranças está o pobre¹⁵⁹, um dos eixos fundamentais do Evangelho de Lucas, também sublinhado no centro da tese que é o capítulo da Viagem a Jerusalém. O contraste entre pobre e rico é o objeto de alguns momentos, entre eles a parábola do rico e do Lázaro (Lc 16.19-31); nelas estão presentes o tema vital da vinda do reino, a esperada intervenção de Deus na história, através de um messias-profeta como preferiu Lucas

Os pobres e a intervenção de Deus são temas recorrentes na literatura profética, de denúncia e anúncio. Jesus nas bem-aventuranças de Lucas passa de mestre a profeta, o que é reconhecido por Herzog em seu estudo, *Prophet and Teacher*.¹⁶⁰

¹⁵⁶ GREEN, J. B. **The Theology of the Gospel of Luke**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, edition 2007, p. 78.

¹⁵⁷ DEDEN, D. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. cf verbete Bem-Aventurança. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 169.

¹⁵⁸ RIGAUX, B. **Para uma História de Jesus**. El Testimonio de Evangelio de Lucas. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1972, p. 123.

¹⁵⁹ DEGENHARDT, H. J. **Lucas Evangelist der Armen**. Stuttgart: Katholisch Bibelwerk, 1965, p. 19 e 20.

¹⁶⁰ HERZOG, H. W. **Prophet and Teacher**. An Introduction to the Historical Jesus. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005, p. 71 e 124.

É necessário ver alguns momentos-chave desta elaboração redacional de Lucas 6.20-26. É igualmente importante visualizar-se o uso de Lucas, quando ele constrói o paralelismo entre as bem-aventuranças e os ais, trazendo um ensino e um oráculo profético diferenciado das bem-aventuranças, tomando-se como exemplo os versos de 6.20-21 e 6.24-25.

Lucas 6.20-21 em paralelo a Lucas 6.24-25:

(Lc 6.20 b) Μακαριοι οι πτωχοι, - Bem aventurados os pobres	(Lc 6.24) Πλην ουαι. υμιν τοις πλουσιοις(- Contudo ai de vós os ricos
Οτι υμετερα εστιν η βασιλεια του θεου – Porque pertence a vós o Reino de Deus	Οτι απεχετε την παρακλησιν υμων – Porque já tendes a consolação
(Lc 6.21a) μακαριοι οι πεινυυτοι νυν(- Bem-aventurados agora os famintos	(Lc 6.25a) ουαι. υμιν(οι εμπεπλησμενοι νυν – Ai de vosotros que estais saciados agora
Οτι cortasqhsete – Porque sereis saciados	οτι πεινασετε – Porque tereis fome
(Lc 6.21b) μακαριοι οι κλαιοντες νυν – Bem aventurados vós que chorais agora	(Lc 6.25b) ουαι. υμιν(οι εμπεπλησμενοι νυν(- Ai de vosotros, que rides agora
Οτι gel asete – Porque rireis	οτι πενησετε και κλαισετε – Porque lamentareis e chorareis

Os pobres podem ser felizes e bem-aventurados, porque a eles pertence o reino de Deus, ainda como verdade escatológica¹⁶¹. Em Lucas, esta presença já está no meio do povo, dos discípulos, é o que Jesus declara a escribas, fariseus, aos discípulos e ao povo: “ειν δε εν δακτυλῳ θεου/ ἰερωδῶ εκβαλῃ τα δαιμονια(ara **efqasen** εφῃ υμας η βασιλεια του θεου) – “... se porém eu com o dedo de Deus expulso os demônios, com certeza é chegado a vós o Reino de Deus. (Lc 11.20)”. Em contra partida os ricos, já tem a própria consolação; quer dizer, estão fora do reino, pois este pertence aos pobres¹⁶². Resumindo o ensino de Jesus, diz Stoger:

¹⁶¹ CONZELMANN, H. **Op. cit.**, p. 153. Conzelmann, no capítulo sobre a Escatologia, considerando Lc 21,31-32, diz que: “A expressão ver o Reino afirma que o Reino se tornou perceptível”.

¹⁶² PIXLEY, J. **El Reino de Dios**. Buenos Aires: La Aurora, 1977, p. 70.

O reino de Deus se promete aos pobres, porque os pobres estão abertos a Deus, colocaram sua esperança na hora em que Jesus tomará definitivamente posse de seu Reino, porque podem olhar livremente a Deus, já que não sucumbiram a ilusão dos que pensam que com a propriedade e o seu bem estar tudo está assegurado.¹⁶³

A consolação dos ricos é sua riqueza, porque é duro para eles deixá-la; neste caso, ilustração é a narrativa do jovem rico (Lc 18.18-23). Nela está sua esperança. Deus e o reino são a esperança do pobre, tema decisivo para Lucas e desenvolvido por Louise Schottroff e Wolfagoug Stegemann¹⁶⁴, e H. J. Degenhardt.¹⁶⁵

A segunda bem-aventurança aponta os que têm fome; a fome sempre foi conhecida do ser humano, foi usada para dominar povos, cercar e conquistar cidades (II Re 25.1-3), mantendo os sem alimentos até que se rendessem. A fome enfraquece e oprime, de modo que Jesus, ao anunciar que os que têm fome serão fartos, toca no tema sensível e próximo do povo. Manuel Fraijó¹⁶⁶, citando Hans Küng, diz: “Não cabem mais discussões, Jesus esteve ao lado dos pobres, dos que choram, dos que passam fome, dos que fracassam, dos impotentes, dos insignificantes”.

Em contrapartida o ai do verso correspondente diz: “Ai de voz, os que estais fartos, porque tereis fome (Lc 6.25)”. É uma sentença pesada! O profeta Isaías, falando do resto fiel de Israel, contrariamente aos rebeldes, afirma com veemência algo semelhante: “Pelo que assim diz o Senhor Deus: Eis que os meus servos comerão, mas vós padecereis fome...” Este texto antecipa a profecia do novo céu e a nova terra Is 65.17. Estamos no vocabulário escatológico, especialmente quando se sabe o quanto da tradição judaica buscou Lucas.

A terceira bem-aventurança aponta “os que chorais agora, pois rireis de rir”. O choro em geral na Bíblia é empregada e como neste texto **klaiw** para mágoa profunda, dor e quase um grito, no antigo testamento o termo que as LXX

¹⁶³ STOGER, A. *El Evangelio según San Lucas*. Barcelona: Herder, 1979, p. 177.

¹⁶⁴ SCHTTROFF, L.; STEGEMANN, W. *Jesus de Nazareth, Esperança de los Pobres*. Salamanca: Sigueme, 1981, p. 42 a 60.

¹⁶⁵ DEGENHARDT, H. J. *Lucas Evangelist der Armen*. Stuttgart: Katholich Bibelwerk, 1965, p. 19 a 39.

¹⁶⁶ FRAIJÓ, M. *Jesus y Los Marginalizados*. Madrid: Cristisndad, 1985, p. 49.

traduz por **klaiw** é *bakah*¹⁶⁷, “... todas as vezes que Ana subia à casa do Senhor, (...) pelo que chorava... (I Sm 1,7)”.

O ensino de Jesus ao contrapor os “ais” contra os que “agora rides, porque chorareis e lamentareis”, repõe o tema da escatologia, e a melhor ilustração é a parábola do rico e de Lázaro (Lc 16.19-31). Aqui especialmente o choro e lamento do rico é sublinhado. Mason¹⁶⁸, frente a este texto afirma que: “O realismo do reino de Deus é aqui contemplado em um senso histórico-profético”, ou seja, o texto antecipa o tempo do reino de Deus.

Por fim, há o confronto entre a bem-aventurança, do ódio, de ser expulso da sinagoga, da comunidade, do ser injuriado e rejeitado e considerado indigno por causa do Filho do Homem: “regozijai e exultai” o galardão é grande no céu, pois isto equipara os discípulos aos profetas, que os pais no passado, também haviam perseguido. Rigaux diz que Lucas: “... Cede aqui a sua maneira preferida, obtém uma comunicação mais estreita entre Jesus e seus ouvintes e a ação que Jesus promete, ganha um valor mais firme”¹⁶⁹.

Segundo Rigaux, podemos considerar as imprecações (ais) neste paralelo com as bem-aventuranças, como criação de Lucas, a partir da escolha das quatro bem-aventuranças. Elas estão ali, como benção; mas sua contrapartida, os “ais”, se inserem no juízo profético típico de Lucas, que vai à semelhança da palavra profética em Nazaré, num crescendo em todo o Evangelho (Lc 7.22-23; Lc 9.22). Aqui os “ais” ou imprecação não têm a dureza do passar fome ou de chorar, é mais sutil, pois muitos se enganam e mesmo se encantam com os elogios, de modo que o sentido é que: “ai quando todos te louvam”, ou seja, quando a Igreja ou o discípulo recebem a aprovação de toda a sociedade, há nos “ais” uma espécie de traição da mensagem.

Jeremias o profeta ensina: “Tendo Jeremias acabado de falar tudo quanto o Senhor havia ordenado que dissesse a todo o povo, lançaram mão dele os sacerdotes, os profetas e todo o povo, dizendo: Serás morto (Jr 26.8)”. É uma lição de fidelidade do profeta, que aqui está em bem-aventurança, e que mostra

¹⁶⁷ HAARBECK, H. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1987, Volume III, p. 23.

¹⁶⁸ MANSON, W. **The Gospel of Luke**. Moffat N.T. Commentary. London: Hodder and Stoughton, 1955, p. 64.

¹⁶⁹ RIGAUX, B. **Para una Historia de Jesús. El Testimonio del Evangelio de Lucas**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1972, p. 123.

com clareza como na maioria das vezes, historicamente a Palavra do Senhor havia de gerar conflito, conforme adverte Jesus no ensino nos Sinóticos através da parábola do Semeador (Lc 8.4-15). Deste modo, as bem-aventuranças preparam os discípulos, e a igreja de Lucas para a rejeição e perseguição¹⁷⁰.

10.

Da confissão de Pedro à transfiguração (Lc 9.18-22; Lc 9.28-36)

Pela reflexão que a tradição sinótica fez da identidade de Jesus, ainda que através de abordagens particulares pelos evangelistas, especialmente Lucas, o texto da confissão de Pedro à pergunta de Jesus “Τίνα με λέγουσιν οἱ ὄχλοι εἰπαίῃ” - “... digam-me que dizem as multidões, quem sou eu? (Lc 9.18)” levanta a questão sobre a identidade de Jesus, como mostra Lucas desde o início do Evangelho da Infância, com a autoapresentação na sinagoga de Nazaré; Jesus, assim, vem sendo revelado como messias¹⁷¹, mas também como profeta, pois como Moisés e Elias realizou atos extraordinários, como os milagres.¹⁷²

Richard Edwards¹⁷³ em artigo sobre *The Redactions of Luke*, diz que: “... a uma variedade de atitudes e situações (...) que dão por assentado ao povo a identidade de Jesus especialmente no episódio de Cesareia de Filipe, pois os discípulos respondem a Jesus neste lugar em um momento especial em relação a outros com o povo, porque eles já reconheciam que Jesus era mais do que um profeta; ele é o Cristo de Deus” constatavam eles (Lc 9.20). A adição que Lucas faz, “τὸν ἄνθρωπον”, (v 20), enfatiza a importância do momento.

Agora, antes de entrar no interlucano, ou a grande viagem, dois momentos definem a pergunta feita anteriormente na tempestade acalmada (Lc 8.22-25), assim como por Herodes no capítulo seguinte (Lc 9.9). Ainda no ministério galileu na unidade considerada até aqui: “Τίς ἄρα οὗτος ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ τοῦ

¹⁷⁰ BYRNE, B. *Jesus as Messiah in The Gospel of Luke*. Discerning a Pattern of Correction, Washington: Catholic Biblical Quarterly, vol 65, 1, 2003, p. 88.

¹⁷¹ MUSSNER, F. *Der Messias Jesus, im Studium Zum N.T. und seine Umwelt*. Linz: Regensburger, 1982, p. 7.

¹⁷² CROATTO, J. S. *Jesus, Prophet Like Elijah, and Prophet- Teacher Like Moses in Luke-Acts*. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (124/3). Atlanta: Society of Biblical Literature, p. 454.

¹⁷³ EDWARDS, A. R. *The Redaction of Luke*. Pensilvânia: Journal of Religion (49/4), 1969, p. 397.

anemoij epitassei kai. tw/ uŕlati(kai. upakoupsin autw/” – “quem é este que também aos ventos e as ondas repreende, e lhe ouvem? (Lc 8.25b)”. A grande questão está expressa aí, desde o início do Evangelho, a sutileza e a criatividade de Lucas vão aparecendo no uso que ele faz da tradição que ele herdou¹⁷⁴.

Junto à confissão de Pedro, em que o reconhecimento humano é solicitado - e Pedro é um porta voz -, une-se o texto da transfiguração¹⁷⁵. Hermeneuticamente, o texto circula no projeto redacional de Lucas, do reconhecimento humano de quem era Jesus, ao reconhecimento divino, da declaração de Pedro: “Peŕroj de. apokriqeiŕ eiŕen(Ton Criston tou/ qeouŕ” - “... Pedro porém respondeu dizendo, o Cristo de Deus (Lc 9.20b)”. A declaração do próprio Deus na transfiguração: “Outoj estin o' uiōj mou o' eklelegmenoj(autou/ akouŕteŕ” – “... este é o filho meu , o eleito, a ele ouvi (Lc 9.35)”. É de suma importância examinar elementos destas duas perícopes que encerram a unidade ministério galileu, e passam em parte à compreensão da messianidade de Jesus, conforme cultivada nas comunidades cristãs primitivas, e restauradas na tradição sinótica, de acordo com os interesses teológicos e a forma redacional dada a partir de cada evangelista¹⁷⁶, porque encontram muito do que era anunciado no judaísmo do seu tempo¹⁷⁷.

Considere-se, então, o quadro com a tradução abaixo e observe-se as implicações:

Lucas 9.18-22	Lucas 9.18-22
Kai. egeneto en tw/ einai auton proseucomenon kata. monaj sunhsan autw/ oi maŕtai(kai. ephrwŕtsen autouj legwn(Tina me legousin oi ocloi einaiŕ	E aconteceu de estar ele orando sozinho, próximo a ele os discípulos, e perguntou-lhes: O que as dizem as multidões que eu sou?

¹⁷⁴ HENGEL, Martins. *Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1984, p. 15.

¹⁷⁵ MOESSNER, D. P. *Luke 9.1-50*. Luke Preview of the Journey of the Prophet like Moses of Deuteronomy. Atlanta: Journal of Biblical Literature (103/4), 1983, p.581.

¹⁷⁶ FREY, J. B. *Le conflit entre Le Messianisme de Jesus et Le Messianisme des Juifs de son Temps*. Roma: Bíblica (14), 1933, p. 10.

¹⁷⁷ ABREGO, J. M. *La Esperanza Messiánicas en los Libros Proféticos*. Madrid: Estudios Biblicos (62), 2004, p. 429.

οἱ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπαν(Ἰωάννην τον βαπτιστὴν(ἀλλοὶ δὲ Ἰλιαν(ἀλλοὶ δὲ οἱ προφήταις τῶν ἀρχαίων ἀνεστῆ	Responderam dizendo: João Batista, mas outros, Elias; e também outros dizem que ressurgiu um dos antigos profetas.
εἶπεν δὲ αὐτοῖς(-Ὁμοίως δὲ τίνα με λεγετε εἶναί εἰμι Πέτρος δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν(Τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ	E vós, perguntou, quem dizeis que eu sou? Pedro respondeu e disse: O Cristo de Deus.
-Ὁ δὲ ἐπιτιμῆσαι αὐτοῖς ἀρηγοῖ ἐν τῷ ἑαυτοῦ. λέγειν τούτο	Então advertiu a eles, e mandou que a ninguém dissessem tal coisa,
εἶπὼν οἱ θεῖ(τον υἱὸν του ἀνθρώπου πολλὰ πάσχειν καὶ ἀποδοκίμασθαι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῆς τρίτης ἡμέρας ἐγερθῆναι	dizendo: É absolutamente necessário que o Filho do Homem padeça muito, seja rejeitado pelos anciãos, pelos principais sacerdotes e pelos escribas; seja morto e, no terceiro dia, ressuscite.

Lucas cria um cenário e afirmação da identidade messiânica de Jesus de modo diferente de Marcos e Mateus, pois geograficamente ele estava próximo a Betsaida e não à Cesareia de Filipos como Marcos e Mateus. Lucas começa abandonando Marcos e, como vimos, o texto vai se transformar num preâmbulo, junto com a transfiguração, para a grande viagem narrada no interlucano. Herzog II¹⁷⁸ mostra que todo esforço literário de Lucas é o de apontar nos diálogos com os discípulos, ou em cenas diversas, que Jesus é o Cristo - o Messias.

O relato começa com Jesus orando; não há localização geográfica, para quem, como Lucas, que ora precisa o momento histórico, ora o geográfico, pode atribuir sua falta de menção a uma intenção. O acontecimento ultrapassa limites de tempo e lugar. Rigaux diz que: “A originalidade de Lucas é a não localização, e sim a retirada do episódio do contexto do ministério galileu”.¹⁷⁹

Na cena, Jesus quer confirmar se os discípulos haviam entendido o que ocorrera até ali. Ora, o que suas curas, sua pregação e ensino estavam significando? Quem eles viam nele? É como a pergunta feita por Franz Mussner: “Quando a Igreja Primitiva começou isto, de tornar, Jesus o crucificado, o carpinteiro de Nazaré, como o Messias a ser pregado, como a Igreja até hoje segue

¹⁷⁸ HERZOG II, W. **Op. cit.**, p.11 a 14.

¹⁷⁹ RIGAUX, B. **Para uma história de Jesus**. Bilbao: Desclée Brouwer, 1972, p. 141.

fazendo?”.¹⁸⁰ A resposta de Pedro se tornou a resposta da Igreja em todas tradições cristãs. No texto, a resposta dos discípulos começou no que dizem as multidões (**οχλοι**)¹⁸¹, os discípulos respondem criando um clima que permite a pergunta direta. A primeira resposta desvia e confunde¹⁸²: “Responderam eles: João Batista, mas outros Elias, ainda outros dizem que ressurgiu um dos antigos profetas (Lc 9.19)”. Aqui, Lucas retorna a Marcos; e, então, vem a pergunta direta e a resposta de Pedro, cuja lição de Lucas agrega a expressão “*tou/ qeou'*”. Mas, este Messias é visto todo o tempo como um nítido profeta; é a exclamação popular que repercutiu perante Herodes (9.7-9), e também como forma de resposta dos discípulos à pergunta de Jesus (9.19). A seguir é que vem a resposta de Pedro. As respostas se complementa, não se excluem.

Sem dúvida, as interrogações propostas por Jesus correspondem ao que ele sabia estar no meio do povo, pois no texto após as instruções aos doze, como já citamos, Herodes também faz a pergunta: “*tij de, estin outoj peri. ou- akouw toi autai'*” - “quem é pois este acerca do qual tenho ouvido cousas? (Lc 9.9b)”. Estas indagações se fecham na pergunta direta e resposta direta: “Tu és o Messias de Deus” (Lc 9.20)¹⁸³. Aqui se passa da dúvida à certeza, pelo menos no círculo dos discípulos. Jesus é o Cristo! Ainda que haja a advertência de que a ninguém dissessem isto, afirmação comum aos Sinóticos, certamente herança de Marcos e seu segredo messiânico¹⁸⁴, pois ele é quem insiste em vários momentos com este silêncio (Mc 1.34; 1.44; 3.12 ss).

À parte das observações particulares, a perícopé se encerra em Lucas com o anúncio do sofrimento, humilhação pelas autoridades judaicas, sua morte e ressurreição (Lc 9.22); mesmo como relato aberto, aqui Lucas acompanha Marcos, inclusive com a reintrodução do “*uion tou anqrwpou*”, o Filho do Homem, figura messiânica nitidamente escatológica. Günther Bornkamm¹⁸⁵ recorda que a figura do Filho do Homem, ocupa várias sentenças de juízo

¹⁸⁰ MUSSNER, F. **Der Messias Jesus, im Studium Zum N.T. und seine Umwelt**. Linz: Regensburger, 1982, p. 7.

¹⁸¹ BOVON, F. **El Evangelio Segun San Lucas**. Salamanca: Sigueme, 1995, p. 634.

¹⁸² WILKENS, W. **Die Auslassung von Mark 6.45; 8.26 bei Lukas**. Berlin: Theologische Zeitschrift (4), 1976, p. 197.

¹⁸³ Cf HORSLEY, R.; HANSON, J. S. **Bandits, Prophets and Messiahs**. Popular Movement in the Time of Jesus. Harrisbourg: Trinity Press International, 1999, p.88 e 89 e 135 a 138.

¹⁸⁴ TUYA, M. **Bíblia Comentada**. Lucas. Madrid: Editorial Católica, 1977, p. 123.

¹⁸⁵ BORNKAMM, G. **Estudios Sobre el Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1983, p. 167.

escatológico, ao expor que: “Os discípulos que não confessado a Jesus, ele o Filho do Homem lhes confessará, e os que lhe neguem, ele os negará. Através de essa decisão de Jesus no dia do Juízo recebem o resultado desta decisão cada discípulo (Lc 12.8)”.

Considerando a outra perícopes mais extensa, a qual é analisada por Conzelmann¹⁸⁶ como porta de entrada para o interlucano, conecta-se diretamente à perícopes de abertura daquela unidade, como será visto à frente. Conectada que está com a confissão de Pedro pela consciência messiânica e da paixão. Em ambas está a revelação da messianidade e da partida e também da paixão e morte (Lc 9.31). O Messias de Lucas vai morrer como um profeta (Lc 13.31-35).

A primeira questão trazida pelo texto é que o leitor está diante do tema da montanha, como após o discurso de Nazaré, na mudança de clima do povo da sinagoga, quando eles querem lançá-lo monte abaixo (Lc 4.29)¹⁸⁷. Pode-se dizer que o monte da transfiguração é na tipologia lugar de revelação, como o é o monte no Antigo Testamento, lugar de encontro e revelação de Deus (Ex 19.3; 34.12), e que assim se projeta nos Sinóticos. O monte da transfiguração é possivelmente o Tabor, em plena região da Galiléia, e não o Hermon como querem alguns¹⁸⁸; sabendo-se que o monte é o lugar na tradição profética de encontro com Deus, como o foi para Moisés, tanto quanto para Elias (Ex 19.2-3; 1 Re 19.8). Há no relato da transfiguração uma antecipação dos momentos que antecedem a prisão e paixão de Jesus. O monte da transfiguração é uma espécie de antecipação do monte das Oliveiras (Lc 22.39-46)¹⁸⁹.

Do ponto de vista redacional, além do enlace com o momento da confissão de Pedro, a narrativa da transfiguração se conecta com a perícopes que Lucas, dependendo de Marcos colocou entre a confissão e a transfiguração, a perícopes do seguimento e do tomar a cruz (Lc 9.23-27), no qual no verso 26 temos a seguinte expressão: “ο[ταν ε[λθῃ] εν τῃ[] δοξῃ[] αυτου/ και. του/ πατρο[ς] και. τῶν αγιων αγγελων” – “quando vier na glória sua e na do Pai e dos santos anjos (Lc 9.26)”.

¹⁸⁶ CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo*. Madrid: Fax, 1974, p. 89.

¹⁸⁷ Cf FEARGHAL, F. O. *The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Luke 1.1-4.44*. In: *The Composition of Luke's Two Volume Work*. Rome: Editrice Pontificio Instituto Bíblico, 1991, p.135.

¹⁸⁸ LAWRENCE, P. *Atlas histórico e geográfico da Bíblia*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008, p. 144.

¹⁸⁹ CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo*. Madrid: Fax, 1972, p. 90.

A expressão “en th| doxh” - “em sua glória”, é antecipada, na experiência dos três discípulos Pedro, Tiago e João, quando diz que eles: “... de eidon thn doxan autou/ kai. touj duoj andraj|” – “e viram a glória sua e os dois homens (Lc 9.32)”¹⁹⁰. O anúncio escatológico da parusia do verso 26¹⁹¹ explicita com o subjuntivo aoristo de **ercomai** – vir, a vinda na glória do Pai e dos santos anjos, e no 32, os discípulos com o aoristo do **oraw** – ver, **eidon**, mostra que os discípulos veem sua “glória” e os dois homens no caso Moisés e Elias.

Os episódios narrados são tipológicos, e inspirados no Antigo Testamento. Bultmann, em artigo intitulado *Ursprung und Sin der Typologie als hermeneutischer Methode*, diz que: “A Tipologia como método hermenêutico nos fez compreender, desde o Novo Testamento na Igreja uma hábil interpretação do Antigo Testamento, em termos de pessoas, acontecimentos ou organizações (instituições)”¹⁹². Em essência, Bultmann entende que AT são nossas lentes (hermenêutica) para uma boa leitura e interpretação do NT, especialmente em função de “tipos” como figuras de pessoas, tais como: Adão e Abrão, de acontecimentos e lugares; p. ex.: Moisés, Sinai, deserto, organizações e instituições, Lei, Sacerdócio, Profetismo etc... Byrne, considerando o tema diz que: “Jesus, aparecendo em glória como Moisés e Elias, mostra provavelmente da melhor forma o padrão messiânico (...) e antecipa o que, segundo o ‘exodus’ (...) irá se completar em Jerusalém (Lc 9.51)”¹⁹³. Neste sentido, Kasemann¹⁹⁴, afirmando a dependência de temas do Novo Testamento em relação ao Antigo Testamento, defende que apocalíptica e escatologia cristã são filhas diletas da apocalíptica judaica, e diz mais, que elas são o ponto de partida da teologia cristã.

Retornando ao texto, pois a epifania da transfiguração (Lc 9.28-36) acontece em uma forma de **apoka|uyij** – revelação de Deus, com vista a reafirmar a doutrina central da Igreja Primitiva, de que Jesus é o Messias e, portanto, o que restaura todas as coisas, ainda que se apresente como Moisés e Elias na tipologia

¹⁹⁰ **Idem.**

¹⁹¹ ELLIS, E. E. **Die Funktion der Eschatologie Im Lukasevangelium**. Tubigen: Zeitschrift für Theologie und Kirche (66), 1969, p. 389.

¹⁹² BULTMANN, R. **Ursprung und Sin de Tipologie**. Nijekerker: Theologische Literaturzeitung, Verlag Callenbach (4/5), 1950, p. 206.

¹⁹³ BYRNE, B. **Op. cit.**, p. 87

¹⁹⁴ KASEMANN, E. **Ensayos Exegeticos**. Salamanca: Sigueme, 1978, p. 230.

do monte, ou seja, como mestre e Profeta, conforme descreve Croatto¹⁹⁵, em seu artigo, e Herzog II¹⁹⁶, em seu livro

Ao mesmo tempo, a narrativa carrega várias tipologias conforme afirmou Bultmann no artigo citado, senão vejamos: Vejamos: “*anebh eij to. oroj proseuxasqai!*” - “... subiu ao monte para orar... (Lc 9.28)”. Esta introdução à narrativa é tipológica e redacionalmente inspirada na subida de Moisés ao monte, o texto da **LXX** diz: “*kai. Mwushj anebh eij to. oroj tou/qeou*” – “e Moisés subiu para o Monte de Deus (Ex 19.3)”. A forma redacional e o monte como “tipos” foram aproveitados pela tradição sinótica. Lucas, de modo especial, depende redacionalmente, conforme a expressão: “*Egeneto de. meta. touj logouj*” – “Aconteceu depois destas palavras”. Pode-se ver que a dependência e a tipologia do Êxodo¹⁹⁷, tomado do texto da **LXX** neste relato de Lucas, acentua-se com outros elementos, conforme o relato de que: “*Mwushj ouk hpei oti dedoxastai h oyij tou/ crwmatou tou/ proswpou autou/*” - “Moisés não sabia que a pele do seu rosto resplandecia... (Ex 34.29)”. Lucas descreve uma experiência semelhante, em que sua fonte Marcos sequer usa a palavra rosto (**proswpou**), Mateus agrega que o rosto de Jesus resplandecia como o sol (Mt 17.2), e Lucas se detém em dizer: “*tou/ proswpou autou/ e|teron kai.*” - “... o rosto seu se transfigurou... (Lc 9.29)”.

Na sequência de paralelismo temos a nuvem; falando sobre a transfiguração, em seu artigo sobre *Estudos de las Tradiciones*, Luzarraga diz o seguinte:

Para apreciar justamente a aparição da nuvem no momento da transfiguração, ao que precede o prólogo da vinda do Filho do Homem, deve se ter em conta o referente a nuvem escatológica e também a nuvem da Ascensão, que reveste um caráter de veículo teofânico com significação de “glória”, presente também na cena da transfiguração; nesta aparecem então Moisés e Elias, os personagens bíblicos, cujas ascensões, não são as mais celebradas. Esta clara união de ambos episódios reconhece o Apocalipse de Pedro, escrito entre os anos 150 a 180, quando ao descrever a transfiguração, narra como veio, “uma grande e branquíssima nuvem sobre nossa cabeças e levou o Senhor, a Moisés e a Elias”.¹⁹⁸

Para uma valorização mais completa da nuvem no episódio da transfiguração deve-se ter em conta a cena do batismo do Senhor (Lc 3.21).

¹⁹⁵ Cf CROATTO, J. S. **Op. cit.**, p.456 e 460.

¹⁹⁶ Cf HERZOG II, W. **Op. cit.**, p.104 a 106.

¹⁹⁷ FEUILLET, A. “**Le Exodo**” de Jesus et de déroulement du mystère redempteur d’après S. Luce et S. Jean. Paris: Rnue Tomiste (85), 1977, p. 182.

¹⁹⁸ LUZARRAGA, J. Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo. In: **Analect Biblica** (54). Roma: Biblical Institute Press, 1973. p. 213 e 306.

Há ainda os paralelismo de temática como **doxa** – glória. Ex 24.16 declara que a glória do Senhor cobriu o monte; Lucas refere que Moisés e Elias apareceram em glória. Mas o mais típico e redacionalmente decisivo na história da redação de Lucas, é a expressão exclusiva dele sobre a conversa entre Jesus, Moisés e Elias, quando diz: “οἱ ὀφθόντες ἐν δόξῃ ἐλεγον τῆν ἐξοδὸν αὐτοῦ (ἢ ἡμελλεν πλῆρουθὴ ἐν Ἱερουσαλήμ)” - “os quais foram vistos em glória e conversavam da ‘partida’ (**exodon**) dele, a qual deveria cumprir-se em Jerusalém (Lc 9.31)”. Este texto é definitivo quanto ao papel que cumpre; a partida é dupla para Jerusalém, como irá mostrar a unidade que se inicia em Lc 9.51, e para a glória e ascensão, que em Lucas ocorre em Betânia praticamente junto a Jerusalém (Lc 24.50-53), assim como confirma a tese de que Jesus é o Messias, de um “tipo” profético segundo Lucas.

Foram vistos, então, elementos redacionais deste final do ministério galileu e como estas perícopes introduzem na nova unidade, que será o centro deste trabalho de tese, o interlucano, ou a grande viagem, como é chamada a unidade que começa em Lc 9.51 a qual nesta proposta encerra-se - não no retorno de Lucas ao material da fonte Marcos, ou seja, Lc 18.14, como querem alguns¹⁹⁹, ou em 19.28,²⁰⁰ classificando a “entrada” triunfal em Jerusalém já como parte do livro da paixão -, mas sim em 19.48, com a perícopa de Jesus chegando na cidade (Lc 19.41) e chorando à vista dela.

Nessa visão ampla e introdutória, ao centro da teses, que tem sua continuidade no estudo do interlucano, de 9.51 a 19.48, e ao capítulo sobre a Morte do Messias-Profeta, Lc 13.31-35, que se apontará no que couber à parte final do Evangelho, que é a unidade Jerusalém, ou livro da Paixão como pano de fundo. Nestes dois capítulos-chave, Jerusalém, o Messias-Profeta e seu compromisso com o reino de Deus e os pobres, são elementos-chave junto com à conexão redacional que cumpre o verbo **poreupmai**.

¹⁹⁹ SCHNEIDER, J. **Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes**. München: Synoptische Studien Zum Siebzigsten Geburtstag Alfred Wikenhauser/Karl Zink Verlag, 1953, p.207.

²⁰⁰ OGG, G. **The Central Section of The Gospel According to St. Luke**. Cambridge: NT Stud. (18), 1971.p. 39.

3

O interlucano – a narrativa da viagem a Jerusalém (Lc 9.51-19.48)

1.

Introdução: Aproximação ao tema da viagem

Antes de entrar no exame exegético da abertura do relato, assim como as perícopes-chave que compõem as conexões que dão unidade interna e revelam os passos principais da História da Redação¹ - desta que é a grande viagem (Lc 9.51–19.48) -, é decisivo também considerar objetivamente parte do que tem sido dito, especialmente da perspectiva da História da Redação, e alguns fenômenos literários ligados a esta unidade. São diversos os artigos e ainda várias abordagens em forma de comentários e teses monográficas sobre esta seção de Lucas, conhecida como “o relato da viagem”², aqui denominada **interlucano**; isto porque é de fato uma unidade que muito se diferencia do restante do Evangelho, especialmente por se achar ali a maior concentração de material da fonte Lucas.

Já foi considerada, sumariamente, a proposta de leitura da redação de Lucas, feita por Hans Conzelmann³. Mas, é vital ainda apontar, mesmo que de modo breve, como ele vê a seção do interlucano, ou grande viagem. Após considerar opiniões clássicas, como Wellhausen⁴, Schlatter⁵, Schmidt⁶ e

¹ ZIMMERMANN, H. **Los Metodos Históricos-Críticos en el Nuevo Testamento**. Madrid: Católica, 1969, p. 235. WEGNER, U. **Jesus a dívida externa e os tributos romanos**. In: **Economia no Mundo Bíblico**. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 1998, p. 122.

² GRUNDMANN, W. **Fragen der Komposition des Lukanische Reiseberichts**. Berlin: ZNW (50), 1959, p. 252.

³ CONZELMANN, H. **El Centro del Tiempo**. Madrid: Fax, 1977, p. 93 a 96.

⁴ WELLHAUSEN, J. **Das Evangelium Lucas**. Berlin: Reimer, 1904.

Bultmann⁷, Conzelmann expressa sua visão desta seção, sinteticamente do seguinte modo:

A situação da viagem nos é dada pelos próprios materiais e somente em uma passagem, Lc 9.51-56, na qual a chegada ao povoado samaritano tem caráter constitutivo. Unicamente há dois relatos mais (Lc 18.35-43 e 19.1-10) que contém um topônimo, que Lucas encontrou em suas fontes. E por fim, somente uma perícopes, cuja fonte fica por ser localizada a origem (Lc 13.31-33)⁸.

O que está sendo posto por Conzelmann é que, do ponto de vista de um processo de avanço na caminhada da viagem, só a partida da Galileia para Jerusalém, indo a Samaria, revela o início que tem sequência ordenada também na aproximação a Jericó (Lc 18.35), e na entrada em Jericó (Lc 19.1-10). Por isso ele afirma que:

A chamada viagem é, pois, uma elaboração redacional intencional. Com isso, fica demonstrado o caráter secundário para as investigações interessadas no meramente histórico: A tensão entre a forma e os materiais não nos serve para "impugnar" a viagem, senão para realizar a cristologia de Lucas (...) A consciência da paixão de Jesus é expressa como uma viagem.⁹

Na verdade, o tema da morte do messias-profeta Jesus vai percorrer toda a viagem; na abertura: "E aconteceu que, ao se completarem os dias em que devia ele ser assunto ao céu, manifestou, no semblante, a intrépida resolução de ir para Jerusalém (Lc 9.51)"; mais tarde, no centro da viagem: "Importa, contudo, caminhar hoje, amanhã e depois, porque não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém (Lc 13.33)"; e no final da viagem: "Diariamente, Jesus ensinava no templo; mas os principais sacerdotes, os escribas e os maiores do povo procuravam eliminá-lo (Lc 19.47)".

É importante também considerar alguns elementos da tradição sinótica, a qual Conzelmann ressaltou em Lucas como sendo diferentes dos demais sinóticos, nos quais a viagem existe, mas não cumpre o papel teológico que exerce em Lucas como uma marcha tipo Êxodo, ou uma caminhada de libertação radical - como quer Theissen¹⁰ -, em Marcos, Jesus permanece na Galileia nos nove primeiros capítulos, com ocasionais saídas às regiões vizinhas. No capítulo 10.1

⁵ SCHLATTER, A. **Das Evangelium des Lukas**, Aus Seinen Quellen erklärt. Stuttgart: W. Kolhammer, 1931.

⁶ SCHMIDT, K. L. **Der Rahmen der Geschichte Jesu**. Berlin: Neudruck, 1919.

⁷ BULTMANN, R. **Die Geschichte der Synoptischen Tradition**. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1921.

⁸ CONZELMANN, H. **El Centro del Tiempo**. Madrid: Fax, 1974, p. 95.

⁹ CONZELMANN, H. **Op. Cit.**, p. 93.

¹⁰ THEISSEN, G. **Wanderradikalismus**. Göttingen: ZThK (17), 1970.

há uma observação: “Levantando-se Jesus, foi para o território da Judeia, além do Jordão”. Em Mc 10.17, a memória da viagem é de novo apontada pela expressão: “E, pondo-se Jesus a caminho (Mc 10.17)”. Já em Mc 10.32 há uma possível fonte para os propósitos da viagem em Lucas¹¹, pois dois temas norteadores da viagem em Lucas são demarcados: “Estavam de caminho, subindo para Jerusalém, e Jesus ia adiante dos seus discípulos. Estes se admiravam e o seguiam tomados de apreensões. E Jesus, tornando a levar à parte os doze, passou a revelar-lhes as coisas que lhe deviam sobrevir, dizendo (Mc 10.32)”. Por fim, ainda em Marcos 10.46, como introdução à entrada em Jerusalém, há o desvio por Jericó, o qual foi com certeza aproveitada por Lucas na redação da viagem (Lc 18.35; 19.10).

Mateus vai acompanhar Marcos na tomada de rumo a Jerusalém: “E aconteceu que, concluindo Jesus esta palavra, deixou a Galileia e foi para o território da Judeia, além do Jordão (Mt 19.1)”. Em seguida, há menção à subida a Jerusalém (Mt 20.18), e em seguida a Jericó na perícopa dos cegos (Mt 20.29-34), e no capítulo 21 é descrita a chegada de Jesus a Jerusalém, embora se possa dizer que a viagem não existe em Mateus, em termos de uma longa narrativa como o fez Lucas. Conzelmann¹² insiste em sublinhar que são poucas as evidências da dependência de Lucas na construção da viagem em relação as fontes sinóticas, ainda que em certos momentos apareçam materiais sinóticos.

Um olhar posterior a Conzelmann é de Bailey¹³ em seu estudo sobre Lucas, no qual ele afirma o seguinte sobre a viagem: “Esta estrutura é historicamente inferior, não exclusivamente teológica, mas preferencialmente literária”.

Isto corrobora a proposta deste trabalho de que, começando numa fidelidade a Marcos e Q, Lucas na viagem centrada numa proposta literária diversa, toma seu caminho onde põe sua visão e mesmo confissão teológica pessoal¹⁴.

¹¹ ROBINSON, W. M. C. *The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative (9.51ss)*. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (79). New Haven: Society of Biblical Literature, 1960.

¹² CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo*. Madrid: Fax, 1974, p. 95.

¹³ BAILEY, K. P. *The Literary Outline of the Travel Narrative (Jerusalém Document): Luke 9.51- 19.48*. Michigan: William B. Eerdmans /Grand Rapids Ed., 1983, p. 85.

¹⁴ ROWE, W. C. *Early Narrative Christology*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2006, p. 125-127.

Considerando ainda comentários clássicos como o de Fitzmyer sobre esta seção da viagem, lemos que: “A verdadeira intencionalidade de Lucas nesta seção de seu evangelho consiste em apresentar a Jesus no caminho a Jerusalém, cidade da consumação do seu ministério”.¹⁵

Ele identifica com clareza as rupturas de sequência, mas reconhece que a proposta é uma viagem, marcha para Jerusalém - entendida como paixão, ressurreição e ascensão -, esta explícita na perícopa de abertura 9.51-56. Contreras diz: “Jesus firma seu rosto, e é tomado pela decisão de subir a Jerusalém”¹⁶. Este é o clima criado por Lucas.

Uma das surpreendentes abordagens, procede de M. D. Goulder¹⁷, que defendeu pela primeira vez a presença de uma estrutura quiástica no relato da viagem, demonstra ele que:

Kai. idou. nomikoj tij anesth
ekpeirazwn auton legwn(
Didaskale(ti, poihsaj zwhn
aiwnion klhronomhswtē

- E determinado perito da Lei,
levantou-se tentando-o dizendo:
Mestre, que fazer para a vida
eterna receber? (Lc 10.25)

Kai. egeneto en tw/ eiaai auton en
topw/ tini. proseucomenon(wj
epausato(eiπen tij twh maqhtwh
autou/ proj auton(Kurie(didaxon
hijaj proseucesqai(kaqw/ kai.
Ilwannah edidaxen touj maqhtaj autou/
- E aconteceu em que ele estava em
certo lugar orando, quando terminou,
disse-lhe um dos discípulos
aproximando-se: Senhor, ensina-nos a
orar como João ensinou aos discípulos
seus(Lc 11.1).

X

Kai. eiπan oi' apostoloi tw/
kuriw/ Prosqej himih pistinÅ

-E disseram os apóstolos ao
Senhor: Faça que cresça nossa
fé (Lc 17.5)

Kai. ephrwthsen tij auton
arcwn legwn(Didaskale agaqe(
ti, poihsaj zwhn aiwnion
klhronomhswtē

- E um líder perguntou-lhe: Bom
Mestre, o que farei para a vida
eterna receber? (Lc 18.18)

¹⁵ FITZMYER, J. A. *El Evangelio Segun Lucas*. Madrid: Cristiandad, 1987, p. 179.

¹⁶ CONTRERAS, F. *Jerusalén, Ciudad Abierta a Todos Los Pueblos*. Madrid: Estudios Biblicos vol. LXIX, 2006, p. 323.

¹⁷ GOULDER, M. D. *The Chiastic Structure of the Lucan Journey*. Berlin: F. L. Cross, Studia Evangelica, Volume II, 1964, p. 196 a 197.

Lucas 10.25 com a pergunta: “Eis que determinado perito da Lei levantou-se o tentando dizendo: Mestre, que fazer para a vida eterna receber? (Lc 10.25)”, seria uma extremidade do quiasmo X. Lucas 18.18 com a pergunta do jovem rico: “E um líder perguntou-lhe: Bom Mestre, o que farei para a vida eterna receber? (Lc 18.18)”, seria a outra extremidade. Já o pedido dos discípulos Lc 11.1: “E aconteceu em que ele estava em certo lugar orando, quando terminou, disse-lhe um dos discípulos aproximando-se: Senhor, ensina-nos a orar como João ensinou a seus discípulos (Lc 11.1)”, seria a outra ponta correspondente, tendo como outra extremidade Lc 17.5: “Disseram os apóstolos ao Senhor: Faça que cresça nossa fé (Lc 17.5)”. Graficamente ficaria como está demonstrado.

Há, no entanto, quem não veja nisto uma estrutura quiásmatica, como Blomberg¹⁸. Embora veja diversos paralelismos literários, e considere válidos os esforços de Goulder e Miesner que apontam fenômenos e tipologias para explicar a proposta da viagem de Jesus a Jerusalém em Lucas. Para ele, há muitas rupturas no processo da viagem, ainda que seja possível recolher elementos de unidade, como Jerusalém, a chamada aos discípulos etc... Que também consistiriam em elementos de conexão redacional, especialmente por suas repetições na construção da viagem, independente da evidência de estrutura quiásmatica. Embora na concepção deste trabalho, há sim quiasmos na redação do Evangelho, este mostrado acima, e outros que comprovam a maneira de Lucas redigir e o uso que faz de suas fontes, prova-se isto com várias citações durante o trabalho.

Goulder aponta que as perguntas procedem de um contexto deuteronômico, Dt 6.5 e Dt 5.16. Os desdobramentos desta estrutura proposta por Goulder passam por diversos paralelismos ademais das extremidades do quiasmo; assim é importante citar-se tais observações, porque comprovam ser a grande viagem uma unidade redacional típica, com laços literários que metodologicamente dependem da crítica literária, enquanto crítica das fontes, mas também ao se reportar a temas e tipos do AT, está no uso da história das formas e da tradição, ou seja, a maneira com que tradições veterotestamentárias foram

¹⁸ BLOMBERG, C. L. *Midrash, Chiasmus, and The Outline of Luke's Central Section, em Gospel Perspective III*. Palm Beach: Palm Beach Atlantic College, 1983, p. 317-318.

usadas pela tradição sinótica e por Lucas, fato esse que será demonstrado neste trabalho em ou diversas abordagens, visando reconstruir a história da redação.

Robinson¹⁹, por exemplo, mostra os traços de Marcos ainda no que parece ser construção de Lucas; por exemplo, Lucas 9.51 vem de Marcos 9.30 e outras tantas comparações que também serão feitas no decorrer do trabalho. Thomas L. Brodie, escrevendo sobre o texto que abre a viagem, diz que: “A origem desta viagem conforme Lucas, tem sido considerado sempre como um tipo de quebra-cabeças; por um lado Jesus vira sua face para Jerusalém, por outro Tiago e João querem fazer descer fogo do céu, (...) isto não vem de Marcos nem de Q”.²⁰ O artigo traça um paralelo com o texto da partida de Elias para o Jordão (II Re 1.1-2.6). O trabalho mostrará isto na exegese de Lc 9.51-56.

Uma curiosa crítica sobre o estilo redacional de Lucas e que se aplica à grande viagem, é a de Paul Elbert²¹, que em seu artigo defende de modo exaustivo, a tese, que a redação de Lucas, obedece mais à retórica de estilo grego, do que o modo judaico de descrever os acontecimentos cita os diálogos platônicos comparando-os a uma infinidade de textos em Lucas (8.25; 10.21-22; 10.29 etc). Algo que o trabalho busca mostrar que dependendo da tipologia profética, e muitas vezes da LXX, a evidência maior literária é a dos paralelismos semita.

É importante registrar ser uma das vozes contra a abordagem que, 9.51 em diante, é uma unidade redacional diferenciada; a de Walter Grundmann²², em artigo, defende que na verdade em Lucas, Jesus é um viajante-caminhante, o que se inicia em Lucas 4.42-44, de modo que a expressão *Reiseberichts* devia reportar à caminhada a partir desse momento ilustrada pela expressão: “... *eteraij po|esin...*” – “... outras cidades... (Lc 4.43)”, menção essa que indica uma constante viagem, e não tão somente a partir de Lc 9.51.

As referências acima são apenas exemplos da diversidade de abordagens existentes para a história da redação desta unidade que denominamos interlucano.

¹⁹ ROBINSON, W. C. *The Theological Context For Interpreting Lukes's Travel Narrative*. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (79). Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1960, p. 20.

²⁰ BRODIE, T. **The Departure for Jerusalém (Luke 9.51-56) as a Rethorical Imitation of Elijah's Departure for the Jordan (IIRe 1.1-2.6)**. Roma: Bíblica (70), 1989.

²¹ ELBERT, P. **An Observation on Luke's Composition and Narrative Style of Questions**. Washington: Catholic Biblical Quartely (66), 2003.

²² GRUNDMANN, W. **Fragen der Komposition des Lukanischen "Reiseberichts"**. Berlin: ZNW (50), 1959, p. 252 a 253.

O grande desafio é propor uma nova forma de ver a estrutura redacional desta unidade. Cabe recordar que, nesta unidade, está a perícopes que une a marcha-viagem a Jerusalém, com a proposta messiânica de Lucas no interlucano, de Jesus como um Messias-Profeta, que são o coração e a síntese da viagem; trata-se, como já foi demonstrado, de Lc 13.31-35 que não será examinada detidamente na análise do interlucano, por ser a base do último capítulo deste trabalho, i.e., o estudo exegético desta perícopes lucana.

2.

O verbo *poreupmai* como etapas na estrutura do interlucano Lc 9.51–19.48

Como primeiro elemento para comprovar a existência de uma unidade redacional no material tipicamente lucano, esta análise baseia-se no uso do verbo ***poreupmai*** – viajar²³, como elemento de conexão na redação.

O verbo ***poreupmai*** é enunciado na voz média embora se reconheça o presente do indicativo ***poreup***. Seu uso e significado é amplo desde a literatura grega ao Novo Testamento. Taylor indica as seguintes traduções para ele, orientadas pelo contexto da frase: “Quais sejam: sigo caminho, viajo, vou, variando a tradução com as preposições do contexto ***apo***> etc... aparto-me, vou embora, retiro-me, vou a, passo por, sigo, entro; talvez ‘morro’ em Lc 22.22, vivo, ando (no sentido de modo de viver) ”²⁴.

É importante apontar outras abordagens, além das de Taylor, e que são igualmente importantes, acerca do uso e significado deste verbo em Lucas, especialmente no interlucano. No estudo de F. Hanck e S. Schutz, edição italiana da obra de Kittel²⁵. Estes especialistas reconhecem o uso para ***poreupmai*** da tradução e sentido amplo de andar, viajar, vagar, e num vocabulário militar, marchar; neste sentido, por exemplo, teria sido usado em Nm 32.6, na **LXX**. Ao examinar o uso do Novo Testamento, reconhece a predominância do Evangelho

²³ JEREMIAS, J. *Die Sprache des Lukasevangeliums*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1981, p. 181.

²⁴ TAYLOR, W. C. *Dicionário do Novo Testamento Grego*. Rio de Janeiro: JUERP, 1986, p. 181.

²⁵ HANCK, F.; SCHUTZ, S. *Lessico del Nuovo Testamento*. Edição Italiana, *Dicionário de Kittel. Dicionário Teológico para o Novo Testamento*. Roma: Paideia, 1975, p. 1419 e 1429.

de Lucas, especialmente na grande viagem, com **poreupmai** em suas diferentes formas como **poreuesqai**, ou ainda o particípio aoristo **poreuqentej**, reafirmam também que em Lucas o sentido usado é de andar, viajar, dispor-se a prestar um serviço. J. Mateos em seu estudo sobre os verbos diz: “Apesar de seus numerosos adjuntos de termos, **poreupmai** não denota nunca a chegada a um lugar, mas o caminho, longo ou curto, em direção a este determinado lugar”²⁶.

Para isto é também importante mostrar como Lucas tem preferência por este verbo, mesmo quando depende de Marcos:

Marcos 1.35	Lucas 4.42
Kai. prwi> ennuca lian anastaj exhl qen kai. aphl qen eij erhmon	Genomehj de. hmeraj ewel qwn eporeuqh eij erhmon topon\
E bem cedo de madrugada levantou-se e saiu para o deserto.	Surgindo o dia partiu e viajou para um lugar deserto

No caso na marcha de Jesus para o deserto, Lucas opta pelo verbo de sua predileção, para designar tal ação, ou seja, o **poreupmai** – viajar, marchar -, enquanto Marcos fica com o **apercomai** – “partir”, no aoristo. Nesta direção, F. Blass, e A. Debrunner²⁷ na gramática escrita por eles manifestam a afirmação sobre o uso que Lucas faz do particípio aoristo do **poreupmai**, citando exatamente o que qualificou-se como abertura da sexta seção, Lc.19.28. Ali, segundo eles o uso do **eporeuqh** aponta mais do que um passado relativo, ou seja, para uma ação continuada, donde se pode manter a idéia para traduzir o **poreupmai**, como este trabalho propõe, com as expressões viajando, viajar.

Com que propósito fez Lucas tal opção verbal? Uma alternativa seria que tal opção carrega como propôs Grundmann, um significado messiânico²⁸, o qual se pretende mostrar na sequência deste trabalho. Esta intenção está caracterizada no tipo de ação que ele sugere. Não somente a ideia de partir, ou retirar-se do

²⁶ MATEOS, J. *El Aspecto Verbal en el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1977, p. 73.

²⁷ BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatik des Neutestamentlicheu Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976, p. 418 a 421.

²⁸ GRUNDMANN, W. *Fragen der Komposition des Lukanischen “Reiseberichts”*. Berlin: ZNW (50), 1959, p. 255; Grundmann afirma que o Jesus caminhante é uma categoria cristológica.

apercomai²⁹, mas sim a ideia de marchar, viajar, caminhar (em grupo),³⁰ do πορεύομαι. Ainda no *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, editado por Lothar Coenan³¹, traduzido em português, anota que **poreupmai** teve uso na **LXX** com o sentido de “andar nos caminhos do Senhor” e dá como exemplo Jr 5.4-5.

Assim sendo, o verbo se torna o referencial para demarcar as seções desta grande viagem. Especialmente quando ele é usado em função do enquadramento das etapas da viagem, e isto ocorre exatamente em seis momentos, com o que concorda Fabris³² é importante mostrar esta sequência de seções da viagem conforme o verbo **poreupmai**. Sabendo que a primeira seção, que é a perícope de abertura (Lc 9.51-56), será considerada como introdução e motivo da viagem, tendo claro que ali se encontra o verbo registrando o processo da viagem quatro vezes; esta perícope será objeto de exegese, pela natureza fundante que ela possui, como unidade que abre o interlucano, do mesmo modo, a sexta seção que é a conclusão da viagem para Jerusalém Lc 19.28-48.

A distribuição do material nestas seções será como segue:

Primeira Seção da Viagem: “*tou/ poreuesqai eij llerousal hm*” – “viajar para Jerusalém” (Lc 9.51-56).

Segunda Seção da Viagem: “*Kai. poreuomenwn autwh en th/ odw*” – “E viajando eles pelo caminho (Lc 9.57)” Lc 9.57-10.37).

Terceira Seção da Viagem: “*¶En de. tw/ poreuesqai autouj*” – “viajando eles (Lc 10.38) ”.

Quarta Seção da Viagem: “*Kai. dieporeueto kata. poliej kai. kwmaj... herosoluma*” – “E viajava Jesus através de cidades e aldeias...Jerusalém (Lc 13.22)” (Lc 13.22-17.10).

²⁹ KITTEL, G. F. *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1933; BAUER, W. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin, 1963, p. 1373; BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der ubringen Literatur* (2. ed., 1928; 5. ed., 1958).

³⁰ TAYLOR, W. C. *Lucas, Estudo e Comentário*. Rio de Janeiro: JUERP, 1968, p. 181.

³¹ EBEL, G. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Edição Alemã Lothar Coenan. Editor em Português Gordon Chow. São Paulo: Vida Nova, 1984, p. 209.

³² FABRIS, R. *O Evangelho de Lucas – Em os Evangelhos*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 116.

Quinta Seção da Viagem: “Kai. egeneto en tw| poreuesqai eij Ilerousalhm” - “Aconteceu que em viagem para Jerusalém.. (Lc 17.11)” (Lc 17.11-19-27).

Sexta Seção da Viagem: “Kai. eipwn tauta eporeueto emprosken anabainwn eij Ierosoluma”³³ – “E dito isso, viajava Jesus subindo para Jerusalém (Lc 19.28)”. É a frase que abre a seção final, na qual será examinada com destaque exegetico para Lc 19.41-44, isto porque a chegada cidade é sublinhada nesta pericope: “Kai. wj hggisen idwn thn polin eklausen ep| authn” - “E chegando e vendo a cidade, chorou” (Lc 19.41- 44)

No desenvolver da leitura redacional destas seções, serão mostrados detidamente um estudo exegetico de algumas pericopes específicas. Saltando com isso para além da história da redação, que é a metodologia proposta para uma leitura de Lucas na tese, isto por três vezes, rompendo momentaneamente com a linha proposta. O que se dará na pericope de abertura (9.51-56), conforme dito, porque ela carrega uma ampla reserva de sentido, na qual várias chaves redacionais são dadas, iluminando a leitura redacional desta grande marcha/viagem a Jerusalém. A outra não será objeto de exegese ampla neste capítulo, é a pericope de Lucas 13.31-35, por carregar também ampla reserva de sentido, e enunciar claramente a visão cristológica de Lucas, acerca de Jesus um Messias-Profeta, mas será considerada em capítulo próprio a ela e ao tema “Jesus um Messias-Profeta”. Por fim, a pericope que traduz o término da viagem, ou seja, a chegada de Jesus a Jerusalém (19.41-44), ela também terá este enfoque diferenciado, rompendo assim com a natureza central do trabalho em si mesma, que é a de uma leitura puramente histórico redacional.

Em todos estas seções o verbo **poreupmai** será sublinhado e seu uso analisado, pela função de eixo redacional que ele tem. Assim como as demais temáticas eixos no desenvolvimento da redação do interlucano.

³³ JEREMIAS, J. **Jerusalém/Jerosoluma**. Berlin: ZNW (65), 1974. Neste artigo, Jeremias mostra a escolha que Lucas faz pela expressão Jerusalém, usando 27 vezes, e apenas 4 vezes Jerosoluma, ao contrário dos demais Sinóticos e João. Serão vistos os motivos na abordagem a Jerusalém.

Devem-se apontar os limites da viagem ou interlucano, justificando terminologicamente, visto que são várias as argumentações, especialmente sobre o fim desta seção³⁴.

Primeiramente, é bastante evidente ao leitor que na perícopes de abertura Lucas se inspirou em Marcos 10.1: “Kai. ekeiçen anastaj ercetai eij ta ofria thj Wloudaiaj” - “E levantando-se, foi dali para o território da Judéia”. Aqui se acompanha Robinson³⁵, que afirma a dependência direta de Lucas desta intenção de viagem reportada por Marcos, ainda que autonomamente construa um roteiro particular e peculiar de viagem.

Quanto ao encerramento da viagem, deve ser considerado o trabalho de Gasse³⁶ em artigo citando Klostermann e Bultmann, que defende o encerramento no material tipicamente lucano³⁷, ou seja, Lc 18.14. Sim, porque a perícopes que segue Lucas já introduz a fonte Marcos (Lc 18. 15-17. cf. Mc 10. 13-16) Essa proposta é seguida pelo conhecido artigo de Evans³⁸. Há uma lógica no encerramento para viagem em Lucas 18.14, isto porque ao vincular a viagem ao material maiormente lucano -, e se 9.51 é o início da viagem, e uma razão para isto é que ali Lucas abandona Marcos para iniciar uma redação independente, aplicado no encerramento este argumento -, o retorno à fonte **Marcos** em Lc 18.15 indicaria o término da seção.

Há ainda Trampf³⁹ que, em seu artigo sobre o tema, encerra com o verso da abertura da narrativa da “entrada” triunfal na cidade com o texto de 19.28. Mesmo Conzelmann⁴⁰ conclui a viagem no texto de 19.27, considerando 19.28 em diante a unidade Jerusalém, isto por reconhecer na viagem um tema teológico, com intencionalidade própria, ele separa a narrativa da viagem, do seu propósito final: Jerusalém.

³⁴ MIYOSHI, M. **Der Anfang des Reiseberichts**. Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Roma: Biblical Institute Press, 1974, p. 153. CROATO, J. S. **Jesus, Prophet Like Elijah, and Profet-Teacher Like Moses in Luke-Acts**. Atlanta: J.B.L. 124/3, 2005, p. 456.

³⁵ ROBINSON, W. C. **Der Teologische Interpretationszusammenhang des Lukanischen Reiseberichts**. Berlin: George Braumann, 1974, p. 116.

³⁶ GASSE, W. **Zum Reisebericht des Lukas**. Berlin: ZNW (34), 1936.

³⁷ KLOSTERMANN, E. **Das Lukasevangelium**. Tubingen: HNT, 1975.

³⁸ EVANS, C. F. **The Central Section of St. Luke's Gospel, in Studies in the Gospels**. Oxford: Basil Blackwell, 1957, p. 40.

³⁹ TRAMPF, G. W. **La Section mediane de L'Evangile de Luc: Le Organization de Documents**. Strassbourg. Rev. D'Hist Phil Rel. (53), 1973 p. 145.

⁴⁰ CONZELMANN, H. **El Centro del Tiempo**. Madrid: Fax, 1974. Diz ele, com clareza: “A vista das notícias redacionais, temos que fixar os contornos do fragmento ‘viaje’ em Lc 19.51-19.27”.

Posteriormente, em trabalho que analisa a obra lucana, Fearghail⁴¹ assim se expressa sobre a viagem a Jerusalém, dizendo que: “Fontes consideradas levam a narrativa até 18.14”. Mas ele mesmo mostra que a tendência é reconhecer o término da viagem na última seção segundo ele, que iria de 18.31 no repetido anúncio da retomada da viagem, e do seu motivo a morte do Filho do Homem, durando até 19.48, a parte final da viagem, da chegada a Jerusalém, a qual, conforme ele: “... precisa ser vista como uma transição para a paixão e ressurreição de Jesus”. Embora como fechamento da viagem considere Lc 19.41-44, leva-se a análise redacional até o verso final Lc. 19.48, por reportar os momentos que seguem à entrada na cidade.

Mas, ao se entender pontualmente, como foi mostrado, que a perícope que de fato encerra o interlucano, com material tipicamente lucano, unindo assim, o uso de material lucano com a entrada efetiva na cidade, e com isto, encerrando a viagem proposta na abertura 9.51, é realmente o texto de Lc 19.41-48, no qual se encontra terminologicamente a expressão: “Kai. wj hggisen” – “E quando ia chegando (Lc 19.41)”. E o caminho deste trabalho em conduzir a unidade até o verso 48, deve-se ao fato que, embora o término possa se dar antes da retomada de Marcos (Lc 18.15), não se pode ignorar que, no 17.1-10, Lucas trabalha Marcos e **Q**, mesmo utilizando da dimensão própria a ele.

Por tudo isso, quando orientados pelo tema do verbo **poreupmai** como fio condutor do tema da viagem, e de seu destino Jerusalém, é que é entendida a marcha existente na unidade do interlucano, e seu ritmo até a chegada em Jerusalém, ainda que Lucas volte em determinados momentos a depender das fontes sinóticas tradicionais, Marcos e **Q**.

É importante considerar ainda, duas importantes contribuições sobre a discussão do término da viagem. Tannehill⁴² intitula a grande viagem de: *An Expanded Mission As Jesus Journeys to Jerusalem*, e considera Lc 19.41-44 como final da unidade. Bailey⁴³ vai mais adiante, encerrando a viagem como aqui em 19.48, intitulando Lucas 19.10, 28-48 como Jerusalém: *Eschatological Events*.

⁴¹ FEARGHAIL, F. O. **The Introduction to Luke-Acts**. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1991, p. 48 a 59.

⁴² TANNEHILL, R. C. **Luke**. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 167.

⁴³ BAILEY, K. P. **The Litarary Outline of The Travel Narrative (Jerusalem Documents): Luke 9.51- 19.48**. Michigan: William Erdmans and Grand Rapids, 1983, p. 82 e 83.

Para ele, desde o início, Jerusalém é a referência onde é dada especial ênfase por Lucas, do término da viagem, sinal da escatologia. Deste modo, busca-se demonstrar a seguir a importância de Jerusalém – o que tem sido sublinhado desde o início -, como eixo redacional no evangelho, em especial no interlucano.

3.

Jerusalém como eixo redacional

Ademais de ver-se o verbo **poreupmai** como elemento integrador na redação, fazendo conexões entre as partes da viagem, é importante sublinhar também o mesmo papel para o tema Jerusalém.

Ficou marcada rapidamente no início deste trabalho (p. 49), a importância de Jerusalém na redação de todo o Evangelho de Lucas. Aqui, porém, isto será demonstrado no texto bíblico em diversos momentos. Ademais do que foi demarcada no capítulo 2, Jerusalém é mencionada como destino da viagem (9.51), e marca o ritmo da viagem em vários momentos: 13.22; 17.11; 18.31; 19.28. Além de ser alvo do centro da viagem em Lc 13.31-35. Marquerat⁴⁴, em artigo, demonstra isto, comparando os papéis de Jerusalém e de Roma na narrativa de Lucas e Atos, fato que voltará a ser visto depois no que tange a Jerusalém no desenvolver da viagem, deixando evidente o papel do eixo redacional que Jerusalém tem⁴⁵.

Jerusalém, em todo o mundo bíblico, exerce papel fundamental. Lucas tão somente incorpora isto à redação de seu Evangelho. Contreras resume esta importância histórico-teológica da seguinte forma:

Jerusalém representa um mistério da iniciativa de Deus. O Salmo 132 o reconhece quando diz: Pois o SENHOR escolheu a Sião, preferiu-a por sua morada: 'Este é para sempre o lugar do meu repouso; aqui habitarei, pois o preferi' (Sl 132.13-14). A eleição de Jerusalém entra nas categorias bíblicas da vocação divina, o qual se fixa na pequenez daqueles que são chamados e os transforma pelo poder de sua graça. A Davi, um pastor que cuidava de ovelhas (2 Sm 7.8), o Senhor o elege como chefe e rei. A uma insignificante cidadela, o Senhor a edifica em uma grande cidade⁴⁶.

⁴⁴ MARQUERAT, D. *Luc-Actes Entre Jérusalem et Rome. Un Procédé Lucanien de Double Signification*. Cambridge: New Test. Sdut. Vol. 45, 1999, p. 80.

⁴⁵ FEARGHAL, O. F. **The Introduction to Luke-Acts**. A Study of The Role of Lk 1.1-4.44 in The Composition of Luke's Two-Volume Work. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991, p. 54.

⁴⁶ CONTRERAS, F. **Jerusalén, Ciudad Abierta a Todos Los Pueblos**. Madrid: Estudios Biblicos vol. LXIX, 2006, p. 321.

Estatisticamente, enquanto Lucas em seu Evangelho menciona Jerusalém 33 vezes, Mateus o faz apenas 13, Marcos 11 vezes e João 13 vezes⁴⁷. Objetivamente, isto mostra a relevância que a cidade tem na redação do Evangelho de Lucas.

O que será mostrado aqui é o uso de Jerusalém, do todo do Evangelho ao uso específico na viagem, limitando-se a identificar o lugar teológico-redacional, deixando estudo do papel integrador na redação, para a análise da viagem propriamente dita.

A classificação se dá antes da viagem, durante e depois no livro da paixão. Do capítulo 1.1 ao 9.51, Jerusalém aparece dez vezes, sendo seis vezes no chamado evangelho da infância, ainda que nesta unidade após o prólogo a narrativa sobre a predição do nascimento de João Batista que abre o Evangelho, se dá no templo, portanto em Jerusalém com uma teofania, pois o centro da narrativa é a aparição do anjo e o anúncio do nascimento de João Batista (Lc 1.5-23).

Para mostrar a relevância de Jerusalém como eixo redacional no Evangelho, é necessário apontar o fato que a perícopes que fecha o Evangelho também esta marcada por uma teofania, a ascensão de Jesus (Lc 24.50-51), que embora ocorra em Betânia, junto a Jerusalém, este acontecimento os leva de volta a Jerusalém, para o templo, onde iniciara o Evangelho (Lc 24.52-53).

A vinculação da natureza messiânica dos elementos que compõem o nascimento de João Batista e de Jesus coloca Jerusalém como elemento decisivo. Jerusalém é para onde é levado o menino para oferecer o sacrifício, conforme a tradição. E, assim, Jerusalém vai se impondo como centro e lugar de restauração, conforme o texto sobre a profetiza Ana: “E, chegando naquela hora, dava graças a Deus e falava a respeito do menino a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém (Lc 2.38)”.

Como ilustração no ministério galileu, o emblemático episódio em Carfanaum, Lucas para dar dimensão maior da salvação que irrompe em Israel, diz: “Ora, aconteceu que, num daqueles dias, estava ele ensinando, e achavam-se

⁴⁷ GILMER, L. G. **Concordância Bíblica Exaustiva**. São Paulo: Vida, 1999, p. 717.

ali assentados fariseus e mestres da Lei, vindos de todas as aldeias da Galiléia, da Judéia e de **Jerusalém**. E o poder do Senhor estava com ele para curar (Lc 5.17)”.

Os paralelos em Marcos e Mateus não dão tal dimensão nacional, como Lucas incluindo Jerusalém na ação salvífica do messias e profeta logo no início do Evangelho. Lucas segundo Stegemann⁴⁸, tem uma visão urbana, o ministério de Jesus se dá nas cidades, e para a capital Jerusalém marcha como o messias e profeta. Afinal Jerusalém é a cidade do Messias (Is 60.14).

Será ainda considerada pontualmente a cidade na narrativa da viagem, pois ela é antes de tudo o objetivo da viagem, caminhar, marchar, viajar a Jerusalém, como veremos é o alvo que vai ser demarcado diversas vezes.

Na abertura da viagem isto é ressaltado, a ponto de alterar o semblante de Jesus (9.51); sua rejeição pelos samaritanos é explicada por Lucas: “...como quem ia decisivamente para Jerusalém (Lc 9.53)”. Fabris referindo-se a esta partida êxodo para Jerusalém diz:

Mas o que define a fisionomia desta coleção lucana é a caminhada de Jesus rumo a Jerusalém. Seis vezes, Lucas diz que Jesus está a caminho, a meta é a capital, não só como termo geográfico de uma viagem, mas como de chegada de toda uma história de promessas e expectativas. Nos salmos e nos profetas, a cidade de Jerusalém é um símbolo evocativo de toda a história da esperança do povo de Deus. Agora a caminhada de Jesus dirige-se para esta Jerusalém idealizada ... para que Jesus lá cumpra seu “êxodo”.⁴⁹

Jerusalém está na trajetória do viajante, na parábola do bom samaritano (10.30-35). É interessante notar que, embora ali fosse o caminho entre as duas principais cidades, Jericó e Jerusalém, neste texto os viajantes que se recusam a dar socorro ao viajante assaltado; eles representam a elite religiosa de Jerusalém, um sacerdote, e um levita, e o resgate do ferido era do grupo dos impuros e rejeitados (um samaritano); deste modo, o enquadramento da parábola se dá, não somente como ponto de partida do viajante, mas também como a origem daqueles que se recusam exercer misericórdia salvação, o sacerdote e o levita⁵⁰, o que confirma diversas sentenças proféticas de Jesus (13.4; 19.41-44).

Na mesma linha de juízo profético contra Jerusalém, preparando o logion que é o centro da viagem (13.31-35), no 13.4-5, é descrita a queda da torre

⁴⁸ STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. **História Social do Protocristianismo**. São Paulo/São Leopoldo: Paulus/Sinodal, 2004, p. 301.

⁴⁹ FABRIS, R. **Os Evangelhos II, O Evangelho de Lucas**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 116.

⁵⁰ ELLIS, E. E. **The Gospel of Luke**. Eugene-Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 161.

fortificada de Siloé, junto ao poço do mesmo nome, e que ao cair matou 18 pessoas. Conforme o texto eram habitantes de Jerusalém. Jesus diz: “Ou cuidais que aqueles dezoito sobre os quais desabou a torre de Siloé e os matou eram mais culpados que todos os outros habitantes de Jerusalém? Não eram, eu vo-lo afirmo; mas, se não vos arrependerdes, todos igualmente perecereis (Lc 13.4-5)”. Tal comparação introduz a máxima profética, “denúncia e anúncio”, os mortos não eram mais culpados que o restante do povo de Jerusalém é o que denuncia Jesus convidando ao arrependimento.

Na seqüência estão os textos que marcam as partes da viagem, os quais terão abordagem em separado (Lc 13.22; 31-35). O mesmo ocorre com a nova citação de 17.11 que abre a penúltima etapa da viagem até a abertura da última seção que é Lc 19.28.

Há, no entanto, no meio desta penúltima seção (17.11-19,27), o texto de 18.31-34, no qual é reiterado o anúncio da morte do messias, em Jerusalém⁵¹ que é acompanhada da dificuldade dos discípulos, pois Jerusalém deveria entronizar Jesus efetivamente nesta Páscoa; deste modo pensavam os discípulos. Prova disto é o que ocorre na chegada a Jerusalém; com os comentários dos fariseus a Jesus: “E, quando se aproximava da descida do monte das Oliveiras, toda a multidão dos discípulos passou, jubilosa, a louvar a Deus em alta voz, por todos os milagres que tinham visto, dizendo: “Bendito é o Rei que vem em nome do Senhor! Paz no céu e glória nas maiores alturas! Ora, alguns dos fariseus lhe disseram em meio à multidão: Mestre repreende os teus discípulos! (Lc 19.37-39)”.

Por fim, Jerusalém volta ser o tema central por tornar-se o palco dos últimos acontecimentos do Evangelho; neste documento, as menções propriamente ditas a Jerusalém⁵² (Lc 20.24) ocorrem nove vezes (21.20; 21.24; 23.7; 23.28; 24.13; 24.18; 24.33; 24.47; 24.52). Delas, pode-se sublinhar três momentos relacionados a esta natureza de Jerusalém como eixo redacional e teológico, primeiro 24.47: “e que em seu nome se pregasse arrependimento para remissão de pecados a todas as nações, começando de Jerusalém”. Esta é uma

⁵¹ ROWE, C. K. **Early Narrative Christology**. The Lord in the Gospel of Luke. USA: Baker Publishing Group, 2005, p. 165.

evidente conexão com a obra lucana e sua continuidade em Atos dos Apóstolos⁵³, junto com a menção explicitam no texto de 24.49: “Eis que envio sobre vós a promessa de meu Pai; permaneçei, pois, na cidade, até que do alto sejais revestidos de poder”. Pois o ficar na cidade até que aconteça o Pentecostes, Atos 2.1: “Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar”.

Fica claro nestas seqüências de análise da narrativa da perspectiva histórico-redacional, o papel simbólico e teológico de Jerusalém, elemento que será trabalhado na análise da narrativa da viagem, nos momentos de retomada da mesma, bem como no exercício exegético de Lc 13.31-35 que compõe o quarto capítulo.

4.

Os pobres e marginalizados sujeitos centrais na redação da viagem

No sentido de deixar claro elementos decisivos na redação do Evangelho de Lucas, especialmente aqueles que se identificam com a messianidade profética de Jesus, é preciso, sublinhar o uso do termo pobres **ptwcoi**, ou **ptwcoç**, em Lucas. Em comparações com os sinóticos e João, o quadro é o seguinte: Lucas usa os termos nove vezes, Mateus cinco vezes, Marcos cinco vezes e João também cinco vezes. É interessante notar que as nove vezes de Lucas quatro estão na viagem a Jerusalém, e somente no episódio do jovem rico (Lc 18.18-23) é que ele depende da fonte Marcos, nos demais momentos (Lc 14.13; 14.21; 19.8), Lucas coloca o pobre na narrativa dentro de uma abordagem sua, e isto pode ser dito fora do relato da viagem, no caso do uso de sua própria fonte no discurso da missão (Lc 4.16-30)⁵⁴.

Mas, o mais notório e já mencionado no trabalho, está nas bem-aventuranças, onde o sentido dado ao material da fonte Q, é bem diverso do de Mateus (Lc 6.20; Mt 5.3). Ali, Mateus usa “Makaríoi oi ptwcoi. tw/ pneúmati

⁵³ TANNEHIL, R. **The Narrative Unity of Luke-Acts**. A Literary Interpretation. Minneapolis: Fortress Press, 1994, p.317.

⁵⁴ GREEN, J. B. **The Theology of the Gospel of Luke**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, edition 2007. Green desenvolve profunda reflexão sobre os pobres a luz de Lc 4.16-30. Cujo título é: “To proclaim good news to the poor” p. 76-101.

(Mt 5.3)”, e Lucas usa “Makaríoi oi ptwcoi”, direto e claro. Bruce Malina,⁵⁵ considerando o texto de Lc 4.17-21, vê no texto do discurso da missão, um ano do jubileu, cujo significado na prática e pregação de Jesus era:

Dada a percepção de bens limitados e de uma economia inserida, a injunção de Jesus para dar os bens aos pobres não significava auto-empobrecimento, mas sim a redistribuição de riquezas; e as razões para dar aos pobres não estão enraizadas na caridade auto-satisfatória, mas na restituição requerida socialmente e ordenada por Deus.

Pobres é em Lucas uma categoria socioeconômica, principalmente; em nenhum momento é uma virtude, a qual justificaria uma exclusão cruel. Jesus como messias e profeta - como será visto na viagem - vão ser o denunciador desta injustiça. Degenhardt⁵⁶, em obra clássica sobre o tema, escreveu que: “Lucas teve particular interesse sobre o problema da riqueza e da pobreza, (...) pobre para ele eram aqueles que não conseguiam por si mesmo prover seu sustento”. Ele menciona ainda várias narrativas no Evangelho e Atos (Lc 6.20-26; 9.14; 7.16-29; At 2.42-47).

Antes de encerrar-se esta breve abordagem metodológica, é preciso sublinhar que os pobres são sujeitos históricos em toda tradição bíblica (Ex 23.6; Pr 14.21; Is 10.2; Am 4.1), assim como nos Evangelhos, mas em Lucas eles ocupam na própria teologia de Lucas, por criação dele um lugar diferenciado⁵⁷.

Observem-se dois exemplos; o primeiro na viagem a Jerusalém, que é Lc 14.13, e outro na própria viagem, mas na qual não aparece o termo pobre, que é a parábola do rico e o Lázaro – o mendigo (Lc 16.19-31).

Sumariamente, na parábola do banquete (Lc 13.8-14), que tem por pano de fundo histórico, os famosos banquetes oferecidos por Herodes, admirador que era do estilo romano de vida⁵⁸. Aqui Jesus confronta o estilo de vida do rei, e das elites de Israel, no melhor estilo profético: “Ouvi esta palavra, vacas de Basã, que estais no monte de Samaria, oprimis os pobres, esmagais os necessitados e dizeis a vosso marido: Dá cá, e bebamos (Am 4.1)”.

⁵⁵ MALINA, B. **O Evangelho Social de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 113.

⁵⁶ DEGENHARDT, H. J. **Lukas Evangelist Der Armen**. Eine traditions und redaktionsgeschichtliche. Untersuchung. Stuttgart: Verlag Kath Bibelwerk, 1965, p. 113.

⁵⁷ LOHSE, E. **Das Evangelium für die Armen**. Tübingen: Z.T.K, 1982, p. 55.

⁵⁸ LOHSE, E. **Contexto e ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 38 e 39.

O outro exemplo, a opção de Jesus, é evidente; os pobres terão preferência no reino⁵⁹, ao passo que os ricos estão destinados ao inferno. Este é o quadro enfatizado na parábola do rico e do Lázaro.

No decorrer da viagem, a redação do Evangelho mostrará tais contrastes, constituindo elemento fundante nas palavras e ações de Jesus como messias e profeta.

5.

Primeira Seção da Viagem: “tou/ poreuesqai eij Verousalhḡm” – “viajar para Jerusalém” (Lc 9.51-56)

(a)

Nível lingüístico da perícopes de Lc 9.51-56.

Conforme disposto no plano da tese, haverá três análises exegéticas segundo a abordagem histórico-crítica, sem ser muito extensa, especialmente nas perícopes-chave da tese; a primeira é a abertura da viagem 9.51-56. As duas outras são (Lc 13.31-35; 19.41-44). Nas demais perícopes da viagem a metodologia é a História da Redação.

Lc 9.51-56	Lc 9.51-56
VEgeneto de. en tw/ sumplhrousqai taj hmeraj thj analhmyewj autou/ kai. autoj to. proswpou esthrisen tou/ poreuesqai eij Verousalhḡm	Aconteceu que, ao completarem os dias em que ele seria assunto ao céu, em seu rosto, manifestou a resolução de viajar para Jerusalém,
kai. apesteilen aggelouj pro. proswpou autou/ kai. poreuqentej eishlqon eij kwmhñ Samaritwh wj etoimasai autw/	e enviou mensageiros a frente dele. Viajando eles, entraram numa aldeia de samaritanos prepararam tudo para Jesus.
kai. ouk edexanto auton(oti to. proswpou autou/ hñ poreuomenon eij Verousalhḡm	E não receberam ele, porque a aparência dele era de quem, viajava para Jerusalém.
idontej de. oi maqhtai. Viakwboj kai. Vlwannhj eipan(Kurie(qe,eij eipwmen pur katabhhai apo. tou/ ouranou/ kai. analwsai autoujE	Vendo isto, os discípulos Tiago e João disseram: Senhor, queres que façamos descer fogo do céu para destruir eles?
strafeij de. epetimhsen autoijA	voltando-se repreendeu a eles.
kai. eporeuqhsan eij eteran kwmhñA	E viajaram para outra aldeia.

⁵⁹ PIXLEY, J. A história de Israel a partir dos pobres. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 75 e 128.

É bom iniciar-se com o nível linguístico, apresentado através de termos presentes no texto, que nos reportam a uma “polissemia”⁶⁰, a qual multiplica o sentido de palavras que carregam este fenômeno da riqueza de sentido; por outro lado, será apontado quando necessário, as formas linguísticas e gramaticais preferidas de Lucas, mencionando apenas as que representam estilo e paralelismo literários, que ajudam a entender melhor Lucas e sua redação da viagem, e, com isto, sua mensagem, sabendo que serão feitos tais destaques seletivamente, como demonstração do que é típico, em termo de vocabulário e formas.

Lucas 9.51: “**Egeneto de. en tw/..**” O uso de **egeneto**⁶¹ é sem dúvida uma das formas verbais da preferência de Lucas; Jeremias diz sobre isso que: “**¶Egeneto de.**” e “**kai. Egeneto**” são formas de introdução das mais usadas por Lucas, só neste capítulo 9 aparecem em Lc 9.18; 28; 37; 51, portanto, quatro vezes. Ao todo no evangelho são 73 vezes, e mais 50 vezes em Atos, sendo que, outras formas do aoristo de “**ginomai**” são bastante raras (Lc 20.17). Mas, “**¶Egeneto de.**”, é sem dúvida a forma predileta e típica de Lucas, mesmo quando depende de Marcos, p. ex. Mc 2.23; Marcos usa “**kai. Egeneto**”, reportando o mesmo episódio, enquanto Lucas usa em Lc 6.1 “**Egeneto de.**”. Este uso demonstra introdutoriamente ênfase e atenção no que vai acontecer por força da conjunção “**de.**” que, mais que “**kai.**”, dá força à ação do aoristo⁶², apontando processo histórico contínuo que a narrativa pretende apresentar.

Por que **egeneto de.** é tão importante? Porque o uso desta terminologia é pontual em marcar, histórico-redacionalmente, a retomada da narrativa que, segundo Irene Foulkes,⁶³ traz o sentido de vir à luz na história, de vir-a-ser notado. Como exemplo, é possível ver que, só no capítulo 9.18, que abre o evento da declaração de Pedro, reconhecendo a messianidade de Jesus, está o messias e profeta; 9.28 abre a narrativa da transfiguração, na qual também com Elias e Moisés, a messianidade de Jesus é anunciada, assim como sua natureza profética;

⁶⁰ BARTHES, R. *El Análisis Estructural del Relato*. Madrid: Cristiandad, 1976, p. 154.

⁶¹ JEREMIAS, J. *Die Sprache das Lukasevangelium*. Gottingen: Vandehoeck und Ruprecht, 1980, p. 179.

⁶² **Idem.**

⁶³ FOULKES, I. *Diccionario Conciso Grego-Español de Nuevo Testamento*. Stuttgart: United Bible Societies, 1985, p. 37.

afinal ele terá o seu **exodon** (Lc 9.31), como Moisés. E no 9.37 o poder do messias e profeta se evidencia sobre os espíritos imundos (Lc 9.37-43). Em todos, **egeneto** pontualiza a mudança de contexto narrativo, mas de singular relevância para redação da mensagem lucana. Na sequência ocorre a expressão do verbo **plhrow** – “**sumplhrousqai**” (inf. pass.), “**taj hmeraj**” (ao cumprir-se os dias), pois além do **egeneto**, a presença também na abertura da viagem do verbo **plhrow** com a ênfase da preposição **σύν**, dá um conteúdo com sentido de completar-se os dias, de: aconteceu que o dia certo chegou do messias profeta dar início a marcha final de seu ministério, que é a viagem a Jerusalém.

Lucas gosta de compor verbos com a preposição “**sun**”, isto porque ela segundo Taylor⁶⁴, “traz ênfase de comunhão, quer de ação, quer de crença, quer de condição, quer de experiência”⁶⁵.

O uso frequente por Lucas de ambas as figuras gramaticais procederia da literatura paralela grega⁶⁶. Por esta razão, se demarca estes dois casos a título de exemplo, de que com esta perícopa, ingressa-se num universo literário mais lucano, em que se muda o vocabulário, e com ele a mensagem (teológica), adquire novo significado, posto que Lucas trabalhe ali suas próprias fontes, sem o condicionamento das que herdou da tradição sinótica, havendo liberdade para marcar o ritmo da viagem, construir sua cristologia, e dar a Jerusalém um significado diferenciado.

Um exemplo deste estilo lucano é dado por Bohlen⁶⁷ em seu estudo sobre o reino de Deus, no qual sublinha como as bem-aventuranças de **Q** foram tratadas por Lucas. Nas fórmulas curtas e diretas em que se evidencia o compromisso da pregação do profeta Jesus com os pobres, o autor confronta Lc 6.20 e Mt 5.3. Ali, para a teologia de Lucas o reino é dos pobres.

A expressão “ao completarem-se os dias” nos põe no conceito já bastante tratado, que para Lucas é significativo, porque ele pretende fazer história, como

⁶⁴ TAYLOR, W. C. **Dicionário do Novo Testamento grego**. Rio de Janeiro: JUERP, 1986, p. 208.

⁶⁵ MURACHCO, H. **Língua grega**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 612.

⁶⁶ SELIN, G. **Komposition, Quellen und Funktion des Lukanischen Reiseberichtes, (Lk IX.51-XIV.28)**. Brill: Novum Testament (20), 1978, p. 102.

⁶⁷ BOHLEN, M. **Die Einlasssprüche in der Reiche-Gottes**. Verkündigung Jesu. Berlin: Z.N.W. n° 99, 2008, p. 181.

prefere Conzelmann⁶⁸, *Heilsgeschichte* - História da Salvação, o que já pode ser notado no prólogo do Evangelho. É do conhecimento dos estudos lucanos que, na maioria das vezes, Lucas é pregador, um catequista. Robinson⁶⁹, escrevendo sobre o contexto teológico da viagem, diz que: “Lucas 9.51, foi organizado pelo autor de Lucas–Atos de acordo com sua visão da *Heilsgeschichte* - História da Salvação, como concebendo um caminho”, ou seja, para Robinson, a partida e ascensão têm seu caminho iniciado em Lc 9.51.

Outro exemplo do estilo e propósito lucano é no caso do verbo **plhrow**, ao unir-se na forma do infinitivo pass., **sumplhrousqai**, com a expressão **analhmyewj** – o genitivo do **ana|hmyij** – assunção ou ascensão do messias⁷⁰. Cumpru-se o tempo, do “**exodon**” – partida (Lc 9.31), ou como quer Lucas neste verso da **ana|hmyij** – ascensão de Jesus⁷¹. Aqui, Lucas esta retornando a linguagem e indicação da paixão, elemento enunciado no Evangelho com clareza, desde a confissão de Pedro (Lc 9.18-22), passando pela transfiguração, e repetida em Lc 9.44.

Josef Blitzer,⁷² em clássico artigo sobre este relato, diz que a contribuição de Lucas não é propriamente construir a viagem, uma vez que o Jesus viajante é conhecido dos outros evangelistas, mas sim que em Lc 9.51 “pela primeira vez é posto um fim à viagem”. “Jerusalém”⁷³, como eixo redacional, terá uma abordagem própria no último capítulo, que versa sobre a Morte do Messias-Profeta.

Cabe enfatizar a intencionalidade de Lucas nesta abertura da viagem, o destino final Jerusalém que está presente desde o início do Evangelho, na viagem.

⁶⁸ CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo*. Madrid: Fax, 1977, p. 214.

⁶⁹ ROBINSON, W. M. C. *The Theological Context for Interpreting Luke’s Travel Narrative (9.51)*. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (79). Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1960, p. 20.

⁷⁰ MURACHCO, H. *Língua grega*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 341.

⁷¹ MADDOX, R. *The purpose of Luke-Acts*. Edinburgh: T. and T. Clark Publishers, 1982, p. 46.

⁷² BLITZER, J. *Der Reisebericht im Lukasevangelium*. Im Welt und Umwelt des Neuen Testaments. Stuttgart: Katholisch Bibelwerk, 1969.

⁷³ Mccow, C. C. *The Geography of Luke’s Central Section*. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE. New Haven: Society of Biblical Literature, 1931; JEREMIAS, J. *Jerusalem/Jerosoloma*. Berlin: ZNW (65), 1974; BULL, R. J. *Jerusalem in Acts and The Gospels*. Cambridge: NTS. (23), 1978; ZINGG, P. *Das Wachsen des Kirche: Die Bedeutung Jerusalems im Lukasevangelium*. Göttingen: Vandenhoeck, 1974. MARGUERAT, D. *Luc-Actes entre Jérusalem et Rome*. Un Procédé Lucanien de Couple Signification. Cambridge: New Test. Stud., vol. 45, 1999. Estes e outros artigos serão considerados no exame do papel de Jerusalém na redação do Evangelho, especialmente no interlucano. Junto a eles se reúnem variadas monografias.

Jerusalém vai marcar, juntamente com o verbo **poreupmai**, a maioria dos momentos da viagem; excluindo a segunda seção de 9.57-10.37, em todas as demais o destino da viagem está demarcado.

Assim, Jerusalém vai se tornando o lugar do conflito do profeta e da consumação do Messias (9.51). Na verdade o quadro criado no Evangelho de Lucas, Galileia é uma estação de uma grande marcha messiânica, que, a partir de 9.51, ganha novo significado, pois o destino é definido – Jerusalém, assim como o objetivo: “sua ascensão”, ou como sublinha o próprio Jesus diante da confissão de Pedro: “É necessário que o Filho do Homem sofra muitas coisas, seja rejeitado pelos anciãos, pelos principais sacerdotes e pelos escribas; seja morto e, no terceiro dia, ressuscite (Lc 9.22)”. Ali, a citação ao julgamento apontando a composição do Sinédrio, com anciões, sacerdotes e escriba, deixa claro que isto se daria em Jerusalém.

Por fim, há a locução: “kai. autoj to. proswpon esthrisen tou/ poreuesqai eij Jlerousal hm”..em seu rosto, manifestou a resolução de viajar para Jerusalém” (Lc 9.51)

A expressão **kai. autoj to. proswpon esthrisen**, é uma formulação lucana, inspirada em outros momentos e mesmo paralelos literários, mas de difícil tradução. Hendriksen⁷⁴ traduz como: “Jesus resolutely set out”, enquanto Tannehill⁷⁵ traduz por: “He set his face”; já Ernst⁷⁶ usa a expressão em alemão: “da richtet er sein Antlitz fest darauf”, que traduzido fica: “daí ele resolutamente direcionado firmou seu semblante (rosto)... em seguida”, “nach Jerusalem zu wandern” – “para Jerusalém viajou - marchou”. A Bíblia Vozes⁷⁷ traduz, objetivamente: “... dirigiu-se Jesus resolutamente a Jerusalém”, enquanto Hendriksen e a Bíblia Vozes omitem **proswpon**, subentendido na redação.; Tannehill usa “face”, confirmando o termo. Ernst não usa os termos mais usuais em alemão para face – rosto -, que é *Gesicht* ou *Angesicht*, mas opta por *Antlitz* que, embora possa ser traduzido por **rosto**, é comunmente usado para semblante.

⁷⁴ HENDRIKSEN, W. **The Gospel of Luke**. Michigan: Baker Book House, 1981, p. 564.

⁷⁵ TANNEHILL, R. **Luke**. Nashville: Abingdon Press, 1966, p. 168.

⁷⁶ ERNST, J. **Das Evangelium nach Lukas**. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1977, p. 316.

⁷⁷ HOEPERS, M. In: **BÍBLIA**. Português. **Novo Testamento - Bíblia Vozes**. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 1250.

Joachim Jeremias⁷⁸, examinando o jogo de palavras desta construção, chama a formulação: “ \forall Egeneto de. en tw| ... kai. autoj ... esthrisen ...”, de *periphrastiche egeneto*⁷⁹; que é o verbo preferido de Lucas o qual condiciona a regência total do verso.

(b)

Crítica textual e literaria a Lc 9.51-56.

Do ponto de vista da crítica textual devem ser vistos diversos aspectos: primeiro, para o verso 51, a variante relevante é para o verbo **sthri ζ w** – dirijo/firmo, na forma do aoristo, que encontra variante alterando nos manuscritos *Sinaiticus, Alexandrino, Cantabrigensis*⁸⁰ e outros, a versão com ξ no lugar de ζ , ficando **sthri ξ w**, o que não muda a forma de verbo. Assim, o “texto recebido” é bom e está consolidado na forma que a 27ª edição do Novo Testamento Grego nos apresenta. Segundo, que ademais destas observações da crítica textual, o texto é considerado sobre outras perspectivas. Davies, J. H.⁸¹ escreve que esta abertura da viagem está diretamente ligada à transfiguração, **exodon** – partida (Lc 9.31), que corresponderia a **analhmyewj** – ascensão (Lc 9.51), em nosso texto. Ele diz mais:

Lucas elabora assim esta tipologia porque ele gostava da ideia e da saga de jornada, viagem de Moisés e Elias, assim como da cena da ascensão de ambos. Moisés, obedecendo a Deus, ascendeu do Monte Nebo (Dt 32.48 ss; 34.1-6), e Elias partiu resoluto com Eliseu em uma viagem para um objetivo conhecido dele e dos profetas (...) cuja a jornada levava a sua própria ascensão. Em ambos os casos a viagem é uma parte integrante da narrativa da ascensão, e Lucas viu a viagem de Jesus com a mesma luz.

Thomas Brodie⁸², em outro artigo sobre este texto, compara esta abertura da viagem de Jesus a Jerusalém a uma imitação da partida e viagem de Elias ao Jordão (II Re 1.1-2.6). Argumenta o que é sabido, que Lucas usava com frequência a **LXX** como já demonstrado neste trabalho, constatação feita também

⁷⁸ JEREMIAS, J. **Die Sprache des Lukas Evangeliums**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, p. 179.

⁷⁹ O uso do termo *periphrastiche* reporta em alemão a uma fórmula que retorna, sendo circunscrita repetidas vezes na redação, fato que Jeremias já sublinhara, ao analisar a redação própria de Lucas.

⁸⁰ ZIMMERMAN, H. **Los Métodos Históricos-Críticos en el Nuevo Testamento**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, p. 26.

⁸¹ DAVIES, J. H. **The Purpose of the Central Section of St. Luke's Gospel**. Berlin: Studia Evangelica, vol. II, 1964, p. 165.

⁸² BRODIE, T. **The Departure for Jerusalem (Luke 9.51-56) as a Rhetorical Imitation of Elijah's Departure for the Jordan (2 Kgs 1.1- 2.6)**. Roma: Biblica (70), 1989, p. 98 e 99.

por Severino Croato⁸³, quando diz que esta abertura do relato da viagem é de novo tipologia, pois a ideia de assunção de Jesus, se inspira mais uma vez em Elias, como fizera no comentário da rejeição de Jesus em Nazaré (Lc 4.25-26), e diversos outros momentos. O terceiro aspecto está no uso do termo **proswpon** que também nos remete à **LXX**, e a Moisés. Edward Schweitzer⁸⁴, em seu comentário ao texto, diz que: “A gente tem já no relato da viagem um deuteronômio cristão, conhecido e com uma sequência de posição comparável (Dt 1.22-25; Lc 10.1; etc.)”. Desta perspectiva, ele considera que os paralelos Moisés–Jesus são absolutamente naturais, dentro do quadro do Êxodo, pelo qual Lucas se inspirou ao construir o relato da viagem em seu interlucano, lugar onde Lucas é mais Lucas, e no qual trabalha com maior independência os materiais recebidos da tradição. Assim, o **proswpon** de Lc 9.51 é um eco de Êxodo 34.29-30. E o destaque ao verbo **poreupmai**, expressão-chave na nossa divisão da estrutura, e que é encontrado também na **LXX** (Nm 32.6)⁸⁵.

Confirmando a dependência de Lucas da **LXX**, Jeremias⁸⁶ diz o seguinte sobre a expressão “pro. proswpou autou”, já no verso 52: “A ausência proposital do artigo nesta locução é um Septuagintismus”. O uso, então, de **poreupmai** que, como foi visto, está ligado a viajar, marchar⁸⁷, vem confirmar a tese de que é possível estruturar a viagem em seções marcadas por este verbo. É preciso considerar que o outro destaque já sublinhado, que é decisivo em toda viagem, pois se trata do seu destino: Jerusalém. Aqui, retorna-se aos conceitos de monossemia e polissemia, considerada especialmente por Roland Barthes⁸⁸. Polissemia trata do caráter multiplicador de sentidos de determinadas palavras. Pode ser dito agora, baseado na *Formgeschichte*⁸⁹, e seu pressuposto o *Sitz im Leben*, que Jerusalém reporta a uma variedade de sentido ao leitor de Lucas hoje, pois, é necessário perguntar: “que Jerusalém é esta”? Objetivamente, a

⁸³ CROATO, J. S. **Jesus, Prophet Like Elijah, and Profet-Teacher Like Moses in Luke-Acts**. Atlanta: J.B.L. 124/3, 2005, p. 456.

⁸⁴ SCHWEITZER, E. **Das Evangelium nach Lukas**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, p. 108-109.

⁸⁵ ALAND, K. **Komputer Konkordance von die Bibel**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p. 569.

⁸⁶ JEREMIAS, J. **Die Sprache des Lukasevangelium**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, p. 179.

⁸⁷ ALAND, K. **Op. cit.**, p. 569.

⁸⁸ BARTHES, R. **El Analisis Estructural del Relato, im Exegesis y Hermenêutica**. Madrid: Cristiandad, 1976.

⁸⁹ KNIGHT, D. A. **Methods of Biblical Interpretation**. Nashville: Abingdon Press, 2004, p. 122.

arqueologia prova isto, ou seja, que há por debaixo da atual Jerusalém, outras tantas jerusaléns, cada uma delas possuindo uma reserva de sentido, uma polissemia, e um *Sitz im Leben* próprio, na verdade cada fase da história de Jerusalém, a cidade cumpriu um papel e que corresponderam expectativas diferentes, assim como esta para a qual marcha Jesus em Lucas. A exposição de Jeremias⁹⁰ sobre diversidade de uso de *Ierousalem* e *Ierousoluma* em Lucas e no Novo Testamento prova o que está sendo dito, até linguisticamente. É importante verificarmos o quadro exposto por Jeremias, como se segue⁹¹:

	<i>Ierousalem</i>	<i>Ierousoluma</i>
Mt	2	11
Mc	-----	11
Lc	27	6
At	36	23
Jô	-----	12
Paulo	7	3
Hb	1	-----
Ap	3	-----
TOTAL	76 vezes	63 vezes

Da perspectiva da História das Formas, conforme demonstra Fitzmyer⁹², citando Bultmann, o relato todo depende da partida na Galileia - especialmente a visita a Nazaré -, onde está o rechaço ao messias-profeta como aqui fazem os Samaritanos e, no final, também Jerusalém.

É ainda fundamental sublinhar que a narrativa abre também com referências diretas à escatologia lucana. Bayley⁹³ aponta tanto na expressão “tw| sumplhrousqai taj hmeraj” - “ao completarem os dias” - mas, também, na sequência “hj anal hmyewj” -, como momento da escatologia lucana; a primeira, remetendo ao dia do Senhor e a segunda à epifania típica da apocalíptica, vinculando-se a “assunção” tal como está no relato mais ampliado de Atos 1.11, o qual expressa a parusia, quando diz: “... eleusetai oh tropon eqeasasqe auton poreuomenon eij ton ouranon” - “virá do mesmo modo que o vistes partir para o céu” (Atos 1.11). São muitos momentos na viagem do interlucano no qual a

⁹⁰ JEREMIAS, J. *Ierousalem/Ierousoluma*. Berlin: ZNW (65), 1974, p. 273; BACHMANN, M. *Jerusalem und der Tempel*. Stuttgart: Verlag Kohlhammer, 1980, p. 13-14.

⁹¹ JEREMIAS, J. *Ierousalem/Ierousoluma*. Berlin: ZNW (65), 1974, p. 273.

⁹² FITZMEYER, J. A. *El Evangelio Segun Lucas*. Madrid: Cristiandad, 1987, p. 183.

⁹³ BAILEY, Kenneth P. *The Litarary Outline of The Travel Narrative (Jerusalem Documents): Luke 9.51-19.48*. Michigan: William Erdmans, 1983, p. 80.

escatologia⁹⁴ se faz presente na apresentação da estrutura redacional, como será demonstrado. Isto põe a viagem num nível transcendente, pois não se trata de ir somente até Jerusalém, mas até o céu, num novo **exodon**, novamente num nítido paralelismo com a tradição profética acerca de Moisés, e Elias; mas também com o conceito escatológico do “Dia do Senhor”, tão caro à tradição profética (Jl.1.15, 2.1-2; So.1.7), e ao próprio messias e profeta Jesus (Lc.6.23; 17.24,26,30).

Em obra recente, Rowe - tomando por base a narrativa da abertura que, para ele, começa no capítulo 52, no qual efetivamente Jesus envia os mensageiros à aldeia samaritana -, o 51 seria como uma introdução. Assim, na análise do 9.52 ao 56, sobre a comparação e o uso da figura de Jesus ora como Senhor ora como profeta, diz ele:

Descrevendo este paralelo, há, seguramente, importante diferença a anotar. Em Lc 9.52-56, Lucas emprega o vocativo ao invés do nominativo, esta intenção corretiva está mais explícita aqui em Lc 9.52-56 frente a visão geral de Jesus somente como um profeta⁹⁵.

Ele entende que, na teologia de Lucas, Jesus é maiormente Senhor, ainda que reconheça a hegemonia da figura profética de Jesus, especialmente com tipologias de figuras como Moisés e Elias.

Sem alongar demais, é necessário fazer os destaques exegéticos do verso 52. Neste, devemos olhar com atenção para o fato que alguns códices, p. ex.: o sinaítico, e os minúsculos da família *Feer* e a própria Vulgata mencionam a expressão **πολι** in – cidade, e não **κωμη** in – aldeia conforme o texto recebido. **Κωμη** volta a aparecer no verso 56. À parte este destaque, o texto é bom; há uma variante mencionada enquanto uma partícula de senso final **ως** – para (objetivamente), por sua assemelhada **wste** – também, igualmente, para a primeira aparece no **P**₄₅ e o **P**₇₅ que confirmam por antiguidade.

Do ponto de vista ainda da dependência de tipos e formas do AT, numa perspectiva da crítica literária⁹⁶, quando ela afirma a dependência possível de um texto ao outro, e que vimos repetidas vezes a dependência a Levítico, ou por último no verso 51, ao Êxodo. Pode-se ver na abertura do verso 52 uma influência

⁹⁴ ELLIS, E. E. **Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium**. Göttingen: Z.Th.K. n° 66, 1970, p. 395.

⁹⁵ ROWE, K. **Early Narrative Christology**. The Lord in the Gospel of Luke. Michigam: Baker Published Group, 2009, p. 123 a 125.

⁹⁶ STENGER, W. **Los Métodos de la Exegesis Bíblica**. Barcelona: Herder, 1990, p. 84.

de Malaquias 3.1, diz o texto da LXX: “*idou. egw. exapostei lw ton aggelon mou kai. epibleyetai odon pro. proswpou mou*” - “eis que eu envio o meu mensageiro, que preparará o caminho diante de mim”, e Lucas escreveu: “*kai. apsteilen aggelouj pro. proswpou autou*” - “... e enviou mensageiros a sua frente (ou diante dele)”. Qual é a diferença? À parte das mudanças do verbo **exapostei lw**, de sentido mais forte em ênfase⁹⁷, pelo **apostei lw** usado com frequência na tradição sinótica, e a mudança da primeira pessoa, para a terceira pessoa e no caso da narrativa lucana entra o aoristo, que lhe é típico. Conforme já referido, Malaquias 3.1 é conhecido da tradição sinótica, pois tanto Mateus como Lucas, desde a fonte **Q** o citam (Mt 11.10; Lc 7.27)⁹⁸, e sobre o texto de Malaquias e outros se construiu a doutrina do profeta precursor.

A pergunta que a exegese deste texto tem feito e tentado resposta é: “por que Jesus teria enviado mensageiros à terra de Samaria?” A primeira abordagem é a posição de Bultmann⁹⁹ que, embora radical, é clássica, pois veio a público no seu conhecido estudo sobre a tradição sinótica, diz ele: “... a viagem através de Samaria é uma invenção de Lucas; possivelmente, Lucas aqui tomou de uma peça da tradição, criada na sua comunidade cristã de origem, como herança missionária”. A questão que se junta à discussão é o desvio radical da rota judia da Galileia a Jerusalém, normalmente feita por Decápolis mais os circuitos de Pereia, feitos por Jesus¹⁰⁰. Este argumento geográfico, mais a ausência nos demais sinóticos, é que tornam esta viagem polêmica.

Tem que ser considerado também, o fato, de Samaria ser tida como terra de gente impura. Morin¹⁰¹ diz que: “Os Samaritanos eram considerados impuros, desde o berço, em último grau”. Méier,¹⁰² em artigo atual, esclarece que, primeiro pela posição geográfica, deveriam ser descendentes das tribos de Efraim e Manasés, mas isto não era reconhecido pelo judaísmo contemporâneo a Jesus, mas como ele deixa claro eles se misturam através dos séculos com assírios e

⁹⁷ TAYLOR, W. C. **Dicionário do Novo Testamento grego**. Rio de Janeiro: JUERP, 1986, p. 31.

⁹⁸ SCHMOLLER, A. **Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament**, Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1982, p. 59.

⁹⁹ BULTMANN, R. **Die Geschichte der synoptischen Tradition**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979, p. 24.

¹⁰⁰ SCHNEIDER, J. **Zur Analyse des Lukanischen Reiseberichtes**. Munchen: Karl Zink Verlag, 1953, p. 209.

¹⁰¹ MORIN, E. **Jesus e as estruturas de seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 82.

¹⁰² MEIER, P. J. **The Historical Jesus and The Historical Samaritans**. Roma: Biblica (81), 2000, p. 205.

povo do império Helenista, daí sua forte rejeição. Este fato introduz outra hipótese sobre a viagem através de Samaria considerando que Jesus desenvolve um ministério da periferia (Galileia), para o centro (Jerusalém). Samaria seria uma viagem pela periferia, com intento missionário, como fora a visita aos Gerasenos (Lc 8.26-34), fronteira da Galileia, o que de certo modo era também Samaria.

Sobre esta hipótese deve-se citar Mazzarolo:

Se essa fase da missão de Jesus entre os samaritanos for interpretada analogamente à estada do povo hebreu entre os povos pagãos até chegar à Terra da Promissão, então esta passagem pode ser vista como um desvio entre os pagãos, pois eles também são destinatários da redenção em Jesus Cristo, o novo Moisés que vai conduzir a Jerusalém um novo povo.¹⁰³

É importante sublinhar que o desvio samaritano¹⁰⁴, que é registrado no início da viagem Lc 9.52, primeiramente reflete como sublinha Fitzmyer - e também Evans -, a pouca familiaridade de Lucas com a geografia da Palestina. Segundo, a visível intenção de Lucas de dar à viagem um sentido inclusivo; por isso o desvio por Samaria e também por Jericó. A viagem, além de um novo Êxodo, é também uma marcha crescente de afirmação da identidade de Jesus como Messias e Profeta.

A evidência das intenções apontadas na viagem se projeta em Atos dos Apóstolos, por ocasião da forçada visita de Pedro a Cornélio. A visita já é um testemunho da fé dos gentios, no caso Cornélio. Lá, ao pregar, Pedro enuncia a viagem de Jesus desde a Galiléia dizendo: “Vós conheceis a palavra que se divulgou por toda a Judeia, tendo começado desde a Galileia, depois do batismo que João pregou, como Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e com poder, o qual andou por toda parte, fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo, porque Deus era com ele (At 10.37-38)”. Sicre¹⁰⁵ coloca o desvio samaritano como na verdade era, diz ele referindo-se ao caminho por Samaria: “Quando se queria ir rápido, este era o melhor itinerário. Mas nunca se sabia como os Samaritanos podiam reagir”.

¹⁰³ MAZZAROLO, I. **Lucas. A antropologia da salvação**. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2004, p. 149.

¹⁰⁴ FITZMYER, J. **El Evangelio Segun Lucas**. Madrid: Cristiandad, 1987, p. 179; EVANS, C. F. **The Central Section of St. Luke's Gospel**. Oxford: Basil Blackwell, 1957, p. 40 e 41.

¹⁰⁵ SICRE, J. L. **Um Encontro Fascinante com Jesus**. O mundo de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 36.

Auxílio importante na reconstrução da estrutura redacional do interlucano, é a abordagem a este texto feita por Sellin¹⁰⁶ que, em seu longo artigo sobre o tema, mostra que a busca de pousada, hospedagem entre os samaritanos faz parte de um processo redacional, muito usado por Lucas - e que Sellin chama de: modo de descanso, parada e retomada da narrativa -, da viagem a Jerusalém, e a marcha do messias profeta, acompanha estes momentos, a estada com Marta e Maria (Lc 10.38-42), e com Zaqueu (Lc 19.1-10). Seriam alguns dos eixos de redação. Deve ser considerado que estas paradas se dão junto aos marginalizados¹⁰⁷, samaritanos, às mulheres, e aos publicanos, todos declarados com frequência, pelos escribas e fariseus, de impuros e pecadores. Com esta gente Jesus se hospeda e faz missão. Isto se insere também na tradição profética, o compromisso com a justiça social, tema caro ao profetismo e a Jesus.

O verso 53 é de uma forma direta, incompreensível, pois a rejeição se daria porque “οἴτι το. προσωπον αυτου/ ἠα πορευομενον εις Ιερουσαλημ” - “porque o seu rosto era de quem viajava para Jerusalém (Lc 9.53b)”. O motivo devia de ser pelo fato de serem judeus, diante da mútua rejeição, samaritanos e judeus. Sellin¹⁰⁸ diz que a parábola do bom samaritano é contraponto redacional à rejeição transcrita neste verso. David Gill, em artigo que relaciona a narrativa da viagem com diversos textos, diz que: “A rejeição não é à aparência de seu rosto, tampouco simplesmente porque era judeu, é necessário retornar ao verso 51 e o 52, o que está envolvido é a sua Paixão, a aparência de sua face, como os mensageiros, prenunciam a sua disposição ao confronto e sofrimento”¹⁰⁹. Em resumo, Gill atribui a rejeição aos fatos que precediam Jesus e sua caravana, ou seja, que ele ia para Jerusalém para morrer, fato que também fora rejeitado, ou não entendido pelos próprios discípulos (Lc 9.45). O que está presente aqui é o conflito típico da caminhada de diversos profetas, o campo e a cidade. (Is 32.12-19; Jr 4.4; Am 7.12-17). Schwantes sublinha a anterioridade do conflito, dizendo que:

Vários grupos de seminômades (de pastores de ovelhas e cabritos) se integram aos retirantes nas montanhas. Cada um destes grupos tem uma trajetória específica. Mas todos

¹⁰⁶ SELLIN, G. **Komposition, Quellen und Funktion des Lukanischen Reiseberichtes, Lk IX.51-XIX.28**. Brill: Novum Testamentum (20), 1978, p. 106.

¹⁰⁷ FRAIJÓ, M. **Jesus y los Marginados**. Madrid: Cristiandad, 1985, p. 53.

¹⁰⁸ SELLIN, G. **Op. cit.**, p. 107.

¹⁰⁹ GILL, D. **Observation on The Lukan Travel Narrative and Some Related Passages**. Harvard: Harvard Theological Review (63), 1970, p. 202 e 203.

eles têm em comum sua oposição às cidades-estado e a ocupação egípcia na terra de Canaã.¹¹⁰

É importante reconhecer que há uma distância histórico-social entre a realidade cidade e campo apontada por Schwantes, e o quadro do ministério profético de Jesus. Mas, diversos autores como Cullmann¹¹¹, Horsley¹¹², Hanson¹¹³ e Ivone Reimer¹¹⁴, reconhecem que as guerras judaicas as quais culminaram na destruição de Jerusalém em 70, foram antecedidas, por levantes constantes. E aqui se reconhece e pode ser identificado no ministério profético de Jesus, procedente do campo e dos pequenos povoados (Lc 4.42; 6.17; 10.13), trazia consigo uma forte crítica social, contra Herodes (Lc 13.31), contra Roma. Prova disto, diz Cullmann,¹¹⁵ é que: “A resistência às forças romanas de ocupação era desde os tempos de Jesus, o problema por excelência na Palestina, problema religioso e político ao mesmo tempo. Romanos e Judeus diariamente se chocavam neste campo”. Ele diz mais: “Esta conclusão de que Jesus foi condenado pelos romanos, é reconhecida hoje por diversos críticos”. mencionemos dois argumentos: 1) - Jesus foi executado pela pena de morte romana, a crucificação; 2) -... na inscrição posta sobre a cruz, o titulus, sempre usado entre os romanos para indicar o motivo da condenação, o crime de Jesus era ter se auto-intitulado ‘Rei dos Judeus’. E contra as autoridades judaicas.

Mas a rejeição dos samaritanos também se coloca na história de Israel; Mateus recupera isto nas expressões do discurso da missão: “A estes doze enviou Jesus, dando-lhes as seguintes instruções: Não tomeis rumo aos gentios, nem entreis em cidade de samaritanos” (Mt 10.5)¹¹⁶.

Em Lucas 9.1-6, as orientações missionárias e o envio dos apóstolos são muito mais curtas e sumárias, e nada discriminatória como a de Mateus. Lucas, ao pôr Jesus em território samaritano, está na mesma motivação de João 4.1-30

¹¹⁰ SCHWANTES, M. O Êxodo como evento exemplar. In: **Estudos Bíblicos (16)**. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 15.

¹¹¹ CULLMANN, O. **Jesus e os revolucionários de seu Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 13.

¹¹² HORSLEY, R. A. **Bandits, Prophets and Messiahs**. Harrisburg: Trinity Press International, 1999, p. 79 e 80.

¹¹³ HORSLEY, R. A. Op. Cit., p. 116-117.

¹¹⁴ REIMER, I. R. *Perdão da dívida em Mateus e Lucas*. In: **Economia no mundo bíblico**. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 138 e 139.

¹¹⁵ CULLMANN, O. **Jesus e os revolucionários de seu Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 14 e 36.

¹¹⁶ FITZMEYER, J. A. **El Evangelio Segun Lucas**. Madrid: Cristiandad, 1987, p. 186.

quando Jesus também visita Samaria e se relaciona com o povo ao conversar com a mulher; em face do testemunho desta, João diz que: “Muitos samaritanos daquela cidade creram nele, em virtude do testemunho da mulher, que anunciara: Ele me disse tudo quanto tenho feito (Jo 4.39)”. A divisão entre judeus e samaritanos é atribuída por muitos ao período após a queda de Samaria (722 a.C.)¹¹⁷. Depois da queda de Samaria, os habitantes foram deportados à Assíria e substituídos por colonizadores originários da Babilônia (II Re 17.24); com isto, a terra samaritana se contaminara, ainda que o povo da terra que ficara se misturasse e daí houvesse surgido um sincretismo do judaísmo que, por exemplo, só aceitava a Torá como Escritura Sagrada.

Chegam-se à sequência final da narrativa desta abertura do interlucano, da disposição de Jesus ao envio dos mensageiros, a reação dos samaritanos, a reação dos discípulos, e a repreensão dos discípulos por Jesus. Começa com Jesus no versículo 51, e se encerra com Jesus nos versículos 55 e 56.¹¹⁸

Do ponto de vista do texto recebido, a opção oferecida ao texto, é aquela que a maioria da crítica textual considera uma glosa posterior; trata-se da expressão “οἱ καὶ Ἰλίας ὡποιήσεν” – “como Elias fez”, presente nos códices Alexandrino, *Ephraemi Rescriptus* etc mas, os manuscritos mais antigos, como **P₄₅** do século III e também **P₇₅**¹¹⁹, igualmente do século III, não incluem a expressão referida. Este elemento da glosa sobre Elias, na verdade é uma inclusão posterior visando chamar à atenção para o paralelismo existente no texto, mais frequente com a figura de Elias.

Sobre o tema, assim se expressou Thomas Brodie¹²⁰: “O que Lucas realmente fez foi indicar por comparação, o que ele retoricamente praticava, por causa da sua tendência de usar e imitar a **LXX**, particularmente as narrativas sobre Elias e Eliseu, especialmente por meio de complexa coerência e similaridade com o texto atual”. Mas, conforme Müller, não somente no que se refere a Elias, Eliseu ou mesmo Moisés. Reporta-se ele a dependência de Lucas a diversos momentos

¹¹⁷ HEACHER, K. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 341 a 392.

¹¹⁸ EARLE, E. E. **The Gospel of Luke**, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 152

¹¹⁹ BITTENCOURT, B. P. **O Novo Testamento**. Metodologia da pesquisa textual. Rio de Janeiro: JUERP, 1993, p. 81 a 87 e 202 a 203.

¹²⁰ BRODIE, T. **The Departure for Jerusalem (Luke 9.51-56) as a Rethorical Imitation of Elijah's Departure for The Jordan**. Roma: Biblica (70), 1989, p. 96.

da tradição judaica Septuagético, presente na redação do Evangelho, diz ele: “Muito além dos demais evangelhos sinóticos é visível que o caminho das ‘Escrituras’ (judaicas) estão envolvidos na redação lucana.”¹²¹

A reação dos irmãos Tiago e João, e a expressão “Kurie(qe|eij eipwmen pu| katabh|hai apo. tou/ ouranou/ kai. analwsai autouj (Lc 9.54)”. A diferença em relação ao texto da LXX (II Re 1.10) está no infinitivo aoristo do verbo **analiskw** – destruo, com a forma **analwsai**; mas, em II Re 1.10: “Elias, porém, respondeu ao capitão de cinquenta: Se eu sou homem de Deus, desça fogo do céu e te consuma a ti e aos teus cinquenta. Então, fogo desceu do céu e o consumiu a ele e aos seus cinquenta”. O verbo é **katafagetai**, – também com o sentido de destruir. Além desta referência, há ainda a memória do juízo contra o povo de Sodoma (Gn 19; Lc 10.12); é sintomático que são os irmãos Tiago e João que fazem a proposta na redação de Marcos 3.17: “Tiago, filho de Zebedeu e João, seu irmão, aos quais deu o nome de Boanerges, que quer dizer: filhos do trovão”; sobre a escolha dos doze, é Jesus quem os intitula de “filhos do trovão”, o que condiz com a proposta deles¹²².

O verso 55 também oferece uma variante, que não é vista nos manuscritos mais antigos e aceitos. Ora na íntegra, ora em parte, as variantes incluem no verso 56, acrescentando o seguinte: “kai. eipen Ouk oidate poiou pneumatou este u|mei|j) o ui|oj tou/ anqrwpon ouk h|qe yucaj anqrwpwn apolesai alla. sw|sai” – “e disse: não sabeis de que espírito sois, o Filho do Homem não veio as almas dos homens destruir, mas salvá-las”. Esta versão se apóia principalmente em **D** (*Bezae Cantabrigensis*) do século V¹²³. Os demais códices não confirmam tal variante que, apesar de registrada, não está incluída no texto recebido.

Marshall¹²⁴ apresenta em seu comentário quatro razões para aceitar esta variante, e quatro para rejeitar, tomadas por ele da discussão do tema; são elas: (A) - em favor da inclusão da variante: 1) - a variante é tão antiga como Marcion; é estranho que ele pudesse fazer tal adição sem que seus oponentes houvessem

¹²¹ MÜLLER, M. *The Old Testament in Matthew and Luke–Acts*. Brill: Novum Testamentum, XLIII – 4, 2001, p. 321.

¹²² LANCELLOTTI, A.; BOCCALI, G. *Comentário ao evangelho de Lucas*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 120.

¹²³ ZIMMERMANN, H. *Los Métodos Histórico-Críticos em el Nuevo Testamento*. Madrid: Católica, 1969, p. 42.

¹²⁴ MARSHALL, I. H. *The Gospel of Luke*. Exeter: The Paternoster Press, 1978, p. 407.

atentado para esse fato; 2) - a história é estranha, pois não culmina num dito (**logion**) de Jesus; 3) - o caráter desta adição está de acordo com a teologia de Lucas (ver Lc 19.10). Podemos, então, admitir que a linguagem não é muito típica de Lucas, exceto talvez o uso **yuch**, no plural (Lc 21.19), o qual só é encontrado em outro momento nos Sinóticos, em Mt 11.29; 4) – o dito na variante poderia ter sido visto como ofensivo pelos escritores, porque o mesmo implicava na condenação de Elias; **(B)** - contra à inclusão da variante: 1) - a evidência textual é decididamente fraca, e as variações entre os testemunhos (de textos) é típica de uma interpolação (cf Jn 7.53; 8.11); 2) - é fácil entender o sentimento do escritor quando uma história é interrompida em seu fim abertamente; 3) – as expressões da adição podem ter sido baseadas em Lc 19.10 ou Jn 3.17; 4). Seria, portanto, bastante duvidoso que os escritores pudessem ter achado de modo implícito uma condenação e ofensa a Elias.

Retornando ao verso 55, a primeira parte “*strafeij de. epetimhsen autoij*” - “voltando-se repreendeu a eles”; podemos notar que esta observação está incompleta, porque Jesus sempre reagia às atitudes dos discípulos, ou com uma palavra de ensino, ou uma palavra profética¹²⁵ (Lc 9.49-50; Lc 10.17-18 etc). Isto nos mostra que certamente havia um dito de Jesus que explicitava a repreensão, e que foi perdido; a ausência de complemento é uma forte evidência disto. Assim é que os redatores copistas certamente tentaram concluir, ou completar a frase. E este complemento lucano segue o tom messiânico e escatológico com que a perícopé foi aberta, e confere com outros momentos, como a pecadora que havia ungido seus pés, ela é um exemplo de perdido, segundo a cátedra dos escribas e fariseus, Jesus a despede em consonância com o espírito da repreensão aos discípulos, “E disse à mulher: A tua fé te salvou; vai-te em paz” Lc 7.50. Ou seja, Jesus veio salvar os rejeitados, os pobres e perdidos.

O mesmo aconteceu na casa de Zaqueu, também dos últimos na ordem de valores religiosos de escribas e fariseus, ainda que com posses, sofria rejeição, mas ao alcance da salvação trazida pelo messias e profeta Jesus. “E disse-lhe Jesus: Hoje, veio a salvação a esta casa, pois também este é filho de Abraão. Porque o Filho do Homem veio buscar e salvar o que se havia perdido (Lc 19.9-

¹²⁵ FITZMYER, J. **The Composition of Luke**. Chapter 9 Perspectives of Luke-Acts. Edimburg: T. Clark, 1978, p. 151.

10).¹²⁶ Cabe sublinhar que a salvação a Zaqueu é declarada no comprometimento que ele assume com os pobres. Barceló sublinha que esta é a preferência de Jesus, os pobres, discriminados e os que o Evangelho classifica de perdidos ou pecadores, os quais não são considerados pela religião oficial, diz ele:

Esta predileção de Jesus pelos pobres e marginalizados, e que fez deles o alvo privilegiado da Boa Nova, e propôs a eles como modelos da acolhida do Reino de Deus. E não é uma característica a mais, entre outros, que caracteriza a teologia de Lucas, senão que constitui uma característica central da redação de Lucas, através da qual podemos captar a imagem lucana do Salvador, e a orientação teológica que Lucas dá ao seu Evangelho e a Atos.

Isto comprova para este trabalho que o acréscimo do verso 55, se insere no centro da teologia de Lucas, e mesmo da visão que está proposto um messias profeta.

Diante do trabalho até aqui no versículo 56, resta a frase: “kai. eporeuqhsan eij eteran kwmhñ” - “e viajaram para outra aldeia” (Lc 9.56). Esta frase é a lição aceita pelo texto recebido, até porque mantém o foco na marcha-viagem a Jerusalém.

Aqui retorna o verbo **poreuomai** que, na perícopes que introduz a viagem, repete-se por quatro vezes: v. 51 “tou/ poreuēsqai; v. 52 “kai. poreuqentej”; v. 53 “poreuomenon” e v. 56 “kai. eporeuqhsan”.

A dinâmica do verbo é sua ação contínua e visava dar um rumo geográfico à viagem, pois quem viaja o faz para um destino certo, conforme a locução do verso introdutório: “poreuēsqai eij Vlerousal hm” v. 51. O verbo dá rumo e força à proposta de um novo êxodo (Lc 9.31)¹²⁷, que seria cumprido por Jesus. A diferença está, que nesta nova páscoa de um novo êxodo, o cordeiro era o próprio Jesus, a ser sacrificado em Jerusalém.

Mas antes havia o território de Samaria que está integrado ao relato simbolicamente¹²⁸, como pode ser visto na sequência do estudo redacional do interlucano. O que fica claro na abertura desta viagem resoluto a Jerusalém é que o Jesus caminhante da tradição sinótica, assume o conflito do povo com as classes

¹²⁶ BARCELÓ, R. L. **Los Pobres en la Obra de Lucas: Estado de la Questión**. Madrid: Estudios Bíblicos 64, 2006, p. 534.

¹²⁷ MANEK, J. **The New Exodus in The Books of Luke**. Brill: Novum Testament n° 2, 1957, p. 13.

¹²⁸ RIGAUX, B. **Para Una Historia de Jesus**. El Testimonio del Evangelio de Lucas. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1973, p. 154.

dominantes em Israel, e marcha com o objetivo de denunciar profeticamente a perversão do poder instalado na cidade; isso fica explícito no anúncio do seu sacrifício já no início da viagem. Este confronto é inevitável para a imagem típica de um messias e profeta. A dureza com que ele vai tratar do Templo, expulsando os vendedores, e o confronto com os sacerdotes, ilustra a natureza profética do ministério do messias-profeta, que é enunciado nesta perícopes de abertura. Segundo Kosch¹²⁹ este confronto é sinal de que o reinado de Deus está próximo ele cita Lc 10.9 e 11.2.

Depois de se considerar a introdução, que é a primeira seção Lc 9.51-56 - introdução e motivo da viagem: “*tou/ poreuēsqai eij llerousal hm*” – “... de viajar para Jerusalém (9.51)” -, inicia-se agora a caminhada – viagem, que dará continuidade e sequência à unidade (seção) que segue.

6. Segunda Seção da Viagem: “*Kai. poreuomenwn autwh en th/ odw*” – “E viajando pelo caminho (Lc 9.57)” (Lc 9.57-10.37)

Da segunda seção do interlucano a quinta a abordagem exegetica caminha sobre as conexões redacionais e seus temas básicos, já mencionadas no início do capítulo, a fim de evidenciar o autor Lucas e sua teologia, fica claro também que em cada seção se encontra temas que são próprios à aquela seção, e que agregam novos elementos a história da redação de Lucas, nesta seção como veremos um tema chave é o **seguimento**.

Esta segunda seção da viagem a Jerusalém começa com a perícopes do seguimento, há perfeita conexão entre os versos 56 e 57, pois o aoristo **eporeuqhsan** do v. 56 se complementa com a ação do particípio **poreuomenwn** do v. 57. A perícopes, então, começa assim: “viajando eles caminho fora (Lc 9.57)”. Em direção a Jerusalém. A redação como está, do ponto de vista linguístico, faz total sentido. Cadbury¹³⁰ defendeu que Lucas teria se inspirado na obra clássica Odisseia de Homero, ao redigir esta unidade da viagem. Em função de ser uma

¹²⁹ KOSCH, D. *Die Gottesherrschaft Erreicht das Jetzt*. Stuttgart: Bibel und Kirche 62, 2007, p. 85.

¹³⁰ CADBURY, H. J. *Four Features of Lucan Style*. In: *Studies in Luke-Acts: Essays Presented in Honor of Paul Schubert*. London: SPCK, 1986, p. 89.

grande marcha com destino previsível, raciocínio que é acompanhado em parte por Elbert.¹³¹

Agora o texto aponta dentro do critério, que é o juízo de seguimento a Jesus, em sua viagem a caminho de Jerusalém¹³², juízo esse inspirado em modelos da tradição profética, como Moisés e Elias. Antes disto, dentro da história redacional, é importante mostrar-se a conexão com a tradição sinótica contida na expressão **en th/ odw**. Lucas se apropria desta expressão de Marcos e **Q**, como p. ex.: Lc 3.4; Mc 1.2-3; Mt 3.3 (citando Is 40), ou Lucas de sua própria fonte repete o uso na parábola do Bom Samaritano.

Na abertura desta seção repete-se **en th/ odw** como Mc 1.2-3 **thn odon sou**”, ou Mt 3.3 **thn odon**, muda-se o caso do substantivo, mas permanece a mesma construção. Miyoshi¹³³, em seu estudo sobre o princípio do relato da viagem, diz que Lucas tem autonomia sobre os elementos da tradição, mas não deixa de depender dela, pois em muitos momentos segue a fonte lucana, e que Marcos e **Q** são seu pano de fundo redacional, não na ordem da sequência, mas sim na forma da construção gramatical, especialmente o tema de “Jesus no caminho” usual na tradição sinótica (Mt 9.35; Mc 1.16), mas recriado por Lucas segundo suas intenções teológicas nesta grande viagem presente no interlucano; quer dizer, Jesus no caminho e Jesus na missão, que tem como sequência os discípulos no caminho com ele e por ele enviados para a missão (Lc 10.1-12)¹³⁴. Ao que Horsley e Hanson¹³⁵, descrevem que Jesus no caminho com uma quantidade de discípulos o acompanhando, podia ser visto como um risco à ordem: “Estes movimentos pareciam que tinham alguma organização até mesmo que fossem um bando rebelde, com propósito militar”.

A primeira perícopes estabelece que, no caminho, Jesus se encontra com quem quer segui-lo (Lc 9.57), mas também com quem ele chama a segui-lo (Lc 9.59). Num estudo sobre o tema, pode-se considerar também, além da análise

¹³¹ ELBERT, P. **An Observation on Luke's Composition and Narrative Style of Questions**. Washington: The Catholic Biblical Quarterly 66, 2003, p. 98.

¹³² BLITZER, J. **Der Reisebericht im Lukasevangelium**. Im Welt und Umwelt des Neuen Testaments. Stuttgart: Catholisch Bibelwerk, 1969, p. 66.

¹³³ MIYOSHI, M. **Der Anfang des Reiseberichts**. Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Roma: Biblical Institute Press, 1974, p. 34 e 35.

¹³⁴ THEISSEN, G. **Wanderradikalismus**. Tübingen: ZTh K (70), 1970, p. 258.

¹³⁵ HORSLEY, R. A., HANSON, J. S. **Bandits, Prophets and Messiahs**. Popular Harrisburg: Trinity Press International, 1999, p. 116.

redacional, que o trabalho propõe, uma análise histórico-formal e histórico-religiosa de todas as perícopes de seguimento no Evangelho de Lucas, mas isto não apenas foge ao propósito e natureza deste trabalho sobre esta unidade, bem como à metodologia proposta; assim, nossa abordagem será pontual ao mencionar tais momentos sempre que os paralelos nos ajudarem a mostrar reconstrução redacional de uma perícopa da fonte **Q** ou Marcos por Lucas¹³⁶. Por exemplo:

Mt 8.18-20	Lc 9.57-58
<p>Vidwn de. o Vhsouj oc lon peri. auton eke, eusen apelqei h eij to. peranã kai. proselqwn eij grammateuj eipen autw(Didaskale(akolouqhs w soi opou ean ape, kai. legei autw(o Vhsouj(Ai al wpekej fwleouj ecousin kai. ta. peteina. tou/ ouranou/ kataskhnwseij(o de. uioj tou/ anqrwpou ouk ecei pou/ thn kefal hn klinhã</p>	<p>Kai. poreuomenwn autw h en th(odw(eipen tij proj auton(AKolouqhs w soi opou ean aperchã kai. eipen autw(o Vhsouj(Ai al wpekej fwleouj ecousin kai. ta. peteina. tou/ ouranou/ kataskhnwseij(o de. uioj tou/ anqrwpou ouk ecei pou/ thn kefal hn klinhã</p>
<p>Vendo Jesus multidão ao seu redor, ordenou que passassem para a outra margem. Então, acercando-se dele um escriba, disse: Mestre, seguirei a ti para onde quer que fores. Mas Jesus lhe respondeu: As raposas têm seus covis, e as aves do céu, ninhos; mas o Filho do Homem não tem lugar para reclinar a cabeça.¹³⁷</p>	<p>E viajando eles pelo caminho, alguém lhe disse: Seguir-te-ei para onde quer que fores. Mas Jesus lhe respondeu: As raposas têm seus covis, e as aves do céu, ninhos; mas o Filho do Homem não tem lugar para reclinar a cabeça.¹³⁸</p>

O enquadramento de Mateus que está na unidade da “história de milagres” (os capítulos 8 e 9), em Lucas está no quadro fundamental, que se segue à abertura da unidade da grande viagem. Jesus está no caminho, aparentemente em território samaritano, embora o interlocutor seja judeu o que consiste num absurdo redacional¹³⁹. Mas em Lucas, lugares (geografia), não são citados a partir de um marco lógico,¹⁴⁰ mas de um propósito simbólico teológico; assim, a sequência depende da fonte **Q**, mas Lucas a enquadra livremente conforme o sentido que ele

¹³⁶ WENHAM, J. W. *Synoptic Independence and The Origin of Luke Travel Narrative*. New Test. Stud, vol. 27, 1981, p. 508 e 509.

¹³⁷ ALMEIDA, J. F. *A Bíblia Sagrada*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001, p. 11.

¹³⁸ IDEM. P. 81.

¹³⁹ MEIER, P. J. *The Historical Jesus and The Historical Samaritans*. Roma: Biblica (81), 2000, p. 223-224.

¹⁴⁰ MCCOWN, C. C. *The Geography of Jesus Last Journey To Jerusalém*. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (51). New Haven: Society of Biblical Literature, 1932, p. 107.

quer dar à tradição do seguimento. Primeiro, de uma base sinótica e, depois também, como ainda se poderá ver novamente, de um paralelo com a saga de Elias e Eliseu.¹⁴¹

Quando se compara este texto com as perícopes básicas de seguimento na outra fonte sinótica que é Marcos 1.16-18, como se segue:

Mc 1.16-18	Mc 1.16-18
Kai. paragwn para. thn qalassan thj Galilaiaj eiden Simwna kai. VAndrean ton adelphon Simwnoj amfiballontaj en thj qalassh\hsan gar alieij kai. eipen autoij o Vhsouj(Deute opisw mou(kai. poihsu umaj genesqai alieij anqrwpwnA kai. euqij afentej ta. diktua hkoloughsan autwA	E passando junto ao mar da Galileia, viu Simão e André o irmão de Simão, lançando a rede no mar, eram pois pescadores. Disse-lhes Jesus: Vinde após mim, e eu farei vós, pescadores de homens. E imediatamente deixaram as redes e o seguiram.

O que se vê, não é a interlocução entre Jesus e os discípulos, como a fonte **Q**, preservada em Mateus e Lucas. Mesmo com enquadramento redacional diferenciado, embora Lucas dependesse de certo modo de Marcos, o clima é do Jesus caminhante (Mc 1.16; Lc 9.57), em que há a chamada. Por outro lado, em Mateus como em Marcos, Jesus está junto ao mar da Galileia. Marcos dá ênfase à eficiência da chamada; não há interlocução, mas sim obediência, e como diz Martin Hengel¹⁴²: “... há sim a crua incondicionalidade implícita na chamada”. Já Lucas dá as condições, com exigências aparentemente mais severas que um chamado profético (Lc 9.59-62; I Re 19.19-21), ainda que tenhamos de reconhecer a diferença do “Sitz im Leben”. Com certeza, aqui estão os sinais do que a comunidade de Lucas já vivia, e também as condições que se impunha a quem segue à Jerusalém o messias e profeta Jesus.¹⁴³

Sem sombra de dúvida, o seguimento a Jesus se dá pela expectativa que seu ministério trouxera ao povo. O testemunho do povo após o discurso de Nazaré - certamente o testemunho de Pedro se tornara conhecido -, a ressurreição do filho

¹⁴¹ DUBOIS, J. D. *La figure D'Élie Dans La Perspective Lucanienne*. Strasbourg: Revue D'Histoire et Philosophie Religieuses. Strasbourg: (53/2), 1978, p. 156 a 176.

¹⁴² HENGEL, M. *Seguimiento y Carisma*. La Radicalidad de la llamada de Jesus. Santander: Sal Terrae, 1981, p. 16.

¹⁴³ GREEN, J. B. *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, edition 2007, p. 108 e 109.

da viúva de Naim sugerira a exclamação de que: “grande profeta se levantou entre nós (Lc 7.16)”. Tudo isto trouxera as multidões, e com elas discípulos, dispostos a segui-lo. Já que a esperança messiânica era uma constante em Israel, Byrne declara sobre o tema, usando o texto da transfiguração como paradigmático, já que com a declaração humana de Pedro, ali está declaração de Deus (Lc 9.34); isto criou maior expectativa em torno a figura de Jesus, daí mais seguidores. Byrne, então, diz o seguinte:

A transfiguração mesmo (9.28-36), com a transformação celestial de Jesus onde aparece em glória similar a Moisés e Elias, tornou-se no melhor entendimento em termos messiânicos, o qual consistiu numa antecipação da entronização messiânica, e que se liga redacionalmente ao “êxodo” de Jesus que se daria em Jerusalém (9.31).¹⁴⁴

Este quadro divulgado por Pedro e Tiago, traz para o seguimento a Jesus, muitos dos que tinham expectativa messiânica, o que explicaria em parte a expressão lucana em “Lc 12.1...miríades de pessoas se aglomeraram...” Afinal ali estava alguém como Moisés e Elias.

Do ponto de vista da sequência dos seguidores apresentados na redação de Lucas, atuaram alguns elementos, tais como: 1) - enfatizar irreversibilidade da caminhada - “Mas Jesus lhe respondeu: ‘As raposas têm seus covis, e as aves do céu, ninhos; mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça’”, o texto aponta que, “quem segue a Jesus não tem para onde voltar”¹⁴⁵; 2) - o seguimento é um apelo às multidões que o seguiam (Lc 8.40; Lc 9.37), e este seguimento não pode ser separado do personagem a ser seguido e sua mensagem; portanto, aqui deve ser sublinhado o que diz Eduardo Hoornaert:

Seu movimento (de Jesus) será de uma exigência extrema em relação a laços familiares (Lc 9.61-62): os apóstolos terão que abandonar radicalmente o convívio familiar (...) Desde o início de sua vida pública Jesus exerceu considerável poder de sedução sobre as massas em terra da Galileia.¹⁴⁶

De fato, seu ministério de cura e de resgatar os marginalizados, respondia às necessidades do povo. A cena da multiplicação dos pães e peixes se dá em função de que as multidões se recusavam a retornar aos seus povoados e casas (Lc 9.10-17); deste modo, os doze propuseram que Jesus despedisse a multidão, o que ele recusou, preferindo alimentar e acolher o povo; 3) – também está presente,

¹⁴⁴ BYRNE, B. *Jesus as Messiah in The Gospel of Luke*. Discerning a Pattern of Correction, Washington: Catholic Biblical Quarterly, vol 65, 1, 2003, p. 87.

¹⁴⁵ MAZZAROLO, I. *Lucas*. A antropologia da salvação. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2004, p. 151.

¹⁴⁶ HOORNAERT, E. *O movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 76.

como pode ser visto no modelo de vocação profética¹⁴⁷, e não apenas de Elias e Eliseu, mas de Amós tirado de “após o gado” (Am 7.14-15) e tantos outros.

Os seguidores que a perícopes apresenta são confrontados com os critérios já apresentados em Lucas 9.1-6 aos doze, e aos que seguiriam conforme está na perícopes do envio dos setenta (Lc 10.1-12). Na primeira leitura, o que se apresenta é a dificuldade de cada um dos propostos de serem aceitos.

Dos três seguidores em que há ritmo verbal diferenciado, “Ἰακοῦβου μοι” - “segue-me” (Lc 9.59), para dois verbos, primeiro o aoristo **ἀπεδείξεν** de **ἀναδείκνυμι** - designar¹⁴⁸, e o verbo **ἀπεστείλεν** aoristo do **ἀποστέλλω** - enviou; assim, do seguimento, aprendizado, passa-se ao envio. Não apenas os doze do capítulo nove, mas, agora, os setenta. Todos são chamados, e como Jesus cumprem uma vocação profética, de denúncia e anúncio (Lc 10.9).

Há na chamada e seguimento dos discípulos por Jesus uma quebra de paradigma em relação ao judaísmo, acerca disto alerta Gnilka:

Para ingressar no número de seus seguidores o que é decisivo não é a decisão do discípulo mas sim a vontade e a escolha de Jesus. É ele quem toma a iniciativa. Nisto ele se distingue da relação mestre-discípulo entre os rabinos judeus, onde era o discípulo quem escolhia seu mestre¹⁴⁹

Nisto temos nova vinculação com Elias e Eliseu, quando Elias escolhe Eliseu lança o manto, como sinal da escolha e vocação profética e diz: “Vai e volta, pois já sabes o que fiz contigo (I Re 19.19-20)”. Na caminhada de Jesus na escolha e seguimento a redação de Lucas também acompanha a chamada e seguimento profético.

Esta relação de chamada e seguimento, designação e envio, é paradigmática desde o Antigo Testamento, está dentro do quadro da vocação profética, para junto de Deus, o enviado por Deus é, de certo modo, o roteiro desde as vocações na Torá; por exemplo, para Moisés a chamada: “Vendo o Senhor que ele se voltava para ver, Deus, do meio da sarça, o chamou e disse: Moisés! Moisés! Ele respondeu: Eis-me aqui (Ex 3.4)”; e o envio: “Vem, agora, e

¹⁴⁷ HENGEL, M. **Seguimento y Carisma**. La Radicalidad de la llamada de Jesus. Santander: Sal Terrae, 1981, p. 18.

¹⁴⁸ TAYLOR, W. C. **Dicionário do Novo Testamento grego**. Rio de Janeiro: JUERP, 1986, p. 19. Taylor aponta o uso para nomeação de alguém para um ofício, entendido especialmente no mundo greco-romano.

¹⁴⁹ GNILKA, J. **Jesus de Nazaré**. Mensagem e história. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 156-157.

eu te enviarei a Faraó, para que tires o meu povo, os filhos de Israel, do Egito (Ex 3.10)”.

Sem dúvida, aqui há também um outro paralelismo que dá coerência redacional ao relato. Primeiro, os três seguidores e suas escusas (Lc 9.57-62)¹⁵⁰. Segundo, os vibrantes setenta que, de dois a dois, são designados e enviados para que fossem: “adiante de sua face” – “pro. proswpou autou”, caracterizando a marcha profética e messiânica de Jesus. É claro, que se trata de uma expressão tomada de um amplo contexto do Antigo Testamento, encontrada, por exemplo, em Malaquias 3.1, no texto da **LXX**. Assim, os discípulos formam uma comunidade precursora e como João Batista são enviados para preparar o caminho do Senhor (Is 40.3). Os discípulos aqui correspondem a um “tipo” como quer, por exemplo, Gerhardsson¹⁵¹, para quem “os profetas também tinham seus discípulos, os filhos dos profetas (Amós 7.14)”.

Esta comunidade de discípulos que acompanham a marcha profética de Jesus pode ser comparada com alguns dos movimentos profético-carismáticos de cunho escatológico do I século. Martim Hengel se expressa sobre estes movimentos de seguimento e envio da seguinte forma:

Dá a impressão que a Palestina do século I d.C. o terreno era especialmente fecundo para movimentos profético-carismáticos de natureza escatológica. Teria que se nomear aqui num primeiro lugar a Judas o Galileu. Ele entrou em cena, junto com o fariseu Sadoc, no ano 6 d.C. proclamando a seguinte doutrina (conforme Josefo: Bel. 2.117-119): ‘Pela causa do reino de Deus não se pode reconhecer como soberano a nenhum Senhor fora de Deus (...) Dele disse Gamaliel: ‘levantou-se Judas o Galileu (...) e **levou** muitos consigo’ (Atos 5.37b). Flavio Josefo fala, ainda, de toda uma série de ‘profetas messiânicos’ entusiastas (...) Tais ‘profetas’ convenciam a uma certa multidão do povo para seguir-lhes ao deserto, aonde iam acontecer os milagres do tempo final. Se supõe que nisto havia por traz a ideia do Moisés redivivo ou do profeta messiânico conforme Dt 18.15ss¹⁵²

Esta posição de Hengel corrobora o tema desta tese, de que o seguimento a Jesus era visto também como uma marcha profética messiânica rumo a Jerusalém, com vistas à restauração de todas as coisas ou como disse Ana a profetiza: “dava graças a Deus e falava a respeito do menino a todos que esperavam a redenção de Jerusalém (Lc 2.38)”

¹⁵⁰ HENDRIKSEN, W. **The Gospel of Luke**. Michigan: Baker Book House, 1981, p. 569.

¹⁵¹ GERHARDSSON, B. **Prehistoria de los Evangelios**. Los orígenes de las tradiciones evangelicas. Santander: Editorial Sal Terral, 1980, p. 16.

¹⁵² HENGEL, M. **Seguimento y Carisma La Radicalidade da Chamada de Jesus**. Santander: Sol Terral, 1981, p. 37 e 38.

Há nesta perícopes um quadro que, embora com laços literários trazidos do AT, constitui numa autêntica redação lucana. Assim manifesta-se Edward Schweitzer¹⁵³, com respeito a isso: “Comparando Mt 10.1-16,40; 11.20-24 e Mc 6.7-13, o versículo 1 de Lucas 10 cria uma típica situação lucana”. Isto reafirma a maneira bastante particular como Lucas trabalha esta sucessão de situações presentes nesta sequência de “chamada e envio” em seu Evangelho.

Devem-se ver nas advertências as questões que elas nos trazem. Quais destas advertências procedem da tradição sinótica? Como Lucas dispõe delas?¹⁵⁴ Serão examinadas aqui as semelhanças e diferenças mais relevantes que ajudam a clarear o rumo da viagem a Jerusalém, pois o envio dos 70 é parte da preparação da viagem, cujo destino é Jerusalém.

Quando se compara os textos, a primeira percepção é que, quando Lucas acompanha Mateus – e, portanto **Q** – a dependência ao texto é mais estreita do que quando depende de Marcos; por exemplo: “Chamou Jesus os doze e passou a enviá-los de dois a dois (Mc 6.7). Já Lucas começa com a locução temporal “Meta. de. tauta” – “depois disto” o Senhor designou outros 70; e os enviou de dois em dois. Embora o envio de dois a dois tenha base em Marcos, Lucas preserva somente o envio de duplas, mas não dos doze, e sim dos 70¹⁵⁵, grupo de discípulos presentes somente em Lucas; portanto, há um duplo envio em Lucas. Primeiro 12 e depois 70 discípulos: este duplo envio, ainda que a figura de dois em dois proceda de Marcos¹⁵⁶, todo o restante é lucano, como por exemplo, a citada locução “depois disto” (Lc 10.1). Tal locução é uma conexão redacional com a perícopes dos critérios de seguimentos, do convite (Lc 9.57-62) ao envio (Lc 10.1-12), mas também reporta ao início da viagem no v. 51. que é um recurso literário para recordar a viagem.

Antes de continuar com a análise literária entre a redação de Lucas e a tradição sinótica, é necessário mencionar algo mais sobre o texto; trata-se da controvérsia a respeito de qual tradição textual se opta; a que reporta 70 discípulos, ou a que transcreve 72 discípulos? Em relação a 70 discípulos,

¹⁵³ SCHWEITZER, E. **Das Evangelium nach Lukas**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, p. 113.

¹⁵⁴ NOEL, F. **The Travel Narrative in The Gospel of Luke**: Interpretation of Luke 9.51-19.28. Brussels: Collectanea Biblica et Religiosa Antigua (5), 2004.

¹⁵⁵ ELLIS, E. **The Gospel of Luke**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 155.

¹⁵⁶ MANSON, W. **The Gospel of Luke**. London: Hodder and Stoughton, 1955, p. 123.

testemunham: os códices Sinaítico, Alexandrino, *Ephraemi Rescriptus*, **K**, **L**, **W**, **X**, e outros; em favor de 72 discípulos, encontram-se **P₇₅**, os códices **B**, **D** e outros. Reconhecendo a polêmica; sobre ela, Fitzmyer diz o seguinte: “A comissão de especialistas da Sociedade Bíblica Unida, ao ponderar as evidências externas, chegou a conclusão de que há um equilíbrio prático entre as duas leituras, porém, ao mesmo tempo, não considerou convincente os argumentos em favor de uma ou outra, baseado no simbolismo interno dos números.”¹⁵⁷

Deste modo, vendo que a partir das regras da crítica textual se deve reconhecer que ambas as lições se amparam em tradições textuais fortes, a melhor escolha é pela versão de 70 discípulos, baseada na coerência que se vê, e deve ser sublinhada, ou seja, Lucas se inspirou no Êxodo, posto que, para Lucas, Moisés é um dos “tipos” de profeta¹⁵⁸; daí se crer que ele houvesse tomado como sinal a vinculação com o Êxodo e Moisés, na designação dos 70 anciãos¹⁵⁹ (Nm 11.16-25).

Que outro significado pode ter o envio de 70 discípulos para Lucas? Eles são enviados a cada cidade e povoado onde Jesus iria em sua marcha a Jerusalém. Marshal, comentando o texto, diz que:

O que acontece em Lc 9.1-6 é repetido em grande escala em Lc 10.1-12. Lucas está pronto para mostrar, que a tarefa missionária não está restrita aos doze, um fato que não é menos importante em sua concepção do testemunho do apostolado. No entanto o conteúdo deste envio está relacionado com a missão na Palestina, mas é possível que Lucas, apresenta a missão na Palestina como prefiguração da missão da Igreja aos gentios, coisa que Mateus omitiu deliberadamente.¹⁶⁰

Isso implica afirmar que a marcha de Jesus há de ser a marcha da Igreja em Atos.

Não há dúvida que a ampliação dos enviados de 12 para 70, por Lucas, indica a participação da Igreja por inteiro na missão¹⁶¹. Haja visto seu intento em prosseguir esta caminhada do envio com a redação de Atos dos Apóstolos, que não é outra coisa senão o prosseguimento da missão através dos enviados (At

¹⁵⁷ FITZMYER, J. *El Evangelio Segun Lucas*. Madrid: Cristiandad, 1986, p. 209.

¹⁵⁸ CROATO, J. S. *Jesus morre como profeta em Jerusalém*. Petrópolis, Vozes, Ribla 44, 2003, p. 170 e 171.

¹⁵⁹ TANNEHILL, R. *Luke*. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 174.

¹⁶⁰ MARSHALL, H. *The Gospel of Luke*. Exeter: The Paternoster Press, 1978, p. 413.

¹⁶¹ ERNST, J. *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1977, p. 331.

1.8).¹⁶² De fato, a caminhada a Jerusalém, o envio dos discípulos, têm na caminhada da Igreja de Jerusalém, a Judeia, Samaria e os confins da terra, seu correspondente.

Os setenta são também símbolos dos descendentes dos filhos de Noé, conforme Gn 10.1.30¹⁶³. Conforme descrito no início, é bom mostrarmos a maneira bastante estrita com que Lucas acompanha a fonte **Q**, comparando com o texto de Mateus. O exemplo usado é de Lucas 10.3 com Mateus 10.16.

Lucas 10.3	Mateus 10.16
upagete\ idou. aposte, lw umaj wj arnaj en mesw\ lukwn\	Vidou. egw. aposte, lw umaj wj probata en mesw\ lukwn\ ginesqe oua fronomoi wj oi ofeij kai. ake\raioi wj ai peristerai\
Ide! Eis envio a vós como cordeiros em meio a lobos ¹⁶⁴	Eis eu envio-vos como ovelhas em meio a lobos; sede, portanto, prudentes como as serpentes e símplices como as pombas. ¹⁶⁵

Ainda que com mudança de vocabulário, a expressão “ovelhas para o meio de lobos” consiste numa herança advinda da fonte **Q**; a mudança do termo **probata** - ovelha em Mateus, para **apnaj** - cordeiro em Lucas não chega a afetar a redação em sua construção uniforme, e a clara dependência de ambos da fonte **Q**.

Além destas advertências, Lucas tem, assim como Mateus, criações redacionais claramente suas como é o caso do versículo dois quando, inspirado em **Q**, introduz esta perícopie, cujo conteúdo em Mateus vem antes do discurso da missão no capítulo 10. Em Lucas praticamente abre-se o discurso do envio, imaginando o mundo como um grande campo, onde falta trabalhadores, o que faz sentido com a ampliação dos 12 do capítulo 9, para os 70 do capítulo 10¹⁶⁶.

O seguimento e o envio sob condições adversas que Lc 10.1-12 vai descrever, tem uma conexão redacional evidente com Lc 9.23; a expressão “... Se alguém quer vir após mim...” Adquire uma nova expressão e conteúdo na

¹⁶² TANNEHILL, R. *The Narrative Unity of Luke-Acts*. A Literary Interpretation. Minneapolis: Fortress Press, 1994, p. 240.

¹⁶³ RIUS-CAMPS, J. *O evangelho de Lucas*. O êxodo do homem livre. São Paulo: Paulus, 1995, p. 187.

¹⁶⁴ ALMEIDA, J. F. *Op. Cit.*, p. 10.

¹⁶⁵ ALMEIDA, J. F. *Op. Cit.*, p. 59.

¹⁶⁶ HARRINGTON, W. J. *El Evangelio Segun San Lucas*. Madrid: Studium, 1972, p. 187.

descrição do envio dos 70, na qual é apontada uma austeridade baseada na vida dos profetas (I Re 17.2-6). Malina¹⁶⁷ diz: “Na declaração em questão (Lc 9.21-24), o padrão A/B/B/A, seguir - autonegação - carregar a cruz - seguir. Claramente a autonegação está paralela ao tomar a cruz.”

Corroborando o estilo de vida austero, desprendido, de nítido tom profético Theissen¹⁶⁸, sublinha quatro características destes carismáticos ambulantes, de notório perfil profético, são elas: “1 - renúncia a um lugar estável. O abandono do lugar certo, seguro, a moradia era parte constitutiva do seguimento (Lc 9.58). 2 - Renúncia à família. A falta de família é uma característica que marca o modo de vida destes seguidores... (Lc 9.59-60)”. 3- Renúncia a propriedade. Uma terceira característica destes carismáticos ambulantes e seguidores do cristianismo... era a crítica frente a riqueza e a propriedade” (Lc 18.22-23). 4- Renúncia à própria defesa. Corriam conscientemente o risco da ilegalidade e do desamparo (Lc 22.33). Estas características podem ser encontradas nos profetas (Jr 26.8), mas especialmente como se pode ver na figura de Jesus messias e profeta, a qual se projeta aos discípulos. Tais características tem no viajar (Lc 13.33; At 20.22-23) e nos pobres sua lógica teológico e redacional.

Do ponto de vista de paralelos, Lucas 10.1-12 tem raízes no envio dos doze (Lc 9.1-6), mas pode ser confrontado com Mc 6.7-11, com Mt 10.1; 9.37-38; 10.9-15, conforme a sequência escolhida por Lucas ao usar **Q** e Marcos.

Assim, Lucas começa com a chamada e designação dos enviados (10.1), a missão que lhes é entregue (10.3), a atitude e equipamentos que os enviados nas casas e cidades onde se hospedarem (10.4-8), a razão da missão (10.9), como agir quando não acolhidos (10.10-11): esta orientação se conecta com as rejeições em Nazaré (Lc 4.16-30), em Gerasa (Lc 8.35-39) e em Samaria (Lc 9.51-56). A marcha-viagem é demarcada com o conflito¹⁶⁹, elemento inerente ao ministério profético. As rejeições, tanto das cidades como das sinagogas, reforçam a caráter

¹⁶⁷ MALINA, B. J. **O Evangelho social de Jesus**. O reino de Deus em perspectiva mediterrânea. São Paulo: Paulus, 2004, p. 118.

¹⁶⁸ THEISSEN, G. **Sociologia del Movimiento de Jesús**. El nacimiento del Cristianismo Primitivo. Santander: Ed. Sal Terrae, 1979, p. 15 a 19.

¹⁶⁹ HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S. **Bandits. Prophets and Messiahs – Popular Movements in The Time of Jesus**. Harrisburg: Trinity Press International, 1999, p. 119.

profético da viagem. Embora Mateus elabore mais detalhadamente o discurso da missão, Lucas mantém-se mais próximo de **Q** e de suas fontes próprias¹⁷⁰.

É muito clara a linha redacional com aplicação feita por Lucas, nas recomendações quanto à hospedagem casa por casa, e cidades e povoados (Lc 10.4-8). Mas acima de tudo, segundo Fitzmyer¹⁷¹ - citando F. Hahn em seu estudo sobre: *Mission in the New Testament* -, reporta que a prova da fidelidade maior de Lucas a **Q** é a sequência ordenada dos versos 2 e 12, para ele reproduzir a forma original de **Q**, a qual seria anterior a Mc 6.6-13. Diz Fitzmyer¹⁷² sobre isto que: “é possível, porém, ao mesmo tempo, termos de contar com certos retoques redacionais do próprio Lucas. O versículo 1 é visivelmente de cunho lucano, pois constitui a introdução a missão dos setenta”.

Ainda Fitzmyer¹⁷³, citando P. Hoffmann no seu estudo sobre a fonte Lucas, o qual defende a redação eminentemente lucana dos versos 10.11 sobre a rejeição dos enviados.

As imprecações contra Corazim, Betsaida e Cafarnaum são procedentes de **Q**¹⁷⁴, usadas por Mateus e Lucas dentro de um marco redacional diferente. No juízo sobre as cidades que rejeitassem a mensagem da proximidade do reino, e por extensão o ministério do messias e profeta Jesus, é forte e escatológico (Lc 10.9; Mt 10.7), pois ali se compara tais cidades com Sodoma e Gomorra em Mateus, e a lição mais curta de Lucas cita tão-somente Sodoma, e não usa os termos de Mateus “en hmera| krišewj” - “no dia do juízo (Mt 10.15)”. Lucas fala “en th| hmera| ekeinh” - “naquele dia (Lc 10.12)”, o que está mais próximo das sentenças sobre o dia do Senhor (Sf 1.7) e, deste modo, vinculando a redação à tradição profética. Esta locução introduz, simbolicamente inspirada em Gn 19.24-28, a continuação com as imprecações às cidades de Israel, Corazim e Betsaida, aqui estão em plena caminhada missionária¹⁷⁵.

Cabe, então, a pergunta: “estas imprecações estariam colocadas à luz da experiência dos setenta discípulos enviados, posto que os doze já haviam vivido

¹⁷⁰ ERNST, J. *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1977, p. 329.

¹⁷¹ FITZMYER, J. *El Evangelio Segun Lucas*. Madrid: Cristiandad, 1986, p. 203.

¹⁷² FITZMYER, J. *Op. cit.*, p. 203.

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ MARSHALL, H. J. *The Gospel of Luke*. Exeter: The Paternoster Press, 1978, p. 427.

¹⁷⁵ MIESNER, D. R. *The Missionary Journeys Narrative: Patterns and Implications*. Edinsburgh: T. Clark, 1978, p. 200 e 211.

isto em Samaria, na condição de preparadores da viagem de Jesus?” Em Q estariam acumuladas tais experiências? Ostmeyer referindo-se a situações como esta diz: “A hermenêutica cristã usa intensamente o entendimento tipológico, utilizando pessoas ou motivos do Antigo Testamento, e mesmo da própria tradição cristã recebida”¹⁷⁶.

É possível incluir no *Sitz im Leben* do texto uma antecipação da narrativa, da perseguição dos discípulos após o Pentecostes, especialmente após a morte de Estevão?¹⁷⁷ Particularmente ao se considerar que a diáspora cristão-missionária em Atos leva os discípulos aos gentios, os quais são citados na imprecação contra as cidades de Israel porque “οἱ τι εἰν ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι” - “por que se em Tiro e Sidom”. Aqui já está o paradigma gentio das missões. Está, então, no horizonte vivencial de Lucas como autor do Evangelho o qual trataria o tema conforme a realidade de sua igreja? Estes são temas possíveis, especialmente na redação de Lucas em que “o conflito” é um eixo de conexão redacional¹⁷⁸. Assim como a marcha missionária, todas as recomendações em Lucas 10.1-12, e o juízo sobre as cidades (Lc 10.13-16), bem como o informe dos discípulos conecta o conflito e aponta a escatologia “naquele dia” (Lc 10.12a).

O informe dos discípulos também precisa ser considerado nesta unidade. Jesus trabalha o conflito de autoridade que os discípulos reivindicam para si, pois “os próprios demônios se nos submetem pelo seu nome”¹⁷⁹. É introduzido o tema do “ἐδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια” - “deu-lhes poder e autoridade sobre todos os demônios (Lc 9.1)”. A experiência dos doze transforma-se na experiência dos 70; entendendo, pois, que a expressão “ἐν τῷ ὀνόματι, sou” - “no seu nome” ou “pelo seu nome” (Lc 10.17b) traz novamente o ministério da Igreja após o Pentecostes, recordando o discurso de Pedro perante o Sinédrio: “οἱ τι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου” - “que no nome de Jesus o Nazareno” (At 4.10a)¹⁸⁰. Aqui se realiza através de Pedro, o que já

¹⁷⁶ OSTMEYER, K. H. **Typology and Typos**. Analyse eines Schwierigen Verhältnisses. Cambridge: New Testament Studies (46b), 2000, p. 114.

¹⁷⁷ MARQUERAT, D. **Luc-Actes entre Jérusalem et Rome**. Cambridge: New Testament Stud.y (45), 1999, p.81.

¹⁷⁸ KINGSBURY, J. D. **Conflito en Lucas**. Córdoba: Almendro, 1992, p. 96.

¹⁷⁹ RIUS-CAMPS, J. **O Evangelho de Lucas**. O êxodo do homem livre. São Paulo: Paulus, 1995, p. 189.

¹⁸⁰ TANNEHILL, R. **The Narrative unity of Luke-Acts**. Literary Interpretation. Minneapolis: Fortress Press, 1994, p. 61.

ocorrera com os doze (Lc 9.1-6), inclusive Pedro; mas, em Atos é o ministério e missão da Igreja.

A autoridade e poder outorgados por Jesus aos doze e aos 70 se prolongam na missão da Igreja. E é também uma extensão de seu ministério profético. Sem dúvida é posta aqui uma antecipação narrativa pois, pela primeira vez, aparece no capítulo 9.48, na discussão de quem era o maior. Jesus exemplifica, tomando uma criança e dizendo: “Quem receber esta criança ‘em meu nome’, a mim me recebe (Lc 9.48)”. Neste texto os valores são revistos juntamente com o conceito de poder. A viagem vai se tornando numa revolução de ordem ideológica e teológica. Isto volta ocorrer também em Lucas 9.49, em que se diz: “Mestre, vimos certo homem que ‘em teu nome’ expelia demônios (Lc 9.49)”. Os próprios discípulos aqui reagem contrariamente, repetindo o modelo da lógica dos religiosos judeus.

Na verdade há somente duas locuções nas quais o nome de Jesus é usado no exercício de poder e autoridade para expelir demônios em Lucas 9.49 e 10.17. Este exercício de confronto com demônios por parte dos discípulos no nome de Jesus só volta ocorrer em Atos dos Apóstolos (Atos 16.18), uma vez por Paulo em Filipos; mas, em diversas vezes, o nome de Jesus é invocado no exercício de autoridade e poder (Atos 3.6; 3.16; 4.7; 4.10; 4.12; 4.30; 5.28 etc).

Na sequência da redação, Lucas recorda a confrontação de Jesus com o diabo (Lc 4.2). O interessante é que de Lucas 10.12 em diante, Lucas passa a usar o termo Satanás (Lc 11.18; 13.16; 22.3; 22.31). O termo diabo é quase que restrito à tentação de Jesus (Lc 4.2; 4.3; 4.6; 4.13), sendo usado novamente somente em Lc 8.12, na parábola do semeador. Hills¹⁸¹, referindo-se a este texto, crê ser permitido deduzir mais uma criação lucana, pois segundo ele, reporta-se ao verso anterior (Lc 10.17), uma vez que o uso do verbo **qewrew** - “contemplo/vejo”, na terceira pessoa do plural do imperfeito - **VEqewroun** - “via” (Lc 10.18) -, remete ao passado imediato, isto porque é um uso raro onde o imperfeito é precedido do neutro plural em “ta daimonia” (Lc 10.17) no versículo anterior do informe dos discípulos. Para Hills, os demônios se submetem porque seu príncipe (Satanás) foi destronado. É isto que Lucas quer indicar com este texto. De outro lado,

¹⁸¹ HILLS, J. V. **Luke 10.18 – Who Saw Satan Fall?** London: Journal Stud NT (46), 1992, p. 25 a 40.

Miyoshi¹⁸² entende que aqui Lucas depende redacionalmente de Isaías 14.12-14: “Como caíste do céu, ó estrela da manhã, filho da alva! Como foste lançado por terra, tu que debilitavas as nações! Tu dizias no teu coração: Eu subirei ao céu; acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono e no monte da congregação me assentarei, nas extremidades do Norte; subirei acima das mais altas nuvens e serei semelhante ao Altíssimo”.

Na verdade, a missão do messias e profeta é abalar os poderes humanos e transcendentais¹⁸³. Sua caminhada e seus sinais (Lc 7.16; 22) pedem adesão ou rejeição e ninguém permanece passivo diante daquela caravana, sua transcendência já havia sido confirmada no batismo (Lc 3.22), na transfiguração (Lc 9.28-36). Seu ministério arrancava palavras de admiração, como na sinagoga de Nazaré ou mesmo por Herodes que desejava muito vê-lo (Lc 9.9).

Por fim, nesta unidade, a alegria se deve provavelmente por que: “... cairéte de oti ta onomata umwh eggegraptai en toi j ouranoi j” – “alegrai porque os nomes vossos estão escritos nos céus (Lc 10.20b)”. A salvação¹⁸⁴, a entrada no reino de Deus (Lc 8.36-39), torna-se o centro da missão de Jesus (Lc 1.69; 1.77; 2.30; 3.6), ou mesmo o resultado do seu ministério, no qual salvar e libertar são quase sinônimos (Lc 6.9; 7.50; 8.36; 8.48; 9.24; 13.23; 18.26 etc); mas também o que mais se esperava com a vinda do messias.

Sabendo que, como diz Fabry, esta era também uma mensagem profética, diz ele: “Na profecia, a salvífica do rei divino se concentrou várias vezes no dia de YHWH...”¹⁸⁵. A. George¹⁸⁶, para sublinhar que salvar e salvação são centrais na redação de Lucas, compara com os demais sinóticos e com João, o campo das palavras que denotam salvação; e constata que enquanto Lucas usa σωζειν – salvar ou σωτηρία – salvação ou derivadas 26 vezes, o mais próximo que é Mateus usa 16 vezes.

¹⁸² MIYOSHI, M. *Der Anfang des Reiseberichts Lk 9.51-10.24*. Roma: Biblical Institute Press, 1974, p. 118.

¹⁸³ ELLIS, E. E. *The Gospel of Luke*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007, p. 157.

¹⁸⁴ CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo*. Madrid: Fax, 1977, p. 27. Conzelmann entende que: “O tempo de Jesus e o tempo da Igreja são apresentados por Lucas como épocas distintas de um englobante decurso histórico-salvífico”.

¹⁸⁵ FABRY, H. J. *O Messias*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 37.

¹⁸⁶ GEORGE, A. *L’Emploi Chez Luc Du Vocabulaire de Salut*. Cambridge: New Test. Stud (23), 1976, p. 308.

Se considerarmos o campo semântico como um elemento fundante na redação, a preferência pelos verbos e substantivos que explicitam salvação, pode-se dizer que este é um núcleo com uma reserva de sentido¹⁸⁷ ampla em Lucas, especialmente quando se considera a obra completa de Lucas, pois somando o Evangelho e Atos o uso se amplia para 53 vezes do uso do termo em suas diferentes formas. Esta marcha do messias-profeta representa a resposta às aspirações do povo, de modo que a recepção às portas de Jerusalém, em razão da viagem, indica isso claramente (Lc 19.28).

Encerra-se a unidade traçando a conexão entre o fechamento da perícopie introdutória (Lc 9.51-56), em que Jesus e os discípulos andam em território Samaritano, e são rejeitados, para o fechamento desta segunda seção da viagem conforme o plano redacional criado sobre o verbo **poreupmai** – viajar; assim, a perícopie que o encerra traz de volta Samaria, agora com a parábola do Bom Samaritano (Lc 10.25-37), na qual há um resgate do conceito acerca dos samaritanos, reconhecendo neles um testemunho melhor que dos sacerdotes e levitas, ou seja, a hierarquia do templo, lugar de encerramento da viagem (Lc 19.45-48).

Segundo Bailey¹⁸⁸, com esta parábola começa a seção lei e salvação, o que, segundo a tradição rabínica seria trazida pelo messias¹⁸⁹, especialmente quando é conhecido que nesta parábola se está novamente no núcleo da fonte e redação lucana¹⁹⁰. A parábola surge diante da pergunta de um intérprete da lei: “Kai. tij estin mou plhsionē” - “quem é meu próximo? (Lc 10.29b)”. A história responde ao interprete da lei, sendo ele mesmo estimulado por Jesus a responder: “-O poihsaj to. eļeoj metv autou” – “o que agiu com misericórdia para com ele (Lc 10.37b)”.

Na verdade, esta parábola cumpre na redação um papel especial, pois resgata o marginalizado, e a essência do Evangelho. Quando o escriba e intérprete

¹⁸⁷ CROATTO, S. J. **Liberración y Libertad**. Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973, p. 27. Aqui, Croatto trabalha com o conceito hermenêutico, pelo qual determinados temas bíblicos carregam uma “reserva de sentido”, e que percorrem toda a Bíblia, da como exemplo o Êxodo.

¹⁸⁸ BAILEY, K. P. **The Literary Outline of the Travel Narrative (Jerusalém Document): Luke 9.51- 19.48**. Michigan: William B. Eerdmans and Grand Rapids, 1983, p. 80.

¹⁸⁹ GERHARDSSON, B. **Prehistoria de los evangelios**. Los orígenes de las tradiciones evangélicas. Santander: Sal Terrae, 1977.p. 68.

¹⁹⁰ SELLIN, G. **Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10.25-37)**. Berlin: Z.NW (65), 1974, p. 166 a 189.

da lei reconhece o gesto do samaritano, não só o resgate dos marginalizados, mas há uma desconstrução do que fora um péssimo exemplo no desvio em território samaritano, aqui eles são resgatados pelo exemplo do samaritano da parábola (Lc 10.25-37). Espinel¹⁹¹ diz em artigo:

Lc 10.25-29 apresenta o mandamento do amor e como continuação, os versículos 30-37, com a parábola do Bom Samaritano, mostra um exemplo de amor cumprido Nesta parábola fica confrontado o mundo com o Evangelho, nossa conduta (e a dos escribas e fariseus) é medida e julgada pela conduta de um samaritano.

É sem dúvida um resgate radical, pois confronta a lógica do puro impuro do judaísmo, estabelecendo mais uma vez o elemento de conexão redacional em Lucas, os excluídos ganham destaque e os religiosos juízo, um típico paralelismo.

7.

Terceira Seção da Viagem: “Ἐν δε. τω/ πορευσται αυτουj” – “...viajando eles (Lc 10.38)...” (Lc 10.38-13.21)

Nesta terceira seção já do início como será visto estão presentes os eixos redacionais que são o verbo πορευομαι , e Jerusalém¹⁹². Assim como a crítica aos bens, em defesa dos pobres (Lc 12.22-23).

Para não estender-se muito, é preciso centrar nas perícopes em que se encontram as maiores contribuições redacionais de Lucas acerca da viagem. Como parte da viagem, há as estações de descanso¹⁹³, a estada em casa de Marta e Maria, o tema hospedagem presente na perícopa introdutória (Lc 9.51-56); mas também o centro das observações (instruções) de Jesus aos discípulos (Lc 10.5-8).

Retorna-se aqui ao paralelismo com o início da viagem onde a caravana de Jesus é rejeitada pelos samaritanos, e a estação de descanso é frustrada. Começa com a rejeição a Jesus (Lc 9.52-53) e, então, como proceder com os hospedeiros (Lc 10.1-12), e agora Jesus e os discípulos são hospedados na casa de Marta e Maria¹⁹⁴, já nas cercanias de Jerusalém (Jo 11.1). Há sem dúvida nova

¹⁹¹ ESPINEL, J. L. **La Vida**. Viaje de Jesus Hacia Jerusalem (Lc 9.51-19.28). Salamanca: Revista de Cultura Bíblica (2), 1978, p. 110 e 111.

¹⁹² DALMAN, G. **Arte und Wege Jesu**. Darenstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 259.

¹⁹³ STÖRGER, A. **El Evangelio Según San Lucas**. Barcelona: Herder, 1979, p. 312. Stoërger chama esta perícopa de: **Escutar a Palavra**, ou seja, descanso para ouvir a Palavra de Jesus.

¹⁹⁴ BAILEY, K. P. **The Literary Outline of the Travel Narrative (Jerusalém Document)**: Luke 9.5- 19.48. Michigan: William B. Erdamans and Grand Rapids, 1983, p. 80.

aproximação a saga de Elias, este se hospeda com a viúva de Sarepta (I Re 17.9). Isto mostra a liberdade com que Lucas lida com a geografia.

De certa forma, Jesus se aproxima de Jerusalém ainda que isto não seja dito; certamente aqui, Lucas recorda o destino final da viagem, especialmente quando se considera que esta perícopé começa conforme sinalizado com o verbo que estrutura a viagem, que são de fato as estações desta viagem: “*WEn de tw| poreuesqai*” - “viajando eles ... (Lc 10.38a)”. A marcha, iniciada em Lc 9.51 rumo a Jerusalém, continua com uma evocação à cidade, pois estamos em Betânia¹⁹⁵ (Jo 11.1), próxima de Jerusalém.

A escolha da hospedagem por duas mulheres é um confronto também¹⁹⁶, pois no ensino farisaico um homem não dirigia a palavra a uma mulher em público, a menos que fossem sua esposa ou filha; portanto, Jesus está rompendo aqui com a religiosidade de escribas e fariseus. Além disso, o texto confirma a tradição de João. Marta é mencionada em primeiro, como em João; é ela que vai ao encontro de Jesus (Jo 11.20), porque era a hospedeira, conforme o relato de Lucas.

Há no texto mencionado acima, um resgate de outro segmento marginalizado, junto com os pobres, as mulheres¹⁹⁷. Além do resgate das mulheres, há o resgate da casa como espaço de encontro e da palavra. A ponderação de Marta nos mostra que Maria, certamente com os discípulos, e porque não “outras mulheres”. Stegemann¹⁹⁸ resgata a importância da casa na vida das comunidades cristãs primitivas; este referente é tomado de Lc 8.1-3, em que são citadas as mulheres que acompanhavam Jesus; segundo Ramos¹⁹⁹, elas eram discípulas de Jesus e, certamente, uma projeção das mulheres da própria comunidade de Lucas. Seguindo com outros destaques da seção, é bom recordar que, novamente aqui, o texto de Lucas se inspira na tradição profética de Elias e Eliseu. Como eles, Jesus em marcha da missão se hospeda neste relato com

¹⁹⁵ HENDRIKSEN, W. **The Gospel of Luke**. Michigan: Baker Book House, 1981, p. 597.

¹⁹⁶ RAMOS, A. As mulheres no evangelho de Lucas. In **RIBLA (44)**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 80-81.

¹⁹⁷ RAMOS, A. **Op. Cit.**, p. 91.

¹⁹⁸ STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. **História social do protocristianismo**. São Paulo/São Leopoldo: Paulus/Sinodal, 2004, p. 312-313.

¹⁹⁹ RAMOS, A. As mulheres no evangelho de Lucas. In **RIBLA (44)**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 85.

mulheres pobres e marginalizadas, conforme Elias (1Re 17.8-24), e ainda Eliseu (1Re 4.1-6)²⁰⁰.

Em Lucas 11.1-13, o tema é a oração, iniciando-se com o pedido dos discípulos para Jesus ensinar a orar. A seguir, vem a oração do Senhor, numa versão breve em relação a Mateus. Lucas aqui seguiria **Q** mais fielmente que Mateus, o qual coloca a oração no sermão do monte, entre várias instruções. Lucas cria uma seção sobre oração²⁰¹ (a oração do Senhor), seguindo-se a parábola do amigo importuno (Lc 11.5-8); em seguida, o estímulo à oração também procedente de **Q** (Lc 11.9-13).

A oração faz parte da piedade profética, uma vez que as lamentações de Jeremias são também orações com forma de clamor profético diante de Deus, afinal o clamor pela vinda do reino, indica que o tempo está contado e a viagem cresce em significado. A oração é reconhecimento de que o messias estava ali, pois quando ele viesse ensinaria o povo a orar; é neste contexto que se insere o pedido dos discípulos, para que Jesus lhes ensinasse a orar.

Na perícopre seguinte procedente de Marcos 3.20-27, par Mt 12.22-30, Lucas suprime o conflito com os familiares de Jesus (Mc 3.21) e também o tema “pecado” contra o Espírito Santo (Mc 3.29-30; Mt 12.31-32). Mas, à luz do confronto com os escribas que acusavam Jesus de expulsar demônios por Belzebu - o maioral dos demônios²⁰² -, Lucas põe nos lábios de Jesus uma terminologia nova, a fim de provar o engano dos que acusavam, a saber: “eiv de. en daktu|w| qeou/ íegw| ekba|lw ta. daimonía” - “mas se eu com o dedo de Deus expulso os demônios” (Lc 11.20). É chegado o reino de Deus. No entendimento lucano, o que estava próximo (Lc 10.9-11) passa a ser presente: “ara efqasen efv umaj h basileia tou/ qeou” - “certamente é chegado a vós o reino de Deus (Lc 11.20)”. Esta irrupção é parte da escatologia lucana, e isso porque havia nos tempos de Jesus um temor extraordinário acerca dos demônios, vistos como um exército²⁰³, por isso, tinham um comandante Belzebu, Satanás (Lc 4.33; 8.30; 9.42; 10.17-19).

²⁰⁰ FEARGHAIL, F. O. **The Introductions to Luke-Acts**. A Study of Role of Luke 1.1-4.44 in the Compositions of Luke's Two – Volume Work. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1991, p. 55.

²⁰¹ ERNST, J. **Das Evangelium nach Lukas**. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1977, p. 358.

²⁰² TUYA, M. **Evangelio de San Lucas**. Madrid: Católica, 1977, p. 137.

²⁰³ HILLS, J. V. **Luke 10.18**. Who Saw Satan Fall?. London: Journal Stud NT (46), 1992, p. 25 a 40.

A vitória sobre Satanás é decretada por Jesus, isto logo após declarar que o reino é chegado, ele usa uma linguagem simbólica, usando o termo **iscuroj** – valente e em seguida **iscuroteroj** – mais valente (Lc 11.21-22). Esta construção confirma a vitória de Jesus sobre Satanás e seus demônios, já anunciada (Lc 10.18-19). É neste contexto que a vinda do reino é aproximada. Jeremias²⁰⁴ fala da “aurora do tempo da salvação”, e um dos sinais é a vitória sobre Satanás, mas também da manifestação do Messias.

É interessante ainda sublinhar que, logo após o confronto com o diabo em sua tentação, Jesus inicia sua missão no capítulo 4 de Lucas, após o texto paradigmático onde ele se apresenta, como vimos, como profeta e messias (Lc 4.16-30). A sequência é a libertação do homem possesso (Lc 4.33). O endemoninhado identifica Jesus como: “o agios qeou/ (Lc 4.35)”. Segundo o artigo de Gallardo²⁰⁵ esta expressão procede de vários textos do Antigo Testamento:

(...) primeiro é a mensagem entregue pelo ‘anjo de yavé’ à esposa de Manué, futura mãe de Sansão, no texto hebreu usa a palavra ‘nazir de Elohim’, porém enquanto o códice Alexandrino das LXX escreve ‘nazaraion Theou’ = nazir de Deus, o códice Vaticano traduz ‘agion Theou’, referindo-se a Sansão.

Para Gallardo, após citar diversos autores, é uma radical contraposição entre o que Deus faz, e o que Satanás faz, Deus levanta profetas e reis, para serem Nazir de Deus, Santo de Deus.

Retorna à redação de Lucas um *makarismo*, através de uma mulher: “Makaria h` koilia h` bastasasa, se kai. mastoi. ouj eph| asaj” - “Bem-aventurado aquela que te concebeu, e os seios que te amamentaram (Lc 11.27b)”. A exclamação desta mulher é redacionalmente um retorno às expressões de Isabel a Maria, que trazia no ventre Jesus: “Isabel ficou possuída pelo Espírito Santo. E exclamou em alta voz: Bendita és tu entre as mulheres, e bendito o fruto do teu ventre (Lc 1.41b-42)”. E a resposta de Jesus é: “Menouh makarioi oi akouontej ton logon tou/ qeou/ kai. fulassontej” - “antes, bem-aventurados são os que ouvem a palavra de Deus e a guardam (Lc 11.28)”²⁰⁶. Pode-se ver que a resposta

²⁰⁴ JEREMIAS, J. **Teologia del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1977, p. 117.

²⁰⁵ GALLARDO, L. C. **Santo de Dios, Nazareno, Nazareo**. Madrid, Estudios Biblicos, 64, 2006, p. 31 a 39.

²⁰⁶ BECKER, U. Makarismo-Benção. In: **Dicionário de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1984, p. 299. Becker diz que: “As locuções não devem ser vistas no sentido de

não era somente para a mulher, mas também para os escribas e fariseus que conspiravam contra Jesus (Lc 11.53-54).

A parábola da candeia (Lc 11.33), que é acompanhada dos ditos dos versos 34-36 os quais trazem a resposta objetiva de Jesus aos escribas e fariseus; é muito interessante o fato que Jesus separa em dois grupos ao proferir as imprecações, algo que não é feito nos demais sinóticos. (Lc 11.37-44), ou seja, imprecações contra os fariseus²⁰⁷ (Lc 11.45-52) e imprecações contra os escribas²⁰⁸. Trata-se de fórmula profética semelhante à praticada por Jeremias que, quando profere seus oráculos, o faz distinguindo as categorias de religiosos (Jr 21.13-23), como contra o rei (Jr 23.1-4), contra os maus pastores (Jr 23.9-40), contra os profetas, pelos quais as imprecações e juízos são distribuídas de acordo com o papel sócio-religioso e as responsabilidades deles advindos.

São novas imprecações aos fariseus e escribas, agora separados certamente em face da tradição que chega a Lucas. Segundo Winter²⁰⁹, os fariseus tinham um estrito controle sobre a religiosidade do povo, e fora de Jerusalém eram os intérpretes da lei e das tradições²¹⁰. Seu ensino discordava da doutrina oficial do templo (saduceus); já os escribas eram os doutores da lei de maioria farisaica e tinham nas mãos a cátedra judaica, especialmente junto às sinagogas. Winter²¹¹ chega a dizer a respeito dos fariseus que: “Do ponto de vista histórico, Jesus estava mais próximos dos fariseus, que qualquer outra seita em sua época. Como nos mostra o exemplo de Paulo, poderiam ter sido os fariseus os mais facilmente ganhados para causa de Jesus”. A questão principal estava na expectativa que eles tinham sobre o Messias, e seu profeta precursor, sua ortodoxia causava grande empecilho. Kilgallen²¹² demonstra esta incompatibilidade entre a leitura de Jesus das Escrituras e a dos judeus.

consolo e recompensa subsequente. Pois o futuro prometido sempre exige uma alteração radical do presente. Neste contexto está à resposta de Jesus à mulher (Lc 11.28).

²⁰⁷ ESPINEL, J. L. **La vida**. Viaje de Jesus hacia Jerusalém (Lc 9.51-19-28). Salamanca: Revista de Cultura Bíblica (2), 1978, p. 100.

²⁰⁸ HERZOG II, W. R. **Profet and Teacher**. An Introduction to the Historical Jesus. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005, p. 132.

²⁰⁹ WINTER, P. **Saduceos y Fariseos em Jesus y su Tiempo**. Salamanca: Sigueme, 1968, p. 102.

²¹⁰ SAND, A. **Uberliefern und Bewahren Zum Traditionsverständnis Jesu und der urchristlichen Gemeiden**. Linz: Studien Zum Neuen Testamente, 1984, p. 11 e 12.

²¹¹ WINTER, P. **Saduceos y Fariseos em Jesus y su Tiempo**. Salamanca: Sigueme, 1968, p. 102.

²¹² KILGALLEN, J. J. **Luke 18.11**. Pharisees and Lukan Irony. Jerusalém: Revue Biblique (113-1), 2006, p. 57 e 59.

Mas, sem dúvida - até por serem maioria -, fariseus e escribas assumiram uma posição crítica em relação a Jesus e seus discípulos; a fama de Jesus chegara até eles, e a percepção era de que o controle da fé do povo lhes fugia das mãos, daí se explicar a vigilância e a presença constante no ministério de Jesus²¹³. Na base destas e outras questões é que se inserem as imprecações de Jesus, contra eles.

A censura aos fariseus passa principalmente pelos temas da purificação; o fariseu faz uma crítica após ver Jesus sentar à mesa sem lavar as mãos para comer. A reação de Jesus são as imprecações contra religiosidade exterior (Lc 11.39), contra a hipocrisia do dízimo sem a prática da justiça (Lc 11.42) e contra a vaidade de buscarem os melhores lugares (Lc 11.43). Em seguida, um dos intérpretes da lei, certamente também fariseu, reage como ofendido; ao que Jesus inicia contra eles, sendo a acusação ainda mais pesada²¹⁴. Contra as interpretações da lei para o povo, como algo pesado que eles mesmos não carregavam (Lc 11.46); contra eles também, por agora exaltarem os profetas com túmulos, sendo que foram seus antepassados que haviam matado tais profetas (Lc 11.47).

Há em seguida um recordatório da morte dos profetas, voltando até Abel e, a partir dele, até Zacarias (Lc 11.51). Por fim, Jesus acusa tais intérpretes da lei de ser empecilho para a entrada do povo no reino, por causa da ciência deles. Este confronto é importante porque vai trazer mais conflito à marcha de Jesus a Jerusalém, pois estes religiosos estavam por toda parte em Israel²¹⁵, fazendo com que o confronto com Jesus crescesse à medida que se aproximava de Jerusalém, e culminará com a prisão e morte do messias e profeta, neles Lucas prepara o desfecho final. Nisto em termos ele depende da tradição sinótica.

Vejam a similaridades entre Lucas e Mateus²¹⁶ na crítica ao fariseus:

Lucas 11.39-52		Mateus 23.2-36
V. 39	“... mas por dentro está...”	V. 25
V. 42	“... tendes negligenciado...”	V. 23
V. 43	“... gostais da primeira cadeira...”	V. 6-7
V. 46	“... sobrecarregais com fardos...”	V. 4

²¹³ ZIESLER, J. A. **Luke and The Pharisees**. London: New Testament Studies (25), 1975, p. 148.

²¹⁴ **Ibidem**. P. 153.

²¹⁵ JEREMIAS, J. **Jerusalém no Tempo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 340 e 341.

²¹⁶ HENDRIKSEN, W. **The Gospel of Luke**. Michigan: Baker Book House, 1981, p. 637. Como é citação de Hendriksen em seu comentário, o texto bíblico citado no gráfico é a tradução do inglês comparada ao texto de J. F. Almeida.

V. 47-48	“... a tumba do profeta...”	V. 29-32
V. 49	“... eu vos envio profetas...”	V. 34
V. 50-51	“... o sangue de Abel...”	V. 35-36
V. 52	“... não entrastes e impedistes...”	V. 13

Na leitura é visível o clima criado de juízo aos fariseus, desde Lc 11.14, após o ensino sobre a oração, vem a blasfêmia dos fariseus, a ação de satanás, a louvação de uma mulher, o sinal de Jonas (resistência à mensagem por parte dos fariseus), a parábola da candeia 11.33-36, e as imprecações contra escribas fariseus 11.37-52. A redação de Lucas segue num rumo que marca a viagem e prepara dramaticamente a paixão²¹⁷: “Saindo Jesus dali, passaram os escribas e fariseus a argui-lo com veemência, procurando confundi-lo a respeito de muitos assuntos, com o intuito de tirar das suas próprias palavras motivos para o acusar (Lc 53-54)”.

O capítulo doze retorna ao confronto com os fariseus, através de diversas orientações aos discípulos (Lc 12.1-12). Há uma aparente contradição entre os termos: “Ἐν οἷς ἐπισυναχέσονται” – “Eis que miríades (de pessoas)”; frente a: “ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ/πρωτῶν” - “começou dizer para os seus discípulos primeiro (antes de tudo)”²¹⁸. A aparente contradição reside na expressão “miríade de pessoas” (o que seria mais que **οἶκος** – multidão); ora, como Jesus poderia falar só para os seus discípulos, que é a ideia da segunda locução? Na verdade, estas situações paradoxais são criação lucana; Elbert²¹⁹, em seu artigo diz: “Pessoalmente, eu duvido que Lucas creu e posicionou em sua narrativa as questões inconscientemente”.

Somemos a isto o fato que Lucas dá um tom mais dramático à narrativa, quando diz: “... a ponto de uns aos outros atropelarem (pisar um sobre outro)”, o que é, notadamente, um quadro de confusão. Neste quadro, como se estivesse falando, adverte contra o fermento dos fariseus; tal advertência vê o fermento como algo sinistro e maligno, cujo termo é usado em Ex 12.15 como algo que contamina, não só o pão mas a própria casa. Paulo também se refere ao fermento

²¹⁷ LANCELLOTTI, B. **Comentário ao evangelho de São Lucas**. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 149.

²¹⁸ ELLIS, E. E. **The Gospel of Luke**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 175.

²¹⁹ ELBERT, P. **An Observation on Luke's Composition and Narrative Style of Questions**. Washington DC: **Catholic Bible Quarterly** (66), 2003, p. 99.

com este sentido mau (I Co 5.6-8). Esta era a crítica aos fariseus, “fermento da maldade” como expressa Paulo.

O confronto aqui é mais um²²⁰ na história redacional que começa no capítulo 3 com as palavras de denúncia de João Batista dirigida especialmente aos religiosos saduceus e fariseus, o que se denota com a expressão típica deles e que João denuncia: “... não comeceis a dizer entre vós mesmos: Temos por pai Abraão” (Lc 3.8), isso sem contar que o paralelo em Mateus menciona: “Vendo ele, porém, que muitos fariseus e saduceus” (Mt 3.7), a sequência é longa (Lc 4.28; 5.17; 5.30; 6.2; 6.7 etc).

O confronto culmina com momentos emblemáticos, quando Jesus é ungido por uma mulher no jantar na casa de um fariseu (Lc 7.36-50), ou por ocasião da pergunta do escriba sobre a vida eterna, quando Jesus conta a parábola do bom samaritano (Lc 10.25-37), pois junta outras vertentes redacionais, como Samaria, a Lei e o Êxodo e o confronto com os religiosos, uma vez que quem recusa ajuda é o sacerdote e um levita; em seguida, vem o que é ilustrativo, i.e., a blasfêmia dos fariseus (Lc 11.14-23), e a unidade de imprecizações e advertências contra os fariseus (Lc 11.37 - 12.12). O confronto segue até o livro da paixão, consistindo num eixo redacional decisivo²²¹.

A respeito desse confronto, e as advertências de Jesus aos discípulos, Manson²²² comenta que: “Contra as maquinações dos fariseus, Jesus adverte seus discípulos, ‘nada há encoberto’ que não venha ser revelado (Lc 12.2), pois ‘o que foi dito as escuras será ouvido a plena luz’ (Lc 12.3)”. Jesus prepara os discípulos para vencer o medo dos religiosos judeus, é como os preparasse para um tribunal.

Aqui também é possível enxergar uma projeção a Atos dos Apóstolos, ou seja, o que se adverte aqui acontecerá lá²²³. Como mostra a história da redação mais um artifício literário de Lucas no uso de suas fontes, com vistas construir sua obra a serviço da sua teologia.

²²⁰ PIKAZA, X. **A perseguição religiosa na Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 136. Pikaza diz: “Frente aos fariseus Jesus fala de amor, para os que absolutizavam a ordem legal estes (...) não puderam resistir à sua novidade e suprimiram sua voz pela violência”.

²²¹ STEMBERGER, G. **Jewish Contemporaries of Jesus, Pharisees, Sadducees, Essenes**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995, p. 29.

²²² MANSON, W. **The Gospel of Luke**. London: Hodder and Stoughton, 1955, p. 150.

²²³ CONZELMANN, H. **Die Apostelgeschichte**. Tubigen: J.C.B. Mohr, 1972, pg. 42. Conzelmann reconhece que cenas da narração do Evangelho se projetam em Atos; apenas dá outro exemplo Atos 4.5 com Lc 22.66.

Lucas 12.12	Atos 4.8
To. gar agion pneuma didaxei umaj en auth th w ra a dei/ eipeiñã	to te Petroj plhsqeij pneumatoj agiou eipen proj autouj(:Arcontej tou/ I aou/ kai. presbuteroi(
Porque o Espírito Santo ensinará a vós, naquela hora, o necessário a ser dito. ²²⁴	Então, Pedro, cheio do Espírito Santo , disse para eles: Autoridades do povo e anciãos...

A conexão redacional de conteúdo é visível²²⁵, frente às autoridades do povo, fariseus, saduceus e anciões, ou seja, o Sinédrio; Pedro fala assistido pelo poder do Espírito Santo, como estava previsto em Lucas 12.12. A observação de Atos 4.13 só revela o quadro: “Qewrouñtej de. thn tou/ Petrou parrhsian kai. llwannou kai. katalabomenoi oñti anqrwpoi agrammatoi, eisin kai. idiwtai(eqaumazon epeginwskon te autouj oñti sun tw| llhsou/ hsan” - “Ao verem a intrepidez de Pedro e João, sabendo que eram homens iletrados e incultos, admiraram-se; e reconheceram que haviam eles estado com Jesus (At 4.13)”.

Depois aparece o ensino sobre o pecado contra o Espírito Santo²²⁶, na advertência contra os fariseus, deslocada que foi por Lucas da perícopa da blasfêmia, na qual é colocada pelo restante da tradição sinótica (Mt 3.20-27; 12.22-30). O texto mostra uma antecipação do que será o julgamento de Jesus em Jerusalém.

A ordem redacional de Lucas 12 prossegue agora com a escatologia, enquadrado em uma situação narrativa (Lc 12.13-21) e de locuções parenéticas e proféticas (Lc 12.22-59). Esta sequência começa com os valores da vida (Lc 12.13-21); aqui, Lucas sublinha que o rico era louco, porque pensava ter controle sobre sua vida e seus bens, e pensava somente em si. Isso, por exemplo, contrasta com a liberalidade do samaritano (Lc 10.35), projetando-se na dureza de coração do rico frente a Lázaro (Lc 16.19-31).

O juízo está posto em todas as situações narrativas citadas²²⁷; quanto às locuções proféticas, elas carregam do tom de ensino a um tom de advertência

²²⁴ ALMEIDA, J. F. **Op. Cit.**, p. 90.

²²⁵ GREEN, J. B. **The Theology of The Gospel of Luke**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 46 e 47.

²²⁶ MAINVILLE, O. **Le Péché Contre L'Esprit Annoncé em Lc 12.10, Commis en Ac 4.16-18: Une Illustration de L'Unité de Luc ET Actes**. Cambridge: New Testament Studies, 1999, p. 40-41.

²²⁷ HARRINGTON, J. W. **El Evangelio Segun San Lucas**. Madrid: Studium, 1972, p. 220. Ele defende que toda a passagem é uma compilação de parábolas e sentenças que têm por objetivo o

profética no amplo quadro está a questão das posses, ou da justiça de Deus que virá sobre todos, especialmente sobre os ricos em favor dos pobres (Is 11.4). Aqui é o anúncio de que o Messias julgará com justiça os pobres²²⁸. Vejam ambas as citações:

Lucas 12.22-23	Lucas 12.39-40
A seguir, dirigiu-se Jesus a seus discípulos, dizendo: Por isso, eu vos advirto : não andeis ansiosos pela vossa vida, quanto ao que haveis de comer, nem pelo vosso corpo, quanto ao que haveis de vestir. Porque a vida é mais do que o alimento, e o corpo, mais do que as vestes.	Sabei, porém, isto: se o pai de família soubesse a que hora havia de vir o ladrão, [vigiar] e não deixaria arrombar a sua casa. Ficai também vós apercebidos , porque, à hora em que não cuidais, o Filho do Homem virá. ²²⁹

A maneira com que Lucas reconstrói em seu Evangelho a escatologia não é uniforme²³⁰, porque caminha entre o tom da tradição sinótica e a tensão vivida por sua igreja. A tensão está retratada nas duas perícopes que encerram o capítulo 12; primeiro o juízo trazido pelo fogo (Lc 12.49-53); depois, o discernir dos sinais dos tempos (Lc 12.54-59). Em ambas está projetada a vida da comunidade de Lucas. Jeremias²³¹, identificando isso que ele chama de “tempo escatológico de crise”, considera que a tensão apontada nos diferentes momentos do texto (Lc 12.35-36; 12.43; 12.50) projeta na vida da comunidade a escatologia presente nos fatos por ela vivido, e que são para eles a repercussão da morte de Jesus. Jeremias diz o seguinte a respeito disso:

Jesus estava convencido de que seu próprio sofrimento ia fazer com que mudasse radicalmente a situação dos seus. Esta convicção se expressa claramente em Lc 22.35-38. Jesus recorda aos mensageiros (os que o acompanhavam, e que já como comunidade experimentaram o envio), as experiências que já haviam tido até aquele momento.

Mas deve-se sublinhar que a própria viagem antecipa o juízo por onde passa o profeta e messias Jesus. São vários os momentos em que isto ocorre (Lc 11.23; 11.45, 47, 53-54; 12.33-34).

anúncio do Juízo; menciona que Mateus usa este mesmo material no discurso sobre a parusia (Mt 43.51).

²²⁸ PIXLEY, J.; BOFF, C. **Opción por los Pobres**. Buenos Aires: Paulinas, 1986, p. 112 e 113.

²²⁹ ALMEIDA, J. F. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001, p. 91.

²³⁰ ELLIS, E. E. **Die Funktion der Eschatologie Im Lukasevangelium**. Tubigen: Zeitschrift für Theologie und Kirche 66 (9), 1970, p. 390.

²³¹ JEREMIAS, J. **Teología del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1977, p. 281.

Lucas, então, se reporta à situação de sua igreja perseguida e apreensiva com a situação que vivia entre o conflito social e a demora da Parusia²³². Por isso, a palavra pastoral escatológica a consolar a igreja de Lucas: “Não temais, ó pequenino rebanho; porque vosso Pai se agradou em dar-vos o seu reino (Lc 12.32)”. Tais palavras visavam a que não se seguissem a falsos profetas e outros movimentos que surgem em tempos de perseguição e crise. Theissen, citando Josefo, diz que: “Josefo fala sumariamente de sedutores e impostores, que sob o pretexto de serem enviados de Deus, trabalhavam pela revolução e o tumulto, levando o povo ao fanatismo religioso (...) Todos estes movimentos foram abatidos pelos romanos com a violência das armas”.²³³

Com certeza, a vida da igreja pode ser vista como pano de fundo, ou como *Sitz im Leben*, a primitiva motivação de Lucas.

Käsemann, discorrendo sobre a escatologia sinótica, diz o seguinte:

Porém a boa nova da salvação não pode, como o mito, evitar que o povo escatológico de Deus, conheça todavia sobre a terra ‘as dores do Messias’ e que a prova seja o lugar da fé. Por isso que consolando e exortando, advertindo e discernindo, é como cada um dos cristãos, deve ser preservado da queda e mantido em fidelidade a aliança.²³⁴

Quando se chega ao capítulo 13, o leitor se depara com a sequência que encerra a unidade. Pode-se dizer que a viagem é encerrada com o uso de: “Kai. dieporeueto kata. poliej kai. kwmaj (...) eij -Ierosoluma” – “Viajava Jesus através de cidade e aldeias (...) para *Ierosoluma* (Lc 13.22)”. Com o uso neste verso do **poreupmai**, se encaminha ao término da terceira seção.

Mas ainda no capítulo 13 é mantido o clima de decisão, contido na pergunta sobre o levante Galileu que Pilatos esmagara (Lc 13.1-5); seriam os demais judeus menos culpados que aqueles galileus? Jesus responde com mais uma sentença profética²³⁵: “Não eram, eu vo-lo afirmo; mas, se não vos arrependerdes, todos igualmente perecereis”. Aqui se encerra a perícopes de abertura sobre a opressão de Pilatos e o juízo sobre os galileus; estes não eram mais culpados do que a maioria do povo; por isso, todos necessitam de

²³² CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo*. Madrid: Fax, 1974, p. 158.

²³³ THEISSEN, G. *Estudios de Sociologia del Cristianismo Primitivo*. Salamanca: Sigueme, 1985, p. 68-69.

²³⁴ KÄSEMANN, E. Sobre el Tema de la Apocalíptica Cristiana Primitivo. In: **Ensayos Exegeticos**. Salamanca: Sigueme, 1978, p. 225.

²³⁵ CASSIDY, R. *Jesus, Politics and Society*. A Study of Luke’s Gospel. New York: Orbis Book, 1994, p. 158-159.

arrependimento (Lc 13.3; 13.5). Ambos os momentos sublinham o arrependimento, frente ao juízo (Lc 13.5; 13.9)²³⁶ e à alegria do sinal do reino vislumbrado na cura da mulher encurvada (Lc 13.10-17), a qual põe também Jesus em conflito com os fariseus, as expressões do último verso do milagre: “Tendo dito estas palavras, todos os seus adversários se envergonharam. Mas o povo se alegrava... (Lc 13.17)”. Esta alegria pela cura da mulher é expressa redacionalmente para reforçar o juízo contra o chefe da sinagoga que o criticara por curar ao sábado, a cura é a ilustração literária da parábola da figueira que a antecede (Lc 13.6-9), como se sabe a figueira, simboliza o povo de Israel (Os 9.10), agora sentenciado por Jesus como figueira sem fruto, em Jeremias a figueira é o povo de Judá (Jr 24.1-10).

A marcha segue com a escatologia da vinda e presença do reino, pelo conhecido “já e ainda não”²³⁷ do reino de Deus, pois as parábolas do grão de mostarda e do fermento – que em Mateus estão num capítulo sobre parábolas (Mt 13) -, aqui compõem para Lucas o ambiente do juízo sobre o povo de Israel, ou mais objetivamente sobre a classe religiosa, verdadeira sentença profética de denúncia, porque em Lc 13.14, diferentemente dos outros momentos de confronto, não são escribas e fariseus que se levantam, mas um “de. o arcisunagwoj” - “o chefe da sinagoga”; numa referência à institucionalidade ao confronto, pois era a sinagoga representativa da vida de Israel fora de Jerusalém. Uma vez que Jerusalém já havia sido posta em juízo na comparação sobre a culpa dos 18 da Torre de Siloé e os demais habitantes da cidade.

Ninguém fica fora neste juízo de Jesus; afinal, toda a marcha do messias é seguida de confronto e juízo²³⁸. Um exemplo é o constante anúncio do reino, elemento constitutivo da escatologia sinótica e bem usada por Lucas, nesta seção, onde no seu encerramento duas parábolas sobre o reino são contadas²³⁹ (Lc 13.18-21).

²³⁶ LACONI, M. **San Lucas y su Iglesia**. Navarra: Verbo Divino, 1987, p. 75.

²³⁷ MAZZAROLO, I. **Lucas**. A antropologia da salvação. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2004, p. 184.

²³⁸ ELLIS, E. E. **The Gospel of Luke**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 186.

²³⁹ BOHLEN, M. **Die Einlasssprüche in der Reich Gottes**. Verkündigung Jesu. Berlin, Z.N.W., n° 99, 2008, p. 171.

8.

Quarta Seção da Viagem: “Kai. dieporeueto kata. po|eij kai. kwmaj... eij ie|posoluma” - “viajava Jesus através de cidades e aldeias para Jerusalém (Lc 13.22)” (Lc 13.22-17.10)

A quarta seção transcreve com a expressão **dieporeueto**, o imperfeito do **poreuomai**, a preposição **dia**, dá o tom com o sentido de: “viajava Jesus **através de** cidades e aldeias ... para Jerusalém (Lc 13.22)”. Aqui estão os eixos redacionais, o verbo, Jerusalém, e durante esta unidade os principais sujeitos são os que precisam de salvação, os que são considerados pela religião oficial como os “últimos”, os pecadores, a eles declara Jesus serão os primeiros (Lc 13.20), sim os estrangeiros, os marginalizados (Lc 13.29), serão acolhidos no reino. Por fim, a clara opção de Jesus pelos pobres²⁴⁰, não só como elemento integrador na redação do Evangelho, como sujeito na História da Salvação, nesta direção como veremos a parábola do rico e do mendigo Lázaro, torna-se emblemática como elemento decisivo na teologia e redação do Evangelho de Lucas. Nesta seção ficará de fora Lc 13.31-35, texto a ser visto no último capítulo.

Salvação é uma das temáticas mais frequentes em todo o Evangelho; mas esta seção é privilegiada, pois quase todas as perícopes juntam o tema juízo e salvação. É também missão de Jesus conforme exposta no discurso da missão em Nazaré (Lc 4.16-30). Isso teve início por meio de uma pergunta feita por um interlocutor anônimo: “E alguém lhe perguntou: Senhor são poucos os que são salvos?” (Lc 13.23). Diante da pergunta: “São poucos os que são salvos?” Jesus confronta novamente os fariseus²⁴¹ e todos aqueles que se sentem seguros de sua salvação, fariseu porque Jesus por mais de uma vez comeu em casa de alguns deles (Lc 11.37-38), diante disto surgem às expressões: “... comíamos e bebíamos na tua presença, e ensinavas em nossas ruas (Lc 13.26)”. Prova disto é que o capítulo 14 também abre com Jesus, entrando na casa de um fariseu para comer pão (Lc 14.1). Stöger diz o seguinte sobre os fariseus, reportando-se a Lc 13.10:

Porém o chefe da Sinagoga não conhece os sinais dos tempos. É um destes hipócritas que sabem interpretar corretamente os sinais na terra e no firmamento, porém se fazem

²⁴⁰ GREEN, J. B. **The Theology of The Gospel of Luke**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 84 e 85.

²⁴¹ REICKE, B. **História do tempo do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1996, p. 177 e 178. Reportar-nos-emos detidamente no Capítulo 4 quando considerarmos o papel de Fariseus na morte de Jesus.

refratários a aurora do tempo da salvação e por isso não interpretam tampouco devidamente os sinais que se produzem.²⁴²

O convívio de Jesus com os fariseus foi sempre buscado por estes, possivelmente para comprometer Jesus com os ensinamentos deles; ao não conseguirem, cresce a conspiração, a qual vai se tornar em sentença de morte ao final viagem, como previra o próprio Jesus.

Outro elemento é a sentença: “kai. idou. eisin escatoi oi] esontai prwtoi kai. eisin prwtoi oi] esontai escatoi” - “portanto, há últimos que virão a ser primeiros e primeiros que virão a ser últimos (Lc 13.30)”²⁴³. O paralelismo mostra uma sentença para os que “gostam dos primeiros lugares na sinagoga (Lc 11.43)”. Este **logion** é comum à tradição sinótica (Mt 10.31; Mt 19.30; 20.16).

A continuidade põe no conflito do sábado (Lc 14.1-6), que está enlaçado com a cura da mulher encurvada, e a reação do chefe da sinagoga. Kingsbury mostrando os vários níveis de conflito, diz sobre este caso: “... aqui Jesus desafia aos juristas e fariseus a discutir, a legalidade de curar aos sábados”²⁴⁴. A defesa de Jesus é usar de figura do cotidiano, como o boi (Lc 13.15; 14.5). Os complementos é que mudam, mas em ambos é denunciada a falta de coerência dos religiosos de Israel. Eles eram os que: “Ai de vós, intérpretes da Lei! Porque tomastes a chave da ciência; contudo, vós mesmos não entrastes e impedistes os que estavam entrando (Lc 11.52)”²⁴⁵.

Projeta-se nas passagens mostradas nas parábolas que seguem o tema do sábado. Os primeiros lugares num casamento (Lc 14.7-14), em que a conclusão também é juízo e salvação: “e serás bem-aventurado, pelo fato de não terem eles com que recompensar-te; a tua recompensa, porém, tu a receberás na ressurreição dos justos (Lc 14.14)”. O mesmo ocorre na parábola da grande ceia que, novamente, é uma pergunta sobre a salvação e o estar no reino, e que se encerra com outra declaração de juízo e salvação: “Porque vos declaro que nenhum daqueles homens que foram convidados provará a minha ceia (Lc 14.24)”.

²⁴² STÖGER, A. *El Evangelio Según San Lucas*. Barcelona: Herder, 1979, p. 374.

²⁴³ ALMEIDA, J. F. *Op. Cit.*, p. 93

²⁴⁴ KINGSBURY, J. D. *Conflito en Lucas*. Cordoba: Almendro, 1992, p. 137.

²⁴⁵ ALMEIDA, J. F. *Op. Cit.*, p. 90.

Aletti²⁴⁶ faz uma observação sobre o ritmo da viagem e suas rupturas. Uma dessas, depois de retornar à mesma em 13.22, é interrompida para tornar a anunciar o objetivo da viagem que é o centro da mesma, ou seja, o anúncio da morte do Messias-Profeta em Jerusalém (Lc 13.31-35). Frente a isto, Aletti²⁴⁷ afirma que:

A subida a Jerusalém não é somente especial, se não também dramática. Porém se permite relançar ao relato indicando seu alcance trágico (em Jerusalém) que encontra seu ponto culminante na sentença de Jesus sobre o destino trágico de Jerusalém, o motivo da viagem não pode explicar a maior parte dos episódios e dos discursos que formam esta seção da grande viagem. É necessário outros critérios.

Do anúncio da salvação às responsabilidades dos discípulos²⁴⁸, ou melhor, dos anunciadores, é como quem recorda narrativamente (cf Lc 9.1-6 e Lc 10.1-12), pois, ao fazer as comparações de Lc 14.28-32, de certo modo Jesus está dizendo que os convidados que se escusaram de participar do banquete deram lugar a novos discípulos; daí as exigências do discipulado ser repetidas para as grandes **οχλοί** – multidões. “Grande multidão o acompanhava... Jesus, voltando-se lhes disse (Lc. 14. 25). Então, vêm as advertências e instruções, inclusive o **logion** de Marcos sobre o sal da terra. Cabe sublinhar que algumas observações são mais severas que as anteriores (Lc 9.1-6; 12.1-12), pois carregam palavras duras, especialmente contra a família.

Tannehill²⁴⁹ aponta para uma coleção de ditos sobre a família, postos aos discípulos em Lucas e, mesmo na tradição sinótica. São elas: Lc 8.19-21; 9.59-62; 12.51-53; 18.29; 21.16. Estaria na base destes textos a marcha - viagem ao sacrifício? A perseguição de que Jesus fora alvo, e que a comunidade de Lucas já experimentava? Ou mesmo a sombra paralela das viagens missionárias de Paulo, conforme o próprio Lucas reporta em Atos? Na verdade, poucos podiam assumir o desafio que era participar da caravana de Jesus, porque tinham de abrir mão de muita coisa, visto que cada etapa da viagem era um novo teste, uma verdadeira marcha profética. Horsley²⁵⁰ considera que o pesado sistema de tributos romanos

²⁴⁶ ALETTI, J. **El arte de contar a Jesucristo**. Lectura Narrativa Del Evangelio de Lucas. Salamanca: Sigueme, 1992, p. 107.

²⁴⁷ **Idem**.

²⁴⁸ SCHWEITZER, E. **Das Evangelium nach Lukas**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, p. 158-159.

²⁴⁹ TANNEHILL, R. C. **Luke**. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 235.

²⁵⁰ HORSLEY, A. R. **Arqueologia, história e sociedade na Galiléia**. São Paulo: Paulus, 2000, p. 160.

e herodianos, provocaram uma crescente desestruturação das famílias, com conseqüente empobrecimento, entre esta gente são recrutados seguidores, aí as expectativas messiânicas cresciam.

O capítulo 15²⁵¹ retoma o anúncio da salvação; são as parábolas dos perdidos, a ovelha perdida (Lc 15.1-7), a dracma perdida (Lc 15.8-10), e o filho perdido, ou pródigo (Lc 15.11-32).

É bom sublinhar que a introdução às parábolas repõe os fariseus em cena, pois Jesus acolhia “publicanos e pecadores”. A crítica residia em que: “... este recebe pecadores e come com eles” (Lc 15.2b). As parábolas reproduzem os diferentes públicos que Jesus vai encontrando na sua marcha para Jerusalém dos quais apenas o filho pródigo não tem origem pobre, mas a vida que escolheu o levou a miséria, quem faz parte deste público. Primeiro, o pastor de ovelhas; em segundo, a mulher e a moeda apontando a família, especialmente nos povoados da Galileia; e, por fim, o filho pródigo que deixa Israel, numa visível alusão a diáspora. Desse modo, todos os estereótipos de Israel estavam retratados, resumindo ali o público com que Jesus vai se deparando na viagem (Lc 15.1-32).

Além do tema dos perdidos, há o anúncio final de todas as três parábolas; o primeiro é o convite à alegria²⁵², diz o pastor: “Alegrai-vos comigo porque já achei a minha ovelha perdida (Lc 15.6)”. O mesmo à mulher que havia perdido a dracma e reuni as vizinhas e diz: “Alegrai-vos comigo, porque já achei a dracma que havia perdido (Lc 15.9)”. E também o pai, ao receber o filho pródigo e perdido: “O pai, porém, disse aos seus servos: Trazei depressa a melhor roupa, vesti-o, ponde-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés; trazei também e matai o novilho cevado. Comamos e regozijemo-nos, porque este meu filho estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado. E começaram a regozijar-se (Lc 15.22-24)”²⁵³.

A segunda questão está posta na palavra de Jesus frente às duas primeiras parábolas: “Digo-vos que, assim, haverá maior júbilo no céu por um pecador que se arrepende do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento (Lc 15.7)”; “Eu vos afirmo que, de igual modo, há júbilo diante

²⁵¹ ALMEIDA, J. F. *Op. Cit.*, p. 95.

²⁵² TUYA, M. *Evangelio de San Lucas*. Madrid: Católica, 1977, p. 162.

²⁵³ ANDERSON, G. *Seeking and Saving What Might Have Been Lost: Luke's Restoration of an Enigmatic Parable Tradition*. New York: The Catholic Biblical Quarterly 70, 2008, p. 740.

dos anjos de Deus por um pecador que se arrepende (Lc 15.10)”. Já na parábola do filho perdido, o pai é quem menciona a alegria da salvação do filho, ao irmão enciumado: “era preciso que nos regozijássemos e nos alegrássemos, porque esse teu irmão estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado” (Lc 15.32).

Novamente, se está diante de juízo e salvação anunciados pelo messias e profeta Jesus que, no amplo público incluído nas parábolas, quer resgatar a todos²⁵⁴. Aqui se renova a missão do messias profeta, revelada no discurso de Nazaré (Lc 4.16-30), como na resposta a João Batista (Lc 7.22), e mesmo na resposta advertência aos discípulos que desejavam destruir os samaritanos (Lc 9.55).

No capítulo 15, excluindo a parábola da ovelha perdida, transcrita também por Mateus e, portanto, originária de Q, as outras duas procedem das fontes próprias a Lucas, usadas no quadro da história e anúncio da Salvação, bem a gosto de Conzelmann²⁵⁵.

O que se deve perguntar é: como existiam estas parábolas antes da redação de Lucas? Certamente, no círculo das igrejas em tempos de tradição oral, tomando por base o judaísmo, os discípulos aprendiam a Torá pela repetição. A história das formas e a história das tradições falam de coleções de ditos, coleções de milagres, coleções de parábolas de Jesus; há quem afirme como Bultmann²⁵⁶, que ditos e parábolas procedem de estórias já anteriormente conhecidas. Birger Gerhardson²⁵⁷ trabalha a pré-história do Evangelho e aponta como as estórias se propagaram oralmente; um exemplo por ele usado:

Em Atos 5.15, Lucas refere-se a lenda popular segundo a qual Pedro curava aos enfermos somente passando diante deles e no projetar sobre ele a sua sombra. Isto é um indicio da alta opinião que se tinha de Pedro na época, e que se reflete no tempo que o texto é escrito.

²⁵⁴ NOEL, F. **The Travel Narrative in the Gospel of Luke: Interpretation of Luke 9.51-19.28**. Brussel: Collectanea Biblica et Religiosa Antiqua n° 5, 2004, p. 343.

²⁵⁵ CONZELMANN, H. **El Centro del Tiempo**. Madrid: Fax, 1974.

²⁵⁶ BULTMANN, R. **Die Geschichte der synoptischen Tradition**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979, p. 83 e 179 a 222.

²⁵⁷ GERHARDSON, B. **Prehistória de los Evangelios**. Los orígenes de las tradiciones evangélicas. Santander: Sal Terrae, 1977, p. 43.

O que se deseja mostrar é que as parábolas ilustram uma mensagem como uma metáfora²⁵⁸, por isso se pode dizer que o capítulo 15 de Lucas é uma sucessão de narrativas parabólicas que apontam o propósito salvífico de Deus. Elas, assim como qualquer outra coleção de relatos, visam o anúncio do reino, conforme pregado pelo messias e profeta Jesus.

Herzog²⁵⁹ diz que, embora a mensagem de Jesus fosse a de um profeta, vindo e atuando em uma comunidade rural, não usou a terminologia profética na comunicação com o povo, ao invés de dizer: “assim diz o Senhor (I Re 11.31)”. Preferiu falar na linguagem de um rabi, usando a metáfora das parábolas, sem trair sua teologia, duas parábolas da fonte lucana confirmam isto, o bom samaritano (Lc 10.25-37), e o rico e o mendigo (Lc 16.29-31).

O capítulo 16 começa com outro tipo de parábola na qual é vista a maneira livre como Lucas usa redacionalmente a tradição sinótica²⁶⁰, que ele encaixa numa parábola bastante controvertida e complexa²⁶¹; trata-se de um dito tomado de Q, que é o verso que finaliza a parábola: “Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de aborrecer-se de um e amar ao outro ou se devotará a um e desprezará ao outro. Não podeis servir a Deus e às riquezas (Lc 16.13)”. Como é de seu estilo fazer da lição final a síntese do ensino, há variadas interpretações para esta parábola. Aqui, já não se vê a clareza de lição do capítulo 15, porque se passa da alegria da salvação para o tema dos bens materiais.

Na verdade, o comportamento do filho “fiel”, reflete na parábola anterior algo do interesse material, pois ressentido reclama por um cabrito (Lc 15.29) de outro lado, a parábola do administrador infiel (Lc 16.1-13) retoma o quadro de ensino aos discípulos, já que as parábolas de Lc 15.1-32 são respostas aos fariseus (Lc 15.1-2)²⁶²; portanto, a caminhada é sempre uma resposta à aflição do povo que é visto como ovelhas sem pastor. Jesus, assim como os profetas, está sempre sensível a condição do povo, este foi o clamor de Oséias: “O meu povo está sendo

²⁵⁸ DODD, C. H. *Las Parabolas del Reino*. Madrid: Cristiandad, 1985, p. 27; HARNISCH, W. *Die Gleichniserzählungen Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985, p. 29.

²⁵⁹ HERZOG II, W. R. *Profet and Teacher*. An Introduction to the Historical Jesus. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005, p. 14.

²⁶⁰ PELLEGRINI, S. *Ein “ungetreuer” oikonomos (Lc 16.1-9)*. Padenborn: Biblische Zeitschrift n° 48, 2004, p. 168.

²⁶¹ HARNISCH, W. *Die Gleichniserzählungen Jesu*. Göttingen: vandenhoeck und Ruprecht, 1985, p. 29.

²⁶² FITZMYER, J. A. *El Evangelio Segun Lucas*. Madrid: Cristiandad, 1987, p. 647.

destruído, porque lhe falta o conhecimento. Porque tu, sacerdote, rejeitaste o conhecimento, também eu te rejeitarei, para que não sejas sacerdote diante de mim; visto que te esqueceste da lei do teu Deus, também eu me esquecerei de teus filhos (Os 4.6)”.

Tudo indica também que o administrador denunciado é praticamente demitido (Lc 16.2), pois ele não é elogiado por sua corrupção; o senhor que seria o próprio Jesus, o elogio é quanto à provisão para o futuro, a sabedoria está no buscar solução que garanta o futuro, o que deixa claro isto é o dito final, o propósito é servir a Deus, e não as riquezas. Os fariseus retornam à cena, aqui alguns tem o objetivo de ridicularizar Jesus²⁶³. Mas Jesus usa muitas vezes de uma certa ironia com eles (Lc 16.15). Dentro do propósito do ensino e advertência aos discípulos é que retorna o ensino e a caminhada, após uma nova crítica aos fariseus (Lc 16.15).

A parábola do rico e Lázaro, assim como a do bom samaritano, é uma das reconhecidas contribuições de Lucas à mensagem do Evangelho, pois elas sem dúvida carregam uma reserva de sentido sobre a opção de Jesus pelo pobre e marginalizados²⁶⁴; elas dão visibilidades às bem-aventuranças dos pobres, e os “ais” sobre os ricos (Lc 6.20-26). Esta parábola trata do mesmo tema da parábola do administrador infiel, o uso dos bens materiais. Mas com um conteúdo bem diverso, quem está em juízo é um senhor rico, e não o administrador.

Há um visível paralelismo já no início, com vistas a, redacionalmente, enfatizar o contraste através do modo com que se descrevem os personagens²⁶⁵. Vejamos:

Lc 16.19	Lc 16.20
: Anqrwpoj de, tij hñ plousioj”	“ptwcoj de, tij onomati Lazaroj”
“havia um homem que era rico”	“havia um pobre de nome Lázaro”

De fato, de um lado da parábola um rico, cujo o nome não se menciona, possivelmente um fariseu burguês²⁶⁶, e haviam vários; portanto, não é difícil ver

²⁶³ KILGALLEN, J. J. **Luke 18.11. Pharisees and Lukan Irony**. Revue Biblique 113.1, 2006, p. 59.

²⁶⁴ DEGENHARDT, H. J. **Lukas Evangelist der Armen**. Stuttgart: Katholisch Bibelwerk, 1964, p. 134 a 135.

²⁶⁵ **Ibidem**. P. 214 e 215.

no rico um fariseu. Por outro lado, um pobre chamado Lázaro. O paralelo prossegue, pois o texto fala da condição do rico, o qual se vestia de púrpura e linho fino e comia do bom e do melhor. Por outro lado o pobre. O que ele tinha? Ele tinha feridas pelo corpo, ficava estendido à porta do rico, e buscava comer das migalhas da mesa do rico; os cães vinham lambe-las suas feridas, era um pobre. Os paralelos acentuam o contraste²⁶⁷, como veremos na continuidade.

O pobre Lázaro morreu e foi levado pelos anjos ao seio de Abraão. Morreu também o rico, e foi sepultado, e foi parar no inferno, levantando os olhos viu o Lázaro no seio de Abraão²⁶⁸. O quadro redacional prossegue pondo um contraste entre o destino de um e do outro; a lição final é que o rico, não podendo ser aliviado de seu tormento no inferno, pede que Abraão mande um mensageiro para advertir seus cinco irmãos. Qual é a resposta? Que eles ouçam a Moisés e os profetas, pois se não ouvirem estes, não ouvirão mesmo que alguém ressuscite dos mortos.

Não há dúvida que aqui está refletido alguns textos de construção lucana; por exemplo, o rico é um louco (Lc 12.16-21), cuja passagem é antecedida da seguinte exortação: “Então, lhes recomendou: Tende cuidado e guardai-vos de toda e qualquer avareza; porque a vida de um homem não consiste na abundância dos bens que ele possui (Lc 12.15)”. Palavras que poderiam bem encerrar a parábola do rico e do Lázaro. O mesmo se pode dizer da parábola da grande ceia, porque são os pobres, mendigos²⁶⁹ e forasteiros que se assentam à mesa para a ceia (Lc 14.21).

Conforme Barceló,²⁷⁰ pode-se afirmar que a redação do Evangelho de Lucas e de Atos dos Apóstolos destaca claramente a opção de Jesus pelos pobres. Seus gestos e suas palavras em favor deles nos mostram, como mostra J. Gnilka²⁷¹, a imagem lucana do Salvador. Especialmente o quadro das parábolas

²⁶⁶ BROW, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1982, p. 210 e 211.

²⁶⁷ KARRIS, R. J. **Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben**, in *Perspective of Luke-Acts*. Edimburgh: T. Clark, 1978, p. 122.

²⁶⁸ CLEVENOT, M. **Lectura Materialista de la Biblia**. Salamanca: Sigueme, 1978, p. 95 e 96.

²⁶⁹ JEREMIAS, J. **Teología del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1977, p. 137.

²⁷⁰ BARCELÓ, R. L. **Los Pobres en la Obra de Lucas Estado de la Questión**. Madrid: Estudios Bíblicos, n° 64, 2006, p. 533.

²⁷¹ GNILKA, J. **Jesus de Nazaré**. Mensagem e história. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 168.

em Lucas confirma serem os pobres um eixo redacional na construção do Evangelho, mas também de Atos.

Outro paralelo da parábola do rico e do mendigo Lazaro, está no escutar Moisés e os Profetas, pois esta é a lição final da parábola do servo vigilante, porque conhecem a vontade (palavra) do seu senhor (Lc 12.37; 43; 47). Mas também o tema da palavra nos retorna ao início do Evangelho, ainda no Evangelho da Infância quando o menino Jesus ouvia e interrogava os doutores no templo ali todos se admiravam de suas respostas (Lc 2.47). Em seguida na sinagoga de Nazaré o povo: “Todos lhe davam testemunho, e se maravilhavam das palavras de graça que lhe saíam dos lábios, e perguntavam: Não é este o filho de José? (Lc 4.22)”. A sequência que confirma o escutar a palavra dele (Jesus): “E muito se maravilhavam da sua doutrina, porque a sua palavra era com autoridade.. (Lc 4.32)”.

Além de reportar ao início do ministério, o texto leva ao Jesus ressuscitado que, em face das dúvidas dos caminantes de Emaús, diz: “E, começando por Moisés, discorrendo por todos os Profetas, expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras (Lc 24.27)”. Aqui está à necessidade da palavra como sublinhado ao rico, e em seguida o efeito desta palavra pelo testemunho dos caminantes de Emaús: “E disseram um ao outro: Porventura, não nos ardia o coração, quando ele, pelo caminho, nos falava, quando nos expunha as Escrituras? (Lc 24.32)”. Assim, há ainda outros paralelos sobre ouvir Moisés, ouvir os profetas e ouvir a palavra de Jesus.

Pax²⁷² aponta outro paralelo na parábola; diz ele que: “... nosso paralelo se coloca em dois diferentes planos, o primeiro na terra (enquanto vivem seus atores) e o segundo acontece no além”; quer dizer, um é terreno e o outro, segundo Pax, do outro mundo. Jeremias²⁷³ tem sublinhado em seu livro sobre a linguagem de Lucas que há nesta parábola alguns vocabulários pré-lucanos, o que tem sido entendido ser das fontes próprias a que Lucas recorreu.

Por fim na parábola, o confronto entre o rico e o pobre Lázaro, ilustra a adesão do Messias e Profeta Jesus à causa do pobre, pois desde o início do

²⁷² PAX, E. **Der Reiche und der Armen Lazarus Eine Milieustudie**. Jerusalén: Studi Biblici Franciscani (5), 1975, p. 256.

²⁷³ JEREMIAS, J. **Die Sprache des Lukasevangeliums**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, p.

evangelho é ele o alvo das ações de Jesus. Os milagres são os sinais que se esperava do Messias, o compromisso com os pobres é uma herança da tradição profética que se incorpora ao roteiro da viagem a Jerusalém²⁷⁴.

Schottroff e Stegemann²⁷⁵ escrevem de modo impactante sobre o tema do que representava Jesus para os pobres de Israel dizem eles:

O reino de Deus é objeto de expectativa em Lc 6.20. Porém devemos perguntar o que significa isto exatamente? Ser saciado, rir, são imagens e representação desta salvação. Viver saciados e rir são o estado típico dos ricos na visão de textos como Lc 16.19, o rico em contraste com o pobre. Os judeus pobres (que ouviam Jesus o messias profeta) não somente esperavam que a miséria acabasse, mas muito mais: a plena reparação, a plena compensação pela miséria padecida.

O capítulo 17 segue o ensino aos discípulos com advertência sobre os escândalos; seria assim uma advertência recordatória, ou seja, que projeta o que passou; p. ex.: o levante dos galileus (Lc 13.1-3), ou o comportamento do chefe da sinagoga que não teve sensibilidade ao estado de uma mulher enferma há dezoito anos, pois quando Jesus a cura, ele censura Jesus, e Jesus o chama de hipócrita (Lc 13.10-15), especialmente a reação que Lucas descreve; sim ali, é mostrado o povo a se alegrar com o que Jesus fizera, especialmente com a vergonha do chefe da sinagoga. Lucas também carrega no contraste do paralelismo os mestres e o profeta e messias, o qual se coloca sob a advertência do escândalo, visto que o chefe da sinagoga era o grande líder e o mestre.

Aparentemente, o texto de Lc 17.1-2 tem duas origens²⁷⁶; a primeira, especialmente em Marcos, nas expressões: “... melhor lhe fora que se lhe pendurasse ao pescoço uma grande pedra de moinho, e fosse lançado no mar (Mc 9.42)”. Esta expressão com mínimas diferenças chega a Mateus e Lucas; já a segunda expressão: “É inevitável que venham escândalos, mas ai do homem pelo qual eles vêm! (Lc 17.1; Mt 18. 7)”, não é registrada na fonte Marcos certamente procede de Q. É necessário sublinhar que a expressão: “... fizer tropeçar a um destes pequeninos... (Mc 9.42)”, também procede de Marcos, e é produzida com alterações redacionais por Lucas e Mateus (Lc 17.2b; Mt 18.6a). Tais “ton mikron”- “os pequeninos”, são socialmente falando os pobres. Afinal, é importante esclarecer que, da perspectiva da história das formas, este dito sobre o escândalo,

²⁷⁴ MALINA, B. *O Evangelho Social de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 103.

²⁷⁵ SCHOTTROFF, L.; STEGEMANN, W. *Jesus de Nazaré. Esperança de los Pobres*. Salamanca: Sigueme, 1981, p. 47.

²⁷⁶ FITZMYER, J. A. *El Evangelio Segun Lucas*. Madrid: Cristiandad, 1986, p. 769.

é classificado por Bultmann como “dito jurídico”²⁷⁷. Isto põe Jesus novamente em paralelismo com Moisés, profeta e legislador.

A continuidade é a perícopa que encerra seção com o tema que se contrapõe ao escândalo, pois traz a reconciliação e não a divisão. É o tema do perdão²⁷⁸ num **logion** procedente de **Q**, mas tratado de forma absolutamente livre por Mateus e Lucas. Mateus antecede esta lição com uma sequência de instruções que começa com as crianças (Mt 18.1-5), depois os tropeços (Mt 18.6-9); i.e., a seguir, o tema do conflito e a reconciliação na vida da igreja (Mt 18.15-20), culminando no perdão aos irmãos que, pela pergunta de Pedro, aumenta de 7 vezes, para 70 vezes 7 (Mt 18.21-22), diferente de Lucas que junta a este diversas outras lições de advertência.

Na verdade o tema do perdão busca enfatizar a misericórdia de Deus, que se sensibiliza com o mendigo Lazaro, os pequeninos, e todos que carecem de amor misericórdia e perdão, não deixa de ser uma mensagem profética de reconciliação com irmãos e com Deus: “Por breve momento te deixei, mas com grandes misericórdias torno a acolher-te (Is 54.7)”.

O pedido dos discípulos para aumentar a fé (Lc 17.5-6)²⁷⁹, depois a comparação sobre o trabalho de um servo ao seu senhor, trata da expectativa do reconhecimento. Assim como servo que tem sua recompensa, por ter feito como lhe ordenara o senhor, também os discípulos de modo mais radical devem depois de feito tudo, dizer: “... somos servos indignos... (Lc 17.10)”.

9.

Quinta Seção da Viagem: “Kai. egeneto en tw/poreuēsqai eij Ierousalhm” - “Aconteceu que em viagem para Jerusalém (Lc 17.11)” (Lc 17.11-19.27)

Essa seção se inicia reafirmando o verbo **πορεύομαι** que marca o ritmo e os momentos da viagem: “Kai. egeneto en tw/poreuēsqai eij Ierousalhm kai.

²⁷⁷ BULTMANN, R. *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979, p. 84 e 85.

²⁷⁸ BENDEMANN, R. *Liebe und Sündenvergebung*. Paderborn: Biblische Zeitschrift, n° 44, 2000, p. 171 a 173.

²⁷⁹ SELLIN, G. *Komposition, Quellen und Funktion des Lukanischen Reiseberichtes, Lukas IX.51-XIX.28*. Brill: Novum Testamentum (20), 1978, p. 132.

autoj dihr̄ceto dia. mēson Samareiaj kai. Galilaiaj” - “Aconteceu que viajando para Jerusalém, Jesus atravessava a Samaria e Galileia (Lc 17.11)”. Na abertura, Lucas tenta conciliar o descompasso geográfico²⁸⁰, pois o que fora um manifestar no semblante de uma intrépida decisão de viajar a Jerusalém (Lc 9.51), tornara-se numa viagem longa desde de Samaria, passando pela Galileia, mas também pela Judeia, ou seja, Betânia (Lc 10.38). Agora, Lucas retorna além da direção a Jerusalém, com o verbo **dih̄rceto** que é imperfeito do **diercomai**, no sentido de passava/cruzava, pelo **dia. mēson** – “pelo meio”, da Samaria e Galileia²⁸¹; quer dizer, segue-se em viagem para Jerusalém, embora a descrição geográfica não seja coerente, pois do ponto de vista da viagem o descrito seria um retorno, mas já se referiu que geografia é para Lucas um elemento simbólico²⁸².

Mas qual é o tom redacional desta última etapa? Serão sinalizados alguns. Primeiro, o significado do enlace com a perícopes de abertura; os samaritanos retornam à cena²⁸³; inicialmente, conforme visto, com a menção explícita a Samaria (Lc 17.11); segundo, com a breve, porém significativa, menção de que, dos dez leprosos curados, o único que voltou para agradecer foi: “kai. autoj h̄n Samari,thj” - “e este era Samaritano (Lc 17.16)”. Jesus complementa num dito reconhecidamente lucano: “Não houve, porventura, quem voltasse para dar glória a Deus, senão este estrangeiro? (Lc 17.18)”. O samaritano cumpre o papel de um impuro, mas também do pobre, pois a lepra era tida como o exemplo maior da impureza e gerava miséria, e os samaritanos eram considerados como leprosos, impuros²⁸⁴.

Deste modo, Jesus ao curar os leprosos e enviar aos sacerdotes de modo atípico, comparando com os outros milagres, está sinalizando que a salvação,

²⁸⁰ Mccown, C. C. **The Geography of Luke’s Central Section**. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (50). New Haven: Society of Biblical Literature, 1932, p. 60.

²⁸¹ Acerca das referências geográficas de Lucas no interlucano, tomamos em consideração três textos clássicos sobre o tema: Mccown, C.C. **The Geography of Luke’s Central Section**. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (50). New Haven: Society of Biblical Literature, 1932, e do mesmo autor **The Geography of Jesus Last Journey to Jerusalem**. JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (51). New Haven: Society of Biblical Literature, 1932; assim como o texto de Conzelmann.

²⁸² FEARGHAIL, O. F. **The Introduction to Luke–Acts**. On the way to Jerusalém: 9.51-19.48. Rome: Edictrice Pontificio Istituto Biblico, 1991, p. 4 8 e 49.

²⁸³ CONZELMANN, H. **El Centro del Tiempo**. Madrid: Fax, 1977, p. 108. Ele contesta que estas menções a Samaria, próprias de Lucas, viriam de tradições locais samaritanas; para ele, esta tradição carece de provas. O papel dos samaritanos é visto desde tradições de Jerusalém.

²⁸⁴ MORIN, E. **Jesus e as estruturas de seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 82.

restauração, chegava a Samaria, terra impura e estrangeira (Lc 17.18), chegava aos marginalizados aos pobres em geral. Pode-se dizer que este texto, assim como a parábola do Bom Samaritano, cumpre um papel de resgate, do mesmo modo que o texto de Lucas 13.29: “Muitos virão do Oriente e do Ocidente, do Norte e do Sul e tomarão lugares à mesa no reino de Deus”²⁸⁵. Samaritanos e povos de toda a terra são incluídos no reino de Deus, em detrimento de tantos outros que, pretendendo ser os primeiros, vão acabar por último (Lc 13.30), caso dos escribas e fariseus.

A viagem vai fazendo resgate dos que a religião oficial colocara a margem. Degenhart²⁸⁶, em sua extensa monografia sobre *Lukas Evangelist der Armen*, mostra que a marcha profética de Jesus carrega uma adesão social, a qual se evidencia no juízo aos ricos e no acolhimento aos pobres e de todo o tipo de marginalizado. De outra forma, Schottroff e Stegemann²⁸⁷ vão dizer o mesmo. Estas notas além de ser central na obra lucana, aproximam o Jesus de Lucas aos profetas: “Porventura, não é também que repartas o teu pão com o faminto, e recolhas em casa os pobres desabrigados, e, se vires o nu, o cubras, e não te escondas do teu semelhante? (Is 58.7)”, fazendo de Jesus um deles.

Neste episódio ressaltam os sinais que se repetem em toda viagem, Jesus é o maior que Salomão, e dito por Lucas (Lc 11.31), confirmando com isto a identidade do Messias declarado por Pedro (Lc 9.20), ou ainda na perícopes centro da viagem (Lc 13.31-35), e no texto da cura dos leprosos, o samaritano que retorna: “kai. epesen epi. proswnpon para. touj podaj autou/eucaristwh autw| kai. autoj hn Samari:thj”. Esta atitude denota reverência, gratidão e reconhecimento, pois estar aos pés (podas) era algo que se fazia diante dos reis, e acima de tudo diante de Deus (Lc 17.16).

Como podemos ver, a irrupção do tempo salvífico vai ocupando a terra da Galileia, passando por Samaria e seguindo rumo a Jerusalém; de Jerusalém retomara o caminho de volta, Jerusalém, Judeia, Samaria e até os confins da terra,

²⁸⁵ BIRD, M. *Who Comes from the East and the West?* Luke 13.28-29/Matt 8.11-12 and the Historical Jesus. Cambridge: New Test. Stud. 52, 2006, p. 448.

²⁸⁶ DEGENHART, H. J. *Lukas Evangelist der Armen*. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk, 1965, p. 45 a 48.

²⁸⁷ SCHOTTROFF, L.; STEGEMANN, W. *Jesus de Nazareth, Esperanza de los Pobres*. Salamanca: Sígueme, 1981, p.45 a 54.

ou seja, Lucas prepara a nova marcha profética e evangelizadora²⁸⁸, realizada por Jesus, e que também se realizará pela Igreja (Atos 1.8). Para Jerusalém e a partir de Jerusalém²⁸⁹.

O reino de Deus segue sendo o centro da mensagem do messias Jesus; ele, na figura do Filho do Homem, o trará a luz, isto pela vida dos discípulos, pois ele: “Nem dirão: Ei-lo aqui! Ou: Lá está! Porque o reino de Deus está dentro de vós” (Lc 17.21). A sequência de lições sobre a Parusia do Filho do Homem, sublinha que os atos salvíficos de Jesus prenunciam o reino. A respeito dessa questão, Pixley diz o seguinte:

Com este pano de fundo (a expectativa dos discípulos e do povo), há que entender-se a chegada do reino de Deus como uma boa nova aos pobres. Em si o anúncio da chegada do Reino de Deus não era nada peculiar de Jesus neste momento. Todos os grupos judeus esperavam o Reino, e a agitação do século primeiro fez a muitos pensar que a hora estava próxima. Para os zelotes era hora de tomar as armas contra as forças romanas.²⁹⁰

Ele continua mostrando que, por caminhos e sinais diferentes, cada grupo em Israel tinha alguma expectativa sobre o reino de Deus; assim, a pergunta ao Jesus ressuscitado, na abertura de Atos e antes da ascensão de Jesus, aponta para isto: “Então, os que estavam reunidos lhe perguntaram: Senhor, será este o tempo em que restaures o reino a Israel?” (At 1.6). Sob esta expectativa que os diferentes **logion**, em construção lucana e pré-lucana vão sendo elaborados, com figuras tomadas da própria escatologia do Filho do Homem comum à tradição sinótica (ver Lc 17.33 par com Mt 10.39), ou ainda sobre o caráter súbito da vinda do Filho do Homem Lc 17.31 par. com Mt 24.17, é bom sublinhar como quer Fabry e Scholtissek:

A designação “Filho do Homem” atuava em contextos apocalípticos como terminus technicus, já era usada em época pré-cristã como título e originalmente não tinha nada ver com a concepção messiânica. A messianização desse conceito é produção de formação da tradição neotestamentária. Ela se inspira na figura do Filho do Homem de Dn 7, a quem Deus confia o domínio sobre o mundo e que parece representar uma transformação da concepção do Messias davídico.²⁹¹

²⁸⁸ JOSEF-VENETZ, H. **Jesus von Nazareth**: Prophet der angelerochenen gottesherrschaft. Stuttgart: Bibel und Kirche, n° 2, 2007, p. 79, 81, 84.

²⁸⁹ HENGEL, M. **Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung**. Stuttgart: Calwer Verlag, 1984, p. 67.

²⁹⁰ PIXLEY, J. **Reino de Dios**. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1977, p. 67.

²⁹¹ FABRY, J.; SCHOLTISSEK, K. **O Messias**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 26.

Também figuras do Antigo Testamento²⁹² como Noé (Lc 17.26), ou também Ló (Lc 17.28) são usadas. Estas advertências em Lucas são menos extensas do que em Mateus, o que permite supor serem mais fiéis à fonte **Q**, segundo os critérios dos métodos histórico-críticos, o que é seguido neste trabalho. Nesta perspectiva, é apropriado dizer que as referências ao Filho do Homem seguem um tipo profético,²⁹³ pois seus referentes no Antigo Testamento surgem na tradição profética ainda que tardia. Esta similaridade será tratada no próximo capítulo da tese.

Quando se passa ao capítulo 18 até 19.27, o tema principal é como se entra no reino de Deus, ou como se alcança a salvação: “E os que ouviram disseram: Sendo assim, quem pode ser salvo? (Lc 18.26)”. Vejam as temáticas enfatizadas numa coerência redacional. A parábola do juiz iníquo que age com justiça frente ao clamor da viúva, a qual é parte do público priorizado por Jesus, à semelhança do que fizeram os profetas (Is 1.17; Jr 7.6)²⁹⁴. Na comunidade cristã primitiva eles também foram acolhidos. Os fariseus são representados no arrogante fariseu da parábola do fariseu e o publicano (Lc 18.9-14); o requisito para entrar no reino é humildade, arrependimento, que foi a atitude do publicano, considerado impuro e pecador²⁹⁵. Frente ao fariseu que não lamentava o seu pecado, mas sim se exaltava. A mensagem é de que o reino é dos humildes²⁹⁶.

Em seguida, as crianças tornam-se modelo de cidadão do reino: “Em verdade vos digo: Quem não receber o reino de Deus como uma criança de maneira alguma entrará nele (Lc 18.17)”. As crianças são frágeis, não podem fazer grandes coisas, obras, nem entender a Torá; dependem dos adultos, se entregam ao amor e ao carinho. Elas, então, são trazidas para que Jesus lhes colocasse as mãos e as abençoasse. Stöger explicita a tradição que acompanha a bela cena e palavras de Jesus: “O pai de família aos sábados abençoava os filhos antes da ceia, sobre os quais impunha as mãos, já os discípulos pediam a benção

²⁹² SCHWEIZER, E. *Eine hebraisirende Sonderquelle des Lukas*. Basel: TZ, vol. 3 e 6, 1950, p. 176.

²⁹³ DAVIES, W. D. *Aproximacion al Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1979, p. 169 a 174.

²⁹⁴ SCHOTTROFF, L.; STEGEMANN, W. *Jesus de Nazareth, Esperança de los Pobres*. Salamanca: Sigueme, 1981, p. 115.

²⁹⁵ *Ibidem*. P.70.

²⁹⁶ BOHLEN, M. *Die Einlasssprüche in der Reich Gottes*. Verkündigung Jesu. Berlin: Z.N.W., 99, 2008, p. 170.

ao mestre”²⁹⁷. As crianças em Lucas, são mais um exemplo da atenção e resgate que Jesus vai fazendo ao longo do caminho, de todos que eram desqualificados pela teologia oficial de escribas e fariseus. São várias as ações nesta direção (Lc. 9.47; 9.48; 18.15; 18.17).

Agora são os ricos na pessoa do jovem rico que querem entrar no reino, possuir a vida eterna. Outra vez, ocorre o juízo sobre as posses. Neste ponto, Lucas está retornando a Marcos 18.17-22. Mas, também, mantido o foco no reino, retorna redacionalmente a Lc 12.19; 16.1-13; 13.14; 16.19-31. É tempo de escolha, a riqueza torna-se um empecilho a entrada no reino: “E Jesus, vendo-o assim triste, disse: Quão dificilmente entrarão no reino de Deus os que têm riquezas!²⁹⁸ (Lc 18.24)”. Neste momento surge a palavra enigmática conforme a história das formas: “Porque é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus (Lc 18.25)”. A figura é tão provocativa que os discípulos perguntam: “... quem pode ser salvo? (Lc 18.26)”, numa figura que ilustra bem certa impossibilidade.

Pedro na sequencia argumenta como eles haviam deixado tudo e entra de novo com a ruptura radical com a família do tipo seguimento e desprendimento profético; com isto, retorna-se ao início da viagem quando um quer sepultar o pai, e outro despedir-se dos de casa (Lc 9.57-62). Eles não puderam seguir aquele que: “... não tinha onde reclinar a cabeça... (Lc 9.58)”. Mas, agora, a resposta é: “que não receba, no presente, muitas vezes mais e, no mundo por vir, a vida eterna (Lc 18.30)”. Novamente, o alvo é a vida eterna aos que deixaram tudo inclusive família.

Hengel²⁹⁹ fala da **Radicalidade da chamada de Jesus**, tema de seu livro sobre o assunto; e lá, ele mostra que há toda uma tradição nesta radicalidade presente na tradição judaica que chega a Lucas. Entre um extremo presente em Lc 9.57-62, Lc 12.52-53 e Lc 14.26 e outro extremo presente neste texto (Lc 18.29), podemos ver neste confronto redacional uma inspiração do Antigo Testamento, conforme Hengel nos chama à atenção apropriadamente:

Alguns paralelismos esporádicos que podemos citar a propósito do estranho comportamento de Jesus têm de certo modo um valor relativo. Lv 21.1s e Ez 44.25ss

²⁹⁷ STOGER, A. *El Evangelio Según San Lucas*. Barcelona: Herder, Tomo II, 1979, p. 126.

²⁹⁸ DEGENHARDT, H. J. *Op. cit.*, p. 89.

²⁹⁹ HENGEL M. *Seguimiento y Carisma*. La Radicalidad de la llamada de Jesus. Santander: Sal Terrae, 1981, p. 19.

proíbiam o Sumo Sacerdote contaminar-se com o cadáver de seus pais (...) Do mesmo modo, Deus exige do profeta Jeremias a renúncia ao matrimônio (Jr 16.1-4), à participação em banquetes e reuniões alegres (Jr 16.8ss) e (...) também proíbe participar em ofícios fúnebres (Jr 16.5-7).³⁰⁰

Fica claro que, além das questões postas por Hengel³⁰¹, há ainda como pano de fundo presente as lições dadas por Jesus sobre a Parusia do Filho do Homem, a de centrar-se nas coisas de Deus e de seu reino, pois vigiar e preparar-se para aquele dia, neste contexto, é que se insere a perícopes do jovem rico, em que se é necessário priorizar Deus, frente à riqueza e aos cuidados deste mundo³⁰²: “Que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro, se vier a perder-se ou a causar dano a si mesmo?” (Lc 9.25); “Mas Deus lhe disse: Louco, esta noite te pedirão a tua alma; e o que tens preparado, para quem será? Assim é o que entesoura para si mesmo e não é rico para com Deus (Lc 12.20-21)”.

A marcha do messias e profeta é carregada desta urgência escatológica. Neste contexto é que Lucas aponta Jesus quebrando paradigmas; um deles, decisivo no ensino rabínico, dizia que a prosperidade é fruto da presença de Deus, de suas bênçãos³⁰³. Questão presente para Lucas e sua igreja, e a possível pergunta era: “Se Deus está conosco por que tanto sofrimento?” Aqui se inverte totalmente esta lógica, na parábola do rico louco (Lc 12.16-21) e do rico e Lázaro (Lc 16.19-31); mas, também, tendo em consideração outro texto paralelo, no qual Jesus exige do jovem rico que, para segui-lo e ganhar a vida eterna, tem de abandonar a riqueza, e a conversa que segue com os discípulos, aponta o fato da impossibilidade de um rico entrar no reino de Deus (Lc 18.18-30)³⁰⁴. Esta radicalidade retorna em vários momentos da viagem.

A redação da perícopes seguinte, novo anúncio da paixão de Jesus, recupera: 1) - o destino da viagem “Jerusalém” e 2) - a identificação com as profecias sobre o messias, o Filho do Homem (Lc 18.31). Tannehill³⁰⁵ vê nisto o propósito divino definido por Lucas. Este anúncio acompanha Lc 9.22, em que há

³⁰⁰ **Ibidem.** P.23 e 25.

³⁰¹ **Ibidem.** P. 23 a 24.

³⁰² ELLIS, E. E. **The Gospel of Luke.** Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 177.

³⁰³ MÜLLER, M. **The Old Testament in Matthew and Luke-Acts.** Brill, Novum Testamentum, XLIII – 4, 2001, p. 321 e 322.

³⁰⁴ KARRIS, R. **Poor and Rich:** The Lucan Sitz in Leben, em *Perspectives of Luke-Acts.* Edimburgh: T. Clark, 1978, p. 112 a 125.

³⁰⁵ TANNEHILL, R. C. **Luke.** Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 272 e 273.

uma descrição do Sinédrio, que haveria de condená-lo; estão lá: “apo. twħ presbuterwn kai. arcierewn” – “pelos anciãos e pelo principais sacerdotes (Lc 9.22)”. O complemento do anúncio e a reação por parte dos discípulos, que também está no texto, é a que se encontra em Lc 9.45; ali, Lucas também registra que eles “não entenderam”. Vejam algumas considerações possíveis na base da redação e tradição deste não entendimento dos discípulos conforme Tannehill:

1) - não entender o plano de Deus (Lc 24.25-26) é um caminho difícil para se andar neste mundo; 2) - eles tinham uma prematura expectativa sobre a imediata irrupção da salvação messiânica (Lc 19.11); 3) - não estavam prontos para sofrerem e serem rejeitados como Jesus (Lc 22.31-34); 4) - não se disponibilizavam como Jesus se disponibilizaria (Lc 22.24-27).³⁰⁶

Diante destas razões é que eles fogem ao entendimento, do anúncio de Jesus, embora para o leitor a marcha aponte este destino em todo o tempo.

Há também o marco geográfico, que acompanha os anúncios³⁰⁷: “Primeiro na Galileia, antes da epifania do Tabor (Lc 9.22); o segundo ainda na Galiléia (9.43b-45); e o terceiro da partida de Samaria para Jericó (18.31-34)”. O roteiro geográfico preserva o ritmo caminhante da viagem da Galiléia a Jerusalém e, passo a passo, deixa claro o propósito da viagem. Agora, segue-se a Jericó, outra demarcação de que a viagem está chegando ao fim. Mas, também como Samaria, trata-se de um desvio simbólico, do mesmo modo que na transfiguração se apontou ao Êxodo e sua memória de libertação (Lc 9.28-36), e que se concretiza no decorrer de toda a viagem a Jerusalém; agora, quando se está chegando ao fim desta marcha, numa nova alusão ao Êxodo como acontecimento salvífico, a viagem toma o desvio a Jericó, sinalizando a tomada da terra da promessa pelo messias que como Moisés é também profeta.

Mazzarolo³⁰⁸, sobre este desvio, diz o seguinte: “Jericó é um marco indelével na história do Antigo Testamento. De nada teria adiantado a saída do Egito se não tivesse havido a entrada na terra da Promissão.” Fernández³⁰⁹, em artigo sobre textos rabínicos e a exegese do NT, vê nessa viagem Galiléia a Jerusalém um sentido revolucionário e libertário, afinal o século I foi pródigo em movimentos de insurreição contra os romanos, e a maioria deles teve como

³⁰⁶ TANNEHILL, R. C. **Op. cit.**, p. 273.

³⁰⁷ MAZZAROLO, I. **Lucas: A antropologia da salvação**. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2004, p. 228.

³⁰⁸ **Ibidem**. P. 230.

³⁰⁹ FERNÁNDEZ, M. P. **Textos Rabínicos en la Exegesis do N**. Madrid: Estudios Bíblicos (61), 2003, p. 480 e 481.

origem a Galiléia, de modo que a chegada desta caravana a Jericó é o início do ponto alto da viagem, o desfecho final se aproxima.

A estada agora em Jericó, aproveita as fontes e tradição sinótica (Mc 10.46-52; Mt 20.29-34) e se reúne à tradição lucana (Lc 19.1-10). Da cura do cego, a uma estada na casa de Zaqueu, um publicano rico³¹⁰ (Lc 18.35 – 19.10). A sequência das paradas de descanso, começa com a busca de descanso em Samaria (Lc 9.51-57); o descanso no território de Judá em Betânia, em casa de Marta e Maria (Lc 10.38-42), na casa de um fariseu (Lc 14.1), e por fim de Zaqueu (Lc 19.1-10). Cada parada que compõe a marcha traz personagens referências de toda a viagem, os samaritanos, as mulheres, os fariseus e os publicanos, o roteiro geográfico acompanha o temático³¹¹. A figura messiânica e profética de Jesus se impõe (10.43; 18.43). Com clareza Lucas deixa perceber através destes marcos na redação, seu propósito no interlucano, com a viagem a Jerusalém.

Com o cego, retoma-se o tema: “quem pode ser salvo?” O cego busca, clama e confessa ser Jesus, o Messias, torna-se alvo da misericórdia de quem “veio buscar e salvar o perdido (Lc 19.10)”. O mesmo com o publicano rico Zaqueu; este se humilha, sobe numa árvore e depois com Jesus em sua casa, diz: “Entrementes, Zaqueu se levantou e disse ao Senhor: Senhor resolvo dar aos pobres a metade dos meus bens; e, se nalguma coisa tenho defraudado alguém, restituo quatro vezes mais. Então, Jesus lhe disse: Hoje, houve salvação nesta casa, pois que também este é filho de Abraão (Lc 19.8-9)”.

Como vemos acima Zaqueu fez o contrário do jovem rico, o qual ainda que conhecedor e praticante da Torá não estivesse disposto a deixar a riqueza para herdar o reino, a vida eterna (Lc 18.18-23). Este paralelismo de aceitação e seguimento, frente à rejeição e juízo é comum à redação lucana (Lc 5.10-11; 27-28; 7.29-55; 18.18-23). Mas também é uma reação a pregação do profeta, pois não sendo conciliatória, mas confrontativa pede decisão. Zaqueu é dos que aceitam, mas entre os que assistem a cena há certamente os fariseus que rejeitam porque Jesus se hospeda com um pecador (Lc 19.7). Este é o propósito da visita e convite

³¹⁰ LAMPE, G. W. **Luke, in Peakes Comentary on the Bible**. Editor Matheu Black. London: Thomas Nelson and Sons, 1962, p. 838.

³¹¹ SICRE, J. L. **Um encontro fascinante com Jesus**. O mundo de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 45.

à Salvação (Lc 19.10). Rius-Camps³¹² vê um claro paralelo entre a Jericó de Raab, e o papel dela, e o de Zaqueu. Ambos são traidores; ela de sua cidade e ele por servir a Roma.

O resgate de Jericó como estação final da viagem rumo a Jerusalém é simbólico, uma vez que, tal como Dalman³¹³ nos mostra, não era caminho direto a Jerusalém, era como se fizesse uma curva. Com isto, a parada adquire tom simbólico, e, portanto, como já visto, é a entrada desde o AT na terra da Promessa. Torna-se a acolhida a Jesus, pois ali se anuncia por boca de um excluído, o cego, que Jesus era o “Filho de Davi”, o reconhecimento messiânico (Lc 18.39). Neste caso, outra promessa se cumpria, ou seja, a chegada do Messias; este é o clima que se mantém até a aclamação na entrada na cidade de Jerusalém (Lc 19.28-40). Scardelai³¹⁴ diz: “Depois dos macabeus, a força da idéia do messias, filho de Davi, consistia principalmente na sua habilidade em superar e corrigir os problemas de natureza política”.

A parábola das dez minas é o correspondente lucano à parábola dos talentos em Mt 25.14-30, e torna-se uma sequência natural para Lucas do episódio da estada em casa de Zaqueu. A conexão é feita mediante observação do próprio autor: “Ouvindo eles estas coisas, Jesus propôs uma parábola, visto estar perto de Jerusalém e lhes parecer que o reino de Deus havia de manifestar-se imediatamente (Lc 19.11)”; na verdade é um retorno ao início da viagem, o tempo está se cumprindo, podemos afirmar que a marcha do Messias-Profeta tem sempre uma dimensão transcendente; a manifestação do dia do Senhor é esperada junto com a marcha de Jesus.

Lucas dá um sentido preparatório à cena da aclamação de Jesus e da prisão e rejeição que ele mesmo sofreria, pois o homem que viaja para tomar posse de um reino é, sem sombra de dúvida, o próprio Jesus. Mas a rejeição acontece com a observação: “Não queremos que este reine sobre nós (Lc 19.14b)”. Esta observação está ligada à manifestação imediata do reino que estava “próximo” (Lc 10.9), pois o reino “é chegado (Lc 11.20)” e “estava dentro de vós (Lc 17.21)”, e

³¹² RIUS-CAMPS, J. *O evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 286 e 287.

³¹³ DALMAN, G. *Orte und Wege Jesu*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 258-259.

³¹⁴ SCARDELAI, D. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus*. Jesus e outros messias. São Paulo: Paulus, 1998, p. 56.

agora o rei estava chegando. Alguns o recusam, e com ele a salvação; a estes diz o Senhor no fechamento da parábola: “Quanto, porém, a esses meus inimigos, que não quiseram que eu reinasse sobre eles, trazei-os aqui e executai-os na minha presença (Lc 19.27)”. Uma descrição do paralelismo existente na parábola é apontada por Aletti, citando de la Potterie, ocorre como segue. Diz Aletti³¹⁵: “Como relato, a parábola v. 12-27 está composta regularmente em três etapas, as quais se correspondem entre si”. Considere-se o esquema proposto por de la Potterie, em seu estudo sobre o texto Lc 19.12-27. Conforme citado em Alletti.

A = v.12: apresentação do homem sobre: projeto de realeza;
 B = v.13: o homem e os dez servos: missão confinada;
 C = v.14: os concidadãos e o nobre: se negam a te-lo como rei;
 A = v.15a: regresso do homem convertido em rei;
 B = v.15b-26: o rei e os servos: sanção sobre a missão confiada
 C = v. 27: o rei e os cidadãos: sanção negativa³¹⁶

É importante descrever aqui tais paralelismos, pois acentuam o modo de redigir do autor, criando laços redacionais entre uma e outra perícopes. Com esta parábola, conclui-se a quinta seção da viagem. Nela está previamente anunciada a rejeição que se dará a Jesus em Jerusalém, a viagem começou com rejeição e termina com rejeição. (9.51-56 ; 19. 11- 27).

10.

Sexta Seção da Viagem: “Kai. eipwn tauta eporeueto emprosqen anabainwn eij -leroso|uma” – “E dito isso, viajava Jesus subindo para Jerusalém (Lc 19.28)” (Lc 19.28-48)

Aqui se encerra a viagem com a última unidade do interlucano, tendo como presença demarcadora novamente o verbo **poreupmai**, “Kai. eipwn tauta eporeueto emprosqen anabainwn eij -leroso|uma” - “E, dito isso, viajava Jesus subindo para Jerusalém (Lc 19.28)”. O imperfeito narrativo de **poreupmai** é novamente usado por Lucas para descrever a última etapa da viagem³¹⁷. A carga simbólica deste verbo³¹⁸, além de ser exclusivo no uso que Lucas faz dele, está especialmente na força e resolução que ele dá à viagem, sintonizando esta marcha

³¹⁵ ALETTI, J. N. **El arte de contar a Jesucristo**. Lectura Narrativa Del Evangelio de Lucas. Salamanca: Sígueme, 1992, p. 120.

³¹⁶ ALETTI, J. N. **Op. Cit.**, p. 120.

³¹⁷ MATEOS, J. **El Aspecto Verbal en el Nuevo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1977, p. 72.

³¹⁸ MURACHCO, H. *Língua grega*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 351 a 355.

com o Êxodo, que não é uma caminhada qualquer, mas uma grande viagem e com um destino certo - JERUSALÉM. Que como foi sublinhado é o referente geográfico onde se dará a morte do messias profeta.

Agora, Lucas começa a ser detalhista geograficamente³¹⁹, algo que nem sempre fizera com o material recebido da tradição, de Marcos, Q e a sua fonte L: “Kai. egeneto wj hggisen eij Bhqfagh. kai. Bhqaniaĩnñ proj to. oroj to. kaloumenon VEIaiwh(apestelen dup twh maqhtwh” - “E aconteceu que, ao se aproximar de Betfagé e Betânia, junto ao monte das Oliveiras (Lc 19.29)”. Não há erro na descrição geográfica; certamente, este texto adquiriu uma forma fixa na base da tradição sinótica; não por mero caso que o episódio é narrado nos sinóticos e em João (Mt 21.1-11; Mc 11.1-11; Lc 19.28-40; Jo 12.12-19). A cena foi incorporada definitivamente à história da paixão, ela e a sequência servem de final da viagem (partida, êxodo) de Jesus e introdução à paixão. Assim como a transfiguração (Lc 9.28-36), serve de introdução à viagem a Jerusalém (Lc 9.51-57), especialmente se juntarmos a locução “apestelen dup twh maqhtwh” – “enviou dois de seus discípulos (Lc 19.29b)”. Semelhante o que Jesus fizera no início da viagem, aqui se vincula a tradição de que reis sempre enviavam uma embaixada para preparar sua vinda.

Há em tudo isto um paralelismo, não somente com a tradição apontada, mas com o início da viagem; aquela reação dos samaritanos é aqui correspondida por uma reação contrária que não é a rejeição, mas a aclamação. A marcha fora bem sucedida, o reconhecimento pelo povo era de que ali estava alguém ungido de Deus (Lc 4.16-30), alguém como Elias ou como Moisés. Gnilka³²⁰ faz afirmações radicais ao considerar a aclamação a Jesus: “O relato de sua entrada em Jerusalém, é fortemente perpassado de motivos teológicos. É marcado além do mais, pela interpretação de Jesus como Zelote”.

A descida do monte das Oliveiras no jumento se insere narrativamente na tradição messiânica descrita em Zc 9.9³²¹: “Alegra-te muito, ó filha de Sião; exulta, ó filha de Jerusalém: eis aí te vem o teu Rei, justo e salvador, humilde, montado em jumento, num jumentinho, cria de jumenta”. A aclamação em Lucas

³¹⁹ SCHWEITZER, E. **Das Evangelium nach Lukas**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, p. 198.

³²⁰ GNILKA, J. **Jesus de Nazaré**. Mensagem e história. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 253.

³²¹ HENDRIKSEN, W. **The Gospel of Luke**. Michigan: Baker Book House, 1981, p. 872.

também se insere num salmo messiânico Sl 118.26: “Bendito o que vem em nome do Senhor. A vós outros da Casa do Senhor, nós vos abençoamos”. Estas e outras dependências do Antigo Testamento apontam tipologias messiânicas, no caso deste texto marcado pela tradição sinótica, a referência é de um rei, mas a sequência tipicamente lucana especialmente Lc 19.41-44, a tipologia é de um profeta proferindo seu oráculo (Jr 7.4-14)³²². Lucas, como de costume, prepara a chegada a Jerusalém, pois enquanto Mateus e Marcos dão como fato a chegada de Jesus à cidade, passando direto à cena de Jesus no templo (Mt 21.12-13; Mc 11.15-19). Lucas pontua redacionalmente que a aclamação não é ainda a entrada na cidade propriamente dita: “...επορευετο εμπροσθεν αναβαινων εις ιεροσολυμα. (Lc 19.28)”. Pois a expressão: “...viajava subindo para Jerusalém...”. Mostra que embora cerca da cidade não houvesse ainda entrado nela.

A expressão que marca e vincula Jesus às tradições messiânicas judaicas, está na explicação de Lucas, ao que estava acontecendo, com Jesus ao acercar-se da cidade: “Louvavam a Deus em alta voz, por todos os milagres que tinham visto” (Lc 19.37b). Sobre este momento Herzog II³²³, diz: “Jesus foi acompanhado por um grande grupo de peregrinos (além dos discípulos) em sua jornada a Jerusalém”. Certamente esta multidão que como dizia a profetiza Ana (Lc 2.38), esperavam a redenção de Jerusalém, pois os sinais que acompanhavam na caminhada de Jesus junto ao povo, desde a Galiléia, fortaleciam esta convicção, que ali estava o Messias. A resposta de Jesus a João Batista confirma tal expectativa (Lc 7.18-22).

Lucas vai recuperar a sequência com uma ordem em etapas³²⁴: “Kai. wj hggisen idwn thn polin eklausen epv authn” - “E como ia chegando, vendo a cidade chorou (Lc 19.41)”. Na sincronia de Lucas, os momentos estão melhor demarcados que os demais sinóticos e João. Primeiro, sobre o Monte das Oliveiras prestes a iniciar a descida a Jerusalém onde seria aclamado (Lc 19.37); segundo, com o aoristo de **eggizw / hggisen** - aproximar-se, e mais o particípio aoristo do verbo **ōraw / idwn**, Jesus ao aproximar-se, e vendo a cidade chorou. Terceiro, e

³²² ASTMEYER, K. H. **Typologie und Tipos: Analyse eines Schwierigen Verhältnisse**. Cambridge: New Test. Stud., 46, 2000, p. 130 a 131.

³²³ HERZOG II, W. R. **Prophet and Teacher**. An Introduction to the Historical Jesus. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005, p. 107.

³²⁴ TANNEHILL, R. C. **Luke**. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 282.

na ordem, é dito: “Kai. eiselqwn eij to. ieron hrxato ekballlein touj pwlouhtaj”
- “E, entrando no templo, começou a expulsar os que vendiam ali (Lc 19.45)”.

(a)

Critica textual e literária (Lc 19. 41-44).

É necessário dedicarmos um pouco mais de tempo na exegese ao texto que consideramos como a perícopé da chegada a Jerusalém Lc 19.41-44. Conforme a proposta enunciada no início.

Lc 19.41-44	Lc 19.41-44
Kai. wj hggisen idwn thn polin eklausen epV authn legwn oti Eiv egnwj en th/hmera tauth kai. su. ta. proj eirhnhn\ nuh de. ekruh apo. ofqalmwh souA oti hkusin hmerai epi. se. kai. parembaloušin oi' ecqroi, sou caraka, soi kai. perikuklwsousin se kai. sunexousin se pantogen(kai. edafioušin se kai. ta. tekna sou en soi(kai. ouk arhsousin ligon epi. ligon en soi(anqV wn ouk egnwj ton kairon thj episkophj souA	Quando ia chegando, vendo a cidade, chorou sobre ela dizendo: Pois! Se conhecesse nesse dia o que é devido à paz! Mas isto agora está oculto aos teus olhos. Porque sobre ti virão dias em que os teus inimigos te cercarão de trincheiras e, por todos os lados, te apertarão o cerco; e te arrasarão com os teus filhos no meio de ti; não deixarão em ti pedra sobre pedra, porque não reconheste o tempo da visitaçāo a ti.

Inicialmente, do ponto de vista da crítica textual, temos com relevância uma variante para o versículo 43 do texto recebido, que é a substituição do verbo **parembalw** - levantar (trincheira),³²⁵ pelo verbo **peribalw** – cubro com, levanto a volta³²⁶, o texto alternativo está apoiado por **A, B, C, R, W**, 063. Mas o texto *receptus* se guia por testemunhos mais antigos, como Sinaítico, **P₇₅, D** etc³²⁷. À parte ao fato de que a mudança dos verbos sobre a profecia de Jesus contra a cidade não altera em nada o sentido do texto porque, entre levantar trincheiras, cercar com trincheiras, nenhuma diferença faz. A variante para o v.44 carece de relevância, se se permanece assim com o texto recebido.

³²⁵ TAYLOR, W. C. **Dicionário do Novo Testamento grego**. Rio de Janeiro: JUERP, 1986, p. 164.

³²⁶ **Ibidem**. P. 170.

³²⁷ BITTENCOURT, B. P. **O Novo Testamento**. Metodologia da pesquisa textual. Rio de Janeiro: JUERP, 1993, p. 203.

O que há diante do leitor neste texto, remete ao início do Evangelho que começa na cidade de Jerusalém, mais exatamente no Templo³²⁸, com Zacarias (Lc 1.8-9). Agora, Jesus na redação de Lucas retorna à cidade e ao Templo (Lc 19.41-45)³²⁹, num paralelismo entre o Evangelho da Infância e a introdução à história da paixão contida no final da viagem (Lc 19.28-48). Freyme diz: “...temos uma afirmação presente em Q, que indica ser hostil o tratamento dedicado a qualquer profeta do interior que viesse a Jerusalém, e que Jesus teria feito muitos esforços mal-sucedidos para ganhar os corações da cidade para si (Mt 23.37-39; Lc 13.34-35)”.

Mas também um locução com sentido profético e escatológico retorna no texto de Lucas, como em Lc 13.31-35 a qual se recupera seu eixo redacional, pois começando em Êxodo 32.34, onde Moisés apela pelo povo, e Deus após orientá-lo diz: “... porém no dia da minha visitação, vingarei, neles o seu pecado”. No início do Evangelho, no cântico de Zacarias é dito: “Bendito seja o Senhor, Deus de Israel, porque visitou e redimiu o seu povo (Lc 1.68)”. Ainda no mesmo cântico: “..pela qual nos visitará o sol nascente das alturas, para alumiar os que jazem nas trevas e na sombra da morte, e dirigir os nossos pés pelo caminho da paz (Lc 1.78-79)”. No verso 79 Lucas acompanha Is 9.2 o anúncio da esperança messiânica, de que Deus visitaria seu povo, trazendo luz. Do Juízo de Deus ao povo frente a Moisés, à esperança messiânica de que o dia da visitação, será de juízo e de oportunidade de redenção, conforme o cântico de Zacarias. Diante desta ambiguidade do que representava o dia da visitação do Senhor é que entra a sentença: “..porque não reconheceste a oportunidade da tua visitação” (Lc 19.44).

Rowe³³⁰ sobre este texto diz: “Para captar melhor o significado destas visitasões de Deus, há que acompanhar na **LXX** o uso **episkoph**/como visitação de Deus, onde a palavra é usada em diferentes momentos da história de Israel, para especificar o propósito de Deus nestas visitasões: caminhos de Deus”. **Episkoph** é o termo usado por Lucas 19.44.

³²⁸ VOLKMANN, M. **Jesus e o templo**. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1992, p. 16 e 28.

³²⁹ FREYME, S. **Jesus um Judeu da Galiléia**. São Paulo: Paulus, 2008, p. 147.

³³⁰ ROWE, W. C. **Early Narrative Christology**. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2006, p.165 e 166.

Antes, Jesus chora à vista da cidade, aqui assume um tipo profético semelhante a Jeremias 8.18-22; 9.1; 14.6: “Prouvera a Deus a minha cabeça se tornasse em águas, e os meus olhos, em fonte de lágrimas! Então, choraria de dia e de noite os mortos da filha do meu povo (Jr 9.1)”. E Jesus, conforme Jeremias, chora pela cidade.

No mesmo espírito de indignação profética de Jeremias, Jesus profetiza contra a cidade, lhe sobrevivendo o castigo: “... e dizia: ‘Ah, se conheceras (experimentaras) por ti mesmo, ainda hoje, o que é devido a paz (Lc 19.42)”. O shalom de Deus estava ao alcance, mas os olhos estavam encobertos.

A cidade, através de suas elites religiosas, não aceita a paz do messias. Ao não reconhecê-lo como tal, agregarão a condenação de condená-lo e crucificá-lo. Este já era o indicado sobre o Filho do Homem, e anunciado algumas vezes (Lc 9.22; 9.31; 13.33-34; 18.31-34)³³¹. A resistência e incredulidade da cidade, sua cegueira, reúne contra ela as razões do seu juízo. Exemplo de resistência ocorreu quando o povo aclamava Jesus, e os fariseus pediram que Jesus repreendesse seus discípulos por conta da aclamação messiânica, ao que Jesus respondeu: “καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν(Legw umih(ean outoi siwphsousin(oi liqoi kraxousin” - “... e respondeu-lhes: digo-vos se eles se calarem as pedras clamarão (Lc 19.40)”. Isto se assemelha com a experiência de Amós. Amazias, sacerdote de Betel, diz a Amós: “Vai-te daqui, ó vidente. (Am 7.12)”. Rejeição à presença de Jesus e ao reconhecimento de seu ministério profético pelo povo tem diversas correspondências no ministério dos profetas, Lucas demarcou com insistência esta citação³³².

Em seguida, entra o juízo profético de Jesus contra a cidade, mudando-se da contrição pastoral ao indignado juízo profético que já começara a ressoar na perícopes central da viagem (Lc 13.31-35). Ezequiel 4.1-2; Jr 6.1-5 são os paralelos no AT ao juízo que Jesus profere contra Jerusalém, uma vez que o cerco é descrito em Ezequiel como tarefa dada por Deus ao profeta. É conhecido que no ano 70 o cerco veio a ocorrer pelos romanos e a destruição foi total, Flavio

³³¹ JEREMIAS, J. **Teologia del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1977, p. 316.

³³² KINGSBURY, J. D. **Conflicto en Lucas**. Cordoba: Ediciones Almendro, 1992, p. 100.

Josefo³³³ fez uma descrição da catástrofe, o que foi confirmado pela arqueologia. Retorna-se ao tema no próximo capítulo.

A rejeição a Jesus é vista por Lucas como uma rejeição a Deus, ao Espírito. Nesta ênfase aponta ao fato que Jesus sofre rejeição por mover-se num espírito e vocação profética, mas também messiânica, pois ele era o ungido, sobre quem: “O Espírito do Senhor está sobre mim... (Lc 4.18)”. Scholtissek³³⁴ diz: “Lucas salienta continuamente a atuação do Espírito na missão de Jesus em palavra e atos e também retoma, no evangelho e nos Atos a linha profética inerente a esta tradição (Lc 3.21; 4.1; 4.14; 9.8-9; 9.19-20; At 1.16; 2.25-28; 3.20-26)”

A indignação do profeta o leva ao templo e a expulsar o comércio que ali se fazia³³⁵. A classe sacerdotal se beneficiava do comércio no Templo, especialmente o comércio de animais para o sacrifício que existia em função de atender os peregrinos que vinham de longe, os quais não tinham como trazer animais; por isto, precisavam comprar no templo, e como eles traziam moedas estrangeiras, tinham de cambiar antes de comprarem os animais, pois estas moedas eram tidas por impuras. Com isto, a hierarquia do templo não só lucrava com a venda de animais, como ainda pelo câmbio de moedas³³⁶. Porque as moedas estrangeiras eram impuras, nelas especialmente a romana estava a esfinge de Cesar, e como sabemos Cesar era tido como divino³³⁷.

A narrativa que Lucas 19.45-48 faz sobre a expulsão dos comerciantes do Templo é mais sintética que a dos outros evangelistas (Mt 21.12-13; Mc 11.15-19; Jo 2.13-22), especialmente João que dá detalhes históricos e trabalha muito mais a temática.

Para Lucas, o templo é casa de oração e não cabia atividades tão impuras e até desonestas, pois a acusação é a de terem transformado em casa de ladrões (19.46). É interessante que a reação contra Jesus não se dá por parte dos

³³³ TUYA, M. **Evangelio de San Lucas**. Madrid: Católica, 1977, p. 191.

³³⁴ SCHOLTISESEK, K. **O Messias**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 110.

³³⁵ THEISSEN, G. **Die Tempelweissagung Jesu**. Heidelberg: Aufsatzes Heildelberg Universitat, 1975, p. 151.

³³⁶ LOHSE, E. **Contexto e ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 139 a 143; BACHMANN, M. **Jerusalem und der Tempel**. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1980, p. 142.

³³⁷ WEGNER, U. **Jesus a dívida externa e os tributos romanos**. In: **Economia no Mundo Bíblico**. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 123.

comerciantes, mas sim da parte dos: “oi` de arcieiej (...) kai oi` prwtoi tou laou” - “... mas os principais sacerdotes, os escribas e os maiores do povo... (Lc 19.47b)”. Está aqui o Sinédrio representado. Aqueles buscavam meio de matá-lo, mas não conseguiam porque o povo estava encantado com Jesus. Novamente se manifesta a realização da visão de Jesus de que seus dias estavam por ser encerrados, ou por cumprir-se a realização das profecias, como descrito principalmente em Lc 9.51; e 13.31-35.

Para encerrar o capítulo do interlucano, ajuda muito examinar um gráfico de paralelos do início ao fim da viagem, da perspectiva de um quiasmo, conforme proposto por Miesner³³⁸, inspirado no trabalho já citado por nós de Goulder³³⁹. Abaixo, a leitura da estrutura que Karris chama de Documento de Jerusalém:

1. Jerusalém: Evento Escatológico **9.51-56**
2. Sigam-me **9.57 – 10.12**
3. O que devo fazer para herdar a vida eterna? **10.25-41**
4. Oração **11.1-13**
5. Sinais da presença do Reino **11.14**
6. Conflito com os Fariseus: Dinheiro **11.37 – 12.34**
7. O Reino já e ainda não **12.35-39**
8. A chamada do Reino a Israel **13.1-9**
9. A natureza do Reino **10.10-20**
10. Jerusalém: Evento Escatológico **13.22-35**
9. A natureza do Reino **14.1-11**
8. A chamada do Reino a Israel para os excluídos **11. 4; 12-15.32**
7. O Reino já e ainda não **16.1-8, 16**
6. Conflito com os Fariseus: Dinheiro **16.9-31**
5. Sinais da presença do Reino **17.11-37**
4. Oração **18.1-14**
3. O que devo fazer para herdar a vida eterna? **18.18-30**
2. Sigam-me **18.35 – 19.9**
1. Jerusalém: Evento Escatológico **19.10, 28-48**

³³⁸ MIESNER, D. R. *The Missionary Journeys Narrative: Pattern and Implication*. In *perspective on Luke-Acts*. Edimburgh: T. Clark, *Im Perspective on Luke-Acts*, 1978, p. 200.

³³⁹ GOULDER, M. D. *The Chiastic Structure of the Lucan Journey*. Berlin: F.L. Cross, *Studia Evangelica*, Volume II, 1964.

4

A morte do Messias-Profeta (Lc 13.31-35)

Este capítulo tem como foco o estudo exegético da perícopes central do interlucano onde é narrada a viagem de Jesus da Galileia a Jerusalém, em Lucas 13.31-35. Com ele, serão apresentados temas cujo entendimento reflete a história da paixão. Com isto, se encerrará a leitura redacional do Evangelho tendo como chave de leitura o Jesus viajante, no caminho, como cita Gerd Theissen¹ em seu artigo *Wanderradikalismus*, ou seja, a caminhada radical de Jesus.

Como foi visto em toda viagem - cujo momento central será demonstrado neste estudo exegético -, a viagem é, na verdade, um novo êxodo como querem alguns², ou uma marcha messiânica e profética. Aletti descreve do seguinte modo:

Se o término da viagem é conhecido, Jerusalém, a cidade que mata os profetas, o itinerário é difícil de determinar, mas ainda que na seção precedente: partindo da fronteira de Samaria (9.52), Jesus se encaminha até Jerusalém, porém se encontra praticamente na mesma região como mostra Lc 17.11! O ir e vir de Jesus é um equívoco do narrador (Lucas) ou, pelo contrário, é uma arte consumada que faz Lucas atrasar, em idas e vindas o término da viagem, para que Jesus (na redação de Lucas) possa desenvolver a seu gosto seus ensinamentos e acima de tudo alcançar o povo, sempre numeroso, com seus paradoxos, por suas curas em dia de sábado, por sua acolhida aos pecadores?³

O primeiro momento será o do estudo exegético da perícopes, seguido de um segundo momento intitulado: Desdobramento do Estudo Exegético de Lc 13.31-35. Isto ocorrerá através de pesquisa monográfica sobre as temáticas

¹ THEISSEN, G. *Wanderradikalismus*. Tübingen: ZThK (17), 1970, p. 245 a 271.

² MOESSNER, D. P. *Luke 9.1-50 Luke's Preview of the Journey of the Prophet Like Moses of Deuteronomy*. Atlanta: J.B.L. n° 102-4, 1983, p. 595; STANDHARTINGER, A. *Jesus, Elias und Mose auf dem Berg*. Paderborn: Biblische Zeitschrift (47), 2003, p. 68; MANEK, J. *The New Exodus in the Book of Luke*. Brill: Novum Testamentum (2), 1957, p. 13;

³ ALETTI, J. N. *El arte de contar a Jesucristo*. Salamanca: Sigueme, 1992, p. 99.

bíblico-teológicas que são levantadas no referido estudo tais como: a) - Jerusalém - lugar da morte de Jesus e dos profetas; b) - Jesus Messias e Profeta; c) - a morte do Profeta Jesus; d) - a Parusia do Filho do Homem: A Volta do Messias-Profeta. As quais são chaves em todo o Evangelho, pois retornam à cena com frequência, e pedem uma leitura mais detida do tema, esclarecendo o tema da perspectiva da redação lucana, ainda que objetivamente.

1.

Exegese de Lucas 13.31-35

(a)

Critica textual e literária.

Lc 13.31-35	Lc 13.31-35
31 Ven auth/ th/ wfra rposh/ qan tinej Farisaibi Legontej autw/ Exelqe kai. poreupu enteufen, oti Hrwdnj qe,lei se apokteihai.	31 Nesta hora, foram até Jesus alguns fariseus dizendo-lhe: Vai-te embora daqui porque Herodes quer te matar
32 Kai. eipen autoij(Poreuqentej eipate th/ alwpeki tauth(Vldou. ekba,lw daimonia kai. iaseij apotelw/ shmeron kai. aurion kai. th/ tri,th teleioumaia	32 E disse-lhes: vão dizer a esta raposa que eu expulso demônios e faço curas hoje e amanhã, no terceiro dia termino (sou consumido).
33 plhn dei/ me shmeron kai. aurion kai. th/ ecomenh poreupesqai(oti ouk endecetai profh,thn apolesqai exw Vlerousal hmā	33 Porém é preciso que eu viaje hoje, amanhã e depois, porque não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém.
34 Vlerousalhm Vlerousalhm h' apokteinousa touj profh,Taj kai. liqobolouas touj apestalmenouj proj authn(posakij hqe,hsa episunaxai ta. tekna sou oñ propon ornij thn eauthj nossian upo. taj pterugaj(kai. ouk hqe,hsate	34 Jerusalém, Jerusalém! Matas os profetas e apedrejas os mensageiros que Deus te envia! Quantas vezes eu quis juntar os teus filhos, como a galinha junta os pintinhos debaixo das asas, e tu não quisestes.
35 idou. afiētai umih o oikoj umwha Legw [de.] umih(ouw mh. iϑhte, me eϑvj [hkei oϑte] eirhte(Euloghenou o ercomenoj en ohomatu kuriou	35 Pois então a vossa casa ficará abandonada. E vos digo não mais me vereis, senão quando chegar a ocasião na qual virão a dizer: Bendito o que vem em nome do Senhor!

Nesta perícopre, o texto receptus é bom, mas na edição Nestlé-Aland 27 edições, há pequenas variantes para os versos 31 e 35. Para o 31 a variante

substitui a expressão “auth’ que é a lição aceita pelo texto receptus, com a expressão “tauth”, testemunhada por D- Bezae Catabrigiensis do século V, e W- Evangelios Freer do século V, mas também Θ do século VI, para ambos os termos a melhor tradução é este, esta, ou, aquele, aquela, aqui a opção feita foi por “esta”, ficando a tradução: “Nesta hora..”. Há ainda no verso 31 a variante para a expressão “wra” - hora, que é a expressão “hmera” - dia, testemunhada pelos manuscritos B, Roma do século IV, e mais W, Θ, 070, etc... Claramente a opção por “hora” responde melhor ao contexto literário e mesmo o estilo de Lucas de mostrar a urgência dos acontecimento (Lc 13.33), por isso “mesma hora”, ficando assim como no texto recebido.

Já no verso 35 a lição do texto recebido, “hkei ote” com o futuro hkei - tiver vindo - virei, assim como a conjunção ote - quando, são incluídas no manuscrito D- Bezae Catabrigiensis do século V, sendo que adquire com esta lição um sentido mais acentuado da própria vinda ou chegada de Jesus a Jerusalém. Esta versão é também confirmada no manuscrito A- Alexandrino do século V, e W- Evangelios Freer do século V, e outros manuscritos minúsculos tardios como: 28, 1216, 1242, etc.. Os quais concordam com o Bezae Catabrigiensis, unicamente incluindo a partícula an que tem por função intensificar o tempo da ação verbal, mantendo no entanto o verbo citado e a conjunção.

Cabe sublinhar que outra versão no aparato crítico é proposta com ausência de parte ou por inteiro das expressões já citadas que incluem o verbo hkei, e a conjunção ote, trata-se dos manuscrito K, Paris, do século IX, o Sinaítico do século IV, e o p 15 do século III, principalmente. Sendo que o primeiro exclui o verbo, e os outros dois excluem o verbo e a conjunção, e acrescentam a partícula an. Nossa opção se dá pela inclusão do verbo e a conjunção, pelo motivo já exposto acima, mas também pelo exercício redacional de Lucas, em clarear e enfatizar a viagem a Jerusalém. Por ex. Lc 9.51, 13.22. Sem ignorar que toda perícopes está voltada para: o conflito, a marcha do messias e profeta, e o lugar da aclamação, Jerusalém. Que são os temas também do verso 35.

Numa abordagem da crítica literária à estrutura do texto se pode considerar, de modo simples, em material tipicamente da fonte lucana; os versos

31-33, onde estão presentes os seguintes temas integrantes da viagem e da marcha do messias profeta Jesus: a) Fariseus, alvo de todos os confrontos na viagem (Lc 10.25, 11. 15, 11.37-38, 12.1, etc.); b) Herodes, um dos que matam os profetas, mandara matar João Batista (Lc 9.9; 23.7); c) Jesus como profeta confronta o rei Herodes(Lc 13.31); d) a missão do messias e profeta Jesus; resumo de sua marcha a Jerusalém: “... hoje e amanhã, expulso demônios e curo enfermos e, no terceiro dia, terminarei (Lc 13.32b-33)”; e) retorna ao resumo da viagem e missão num paralelismo didático, para introduzir como se consuma a missão do messias-profeta: “... porque não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém (Lc 13.33 , 9. 51)”.

Por outro lado os dois últimos versos 34-35, vindos de Q usados também por Mateus: a) traz a sentença sobre a cidade, que mata os profetas, (Lc 11.51); b) expressa o anseio do messias-profeta em acolher Jerusalém e seus filhos, mas não o quiseram, fato recordado na entrada da cidade (Lc 19.41-42); c) sentença profética contra o Templo, que retorna já na cidade (Lc 13.35; 21.5-6), e anúncio de sua aclamação na chegada a Jerusalém, encerrando a viagem, fato já demarcado, na aclamação de uma mulher, diante dos sinais messiânicos (Lc 11.27). Ver também (Lc 18.18; 18.43; 19.38).

Serão consideradas as notas exegéticas a Lc 13.31-35. Seguindo verso por verso, há de se considerar os destaques exegéticos conforme a abordagem histórico crítica.

Do ponto de vista da crítica-textual, cabe ainda dizer que para muitos exegetas não há outras variante relevante para o texto recebido, com o que concordam os clássicos autores de estudos deste texto, tais como: Fitzmyer⁴, Manson⁵, Marshal⁶, Ernst⁷, Schweizer⁸, Tannehill⁹, Hendriksen¹⁰ e Ellis¹¹. Passemos ao exame do texto conforme proposto.

⁴ FITZMYER, J. *El Evangelio Segun Lucas*. Madrid: Cristiandad, 1986.

⁵ MANSON, W. *The Gospel of Luke*. London: Hodder and Stoughton, 1955

⁶ MARSHALL, I. H. *The Gospel of Luke*. Exeter: The Paternoster Press, 1978

⁷ ERNST, J. *Das Evagelium nach Lukas*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1976

⁸ SCHWEIZER, E. *Das Evangelium nach Lukas*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1982.

⁹ TANNEHILL, R. C. *Luke*. Nashville: Abingdon Press, 1996.

¹⁰ HENDRIKSEN, W. *The Gospel of Luke*. Michigan: Baker Book House, 1981.

¹¹ ELLIS E. E. *The Gospel of Luke*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 189.

V.31 – “Nesta hora...” - Locução típica de Lucas¹²; além dele, apenas Mateus a utiliza uma vez (Mt 8.13); já em Lucas repete-se quatro vezes (Lc 7.21; 12.13; 13.31; 20.19), além de uma vez com a expressão próxima “na mesma hora” (Lc 24.33). Trata-se de uma locução de transição que abre de uma perícopes para outra, um novo momento de sentido, preservando o ritmo redacional; como exemplo, pode-se citar a primeira aparição da expressão, vai ocorrer quando Jesus recebe a embaixada de João Batista, dizendo: “João Batista enviou-nos para te perguntar: És tu aquele que estava para vir ou esperaremos outros?” Então, entra: “... nesta mesma hora (...) curou Jesus” (Lc 7.21) Pode-se dizer que a expressão sublinha um evento ou locução diferenciada. Como neste momento, o texto que abre a narrativa do episódio, também é antecedido por uma pergunta, embora a pergunta esteja no início da perícopes, a qual é: “Senhor, são poucos os que são salvos? (Lc 13.23)”, e se dá junto à retomada da quarta seção da viagem ancorada no verbo **poreupmai**, que vai ocorrer de novo em nessa perícopes, confirmando seu papel de eixo redacional. Ainda sobre a pergunta de 13.23, há a seguir uma inclusão dos gentios, eco da igreja de Lucas, mas que também torna paradoxal a ajuda que Jesus vai receber dos fariseus¹³.

Não há dúvida que a locução de abertura põe o texto em conexão com a viagem que fora retomada no verso 22, e que tem seu propósito definido teologicamente em nossa perícopes, conforme sinaliza Bailey.¹⁴

A seguir, alguns fariseus vão ao encontro de Jesus, eles vão, aparentemente, cumprir um papel diferente do usual cumprido por eles no Evangelho; vão avisar Jesus do perigo. Stemberger¹⁵ vê os fariseus em Lucas, não como oponentes, inimigos de Jesus, mas como discordantes e debatedores quanto a Halaca, ou seja, a exegese jurídica legal do judaísmo. Isto coloca a pergunta: Por que de repente os fariseus vão a Jesus para avisá-lo da ameaça de Herodes, especialmente com a expressão “vai-te, retira-te daqui”? Estariam, então, se

¹² JEREMIAS, J. **Die Sprache des Lukas Evangeliums**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980.

¹³ SAND, A. **Überliefern und Bewahren**. Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 9, 1984, p. 26.

¹⁴ BAILEY, K. P. **The Litarary Outline of The Travel Narrative (Jerusalem Documents): Luke 9.51-19.48**. Michigan: William Erdmans, 1983, p. 81.

¹⁵ STEMBERGER, G. **Jewish Contemporaries of Jesus, Pharisees, Sadducees, Essenes**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995, p. 30.

livrando da presença de Jesus que, segundo eles viam, ganhava autoridade junto ao povo? Com esta medida livravam-se de um estorvo.

Este relato exclusivo de Lucas é inserido para fortalecer o caráter inevitável do sacrifício enunciado, de modo claro em toda a viagem, esta já começara com tal certeza, e aqui como centro da viagem o conflito se acentua, e o sacrifício do messias e profeta é declarado por ele mesmo como inevitável. A introdução de Herodes no relato é também forma de justificar redacionalmente sua participação posterior no julgamento (Lc 23.8-12), fato que é narrado apenas por Lucas. Este acontecimento é igualmente um retorno a Galileia – Pereia, território de Herodes Antipas, onde pode ser dito com Green¹⁶ que Herodes não desfrutava da simpatia dos escribas e fariseus, pois este não era considerado um rei fiel a Deus e a Lei.

V.31-32 - “Herodes quer matar-te (...) vão dizer a esta raposa (Lc 13.31b-32a)”. Cabe bem a discussão. Herodes Antipas já enfrentara diversos levantes, pois sua província, que englobava Galileia e Pereia, era bastante habitada. Ele já se antipatizara com o povo, quando a pedido de sua mulher Herodíades mandou decapitar João Batista. Lohse¹⁷, citando Josefo, descreve quão mal foi recebida a morte de João Batista, reconhecido pelo povo como profeta. Lohse infere que a morte de João Batista se deu pelo temor que Herodes teria da influência do profeta. A pregação e ensino de João Batista eram apreciados por todos, a ponto de ter confrontado Herodes, por haver tomado Herodíades, mulher de seu irmão, como esposa. Herodes fora casado com a filha de um rei Nabateu; ao casar com Herodíades; infringiu a lei que permitia o divórcio (Dt 24.1-4), mas que proibia tirar a mulher do próprio irmão. Relatos presentes em Mateus e Marcos com detalhes (Mt 14.1-12; Mc 6.14-20), em Lucas apenas dão conta da surpresa de Herodes com a fama de Jesus, seus sinais e ensino, e os comentários dizendo que era Elias, ou um dos antigos profetas, mas Herodes, no entanto, se perguntava: “eu mandei decapitar João, quem é este, pois...” Novamente Herodes se sente ameaçado¹⁸ (Lc 9.7-9).

¹⁶ GREEN, J. B. **The Theology of Gospel of Luke**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 73 e 74.

¹⁷ LOHSE, E. **Contexto e ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 38

¹⁸ CASSIDY, R. **Jesus, Politics and Society**. A Study of Luke's Gospel. New York: Orbis Book, 1994, p. 51

Como pode ser visto desde o início - e de acordo com o restante da tradição sinótica -, os Evangelhos são marcados por conflitos; do nascimento à morte de Jesus eles se multiplicam, o que também ocorre em João (Jo 10.31.32). Malina e Neyrey,¹⁹ em coletânea de artigos, escrevem sobre o caso de Lucas, eles vêem os conflitos mais intensamente, afirmando que: “Em todo tempo, as histórias de Jesus e seus discípulos narram cenas de conflitos. Num nível literário, Lucas condiciona seus leitores, desde o princípio do seu Evangelho a esperar estes conflitos (Lc 2.34-35)”. Eles também reconhecem que, esta situação descrita pelos fariseus, do intento de Herodes em matar Jesus, é o ápice da primeira parte destas histórias de conflito. Mas o conflito maior não vai se dar aqui, em Galileia, já estava evidente desde o início da viagem a Jerusalém (Lc 9.51).

Herodes é citado em Lucas somente como a autoridade a quem Pilatos envia Jesus preso para ser interrogado (Lc 23.7); fato esse curioso visto não ter antecedente na tradição sinótica. Será tratado mais detidamente a questão no item sobre o julgamento e morte de Jesus; messias e profeta.

Jesus chama Herodes de raposa - **al wpeki**. Segundo Schürer, Jesus o chamou assim por suas medidas políticas: “havia se casado com a filha do Rei Nabateu Aretas, com intuito de criar uma barreira de defesa do seu território por parte das tribos Nabateia. Para proteger a Galileia reconstruiu Séforis como cidade fortificada (...) Para defender Pereia, fortificou Betarana...”²⁰ Várias medidas deram a Herodes a fama de raposa.

V.32 – “... que eu expulso demônios e faço curas hoje e amanhã, mas no terceiro termino”. Esta é a tradução da *Bíblia Vozes*²¹, sendo que a versão de Almeida²² emprega “terminarei” para traduzir a expressão verbal de **teleioumai**, que também pode ser traduzido no sentido passivo “sou consumido”.

¹⁹ NEYREY, J. H.; MALINA, B. J. **Conflict in Luke-Acts**. Labelling and Deviance Theory. In: **Social World of Luke-Acts**. Editor Jerome H. Neyrey. Peabody: Hendrikson Publishers, 1993, p. 97.

²⁰ SCHURER, E. **Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús**. Madrid: Cristiandad, 1985, p. 443.

²¹ GARMUS, L. **Bíblia Vozes**. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 1256.

²² ALMEIDA, J. F. **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001, N.T. p. 93.

A resposta enviada a Herodes²³ é simbólica; na verdade, é uma fala também aos fariseus, assim como aos discípulos; começa, então, um novo anúncio da paixão em meio ao conflito e ameaça. Aqui, Lucas preserva em sua redação a ideia de viagem do verbo **poreupmai**, assim como demarca um novo momento na marcha, isto quando envia os fariseus mensageiros de volta a Herodes: “Poreuqentej eipate th| alwpeki” -“Vão dizer a esta raposa (Lc 13.32)”. Conzelmann²⁴ diz que o sofrimento já apontado em outros momentos (Lc 9.22, 44, 51), torna este texto o lugar no qual: “A necessidade expressa em Lc 13.31-35, mostra a viagem como uma circunstância necessária desde um ponto de vista cristológico”, ou seja, que Jesus como messias e profeta têm de viver isto, cada etapa da viagem tem um propósito, pois este episódio reforça o conteúdo messiânico e profético da marcha a partir de 9.51 até aqui. Mas, enriquece a continuidade da viagem até a entrada em Jerusalém, e mesmo os acontecimentos que ali se dão.

Este episódio em território de Herodes Antipas, e o conflito nele existente, o anúncio profético de Jesus sobre ele mesmo, e sobre o destino da viagem, ganha na narrativa o destaque que redacionalmente tiveram: o discurso em Nazaré (Lc 4.16-30), a confissão de Pedro (Lc 9.18-22), a transfiguração (Lc 9.28-36)²⁵, e o anúncio da partida para Jerusalém (Lc 9.51-56). E isto porque romperam a sequência dos eventos, projetando-se para além do momento narrativo, dando novo conteúdo ao ministério e à caminhada do messias e profeta Jesus.

Do ponto de vista objetivo, Herodes tentava intimidar, visando afastar Jesus de sua região, pois se desejasse matar Jesus o teria feito. Seu desgaste já era grande. A maneira como ele encontra Jesus no julgamento é até de admiração e alegria (Lc 23.8), passando diante do silêncio de Jesus às suas perguntas a escarnecer de Jesus.

Toda primeira parte desta perícopa é de redação e origem da tradição lucana²⁶ (Lc 13.31-33); mesmo que elementos se juntem a outros momentos da tradição sinótica como é o caso dos versos 34-35 procedentes de **Q** (Mt 23.37-39),

²³ KINGSBURY, J. D. **Conflito en Lucas**. Jesus, autoridades, discípulos. Cordoba: Almendro, 1992, p. 40.

²⁴ CONZELMANN, H. **Op. Cit.**, p. 99.

²⁵ STANDHARTINGER, A. **Jesus, Elija und Mose ouf dem Berg**. Pandenborn: Biblische Zeitschrift (47), 2003, p. 67 e 68.

²⁶ FITZMYER, J. **El Evangelio Segun Lucas**. Madrid: Cristiandad, 1986, p. 563.

que a maioria dos exegetas separa do material tipicamente lucano, aqui se entende haver sido o propósito de Lucas juntá-los. Agregando elementos chaves na redação para a sua temática, de Jesus um messias profeta. Tudo também no propósito de sublinhar o objetivo da viagem: Jerusalém.

A abordagem de Herodes Antipas é absolutamente desconhecida da tradição sinótica, na forma com que Lucas apresenta²⁷. Pode ser vista como consequência da curiosidade ou preocupação de que um profeta, como João Batista fora, aparecerá. Isto se explicaria em paralelo com Lc 9.7-9; a notícia que chegara era a de que João ressuscitara, ou mesmo algum dos antigos profetas. Tal coisa provocaria em Herodes um anseio de ver-se livre do problema, pois como já se viu, ele teve um desgaste com o povo por conta da execução de João Batista, a pedido da filha de sua mulher Herodias (Lc 14.8).

A redação dos versos 32 e 33 se junta à luz do paralelismo criado por Lucas. Considere-se isso mais de perto.

Lc 13.32	Lc 13.33
Kai. eipen autoi/(Poreuqentej eipatê th/ alwpeki tauth(vldou. ekbalw daimonia kai. iaseij apotelw/ shmeron kai. aurion kai. th/ tri,th(teleioumaia	plhn dei/ me shmeron kai. aurion kai. th/ ecomenh(poreuesqai(oti ouk endecetai profh,thn apolesqai exw vlerousal hmã
E disse-lhes: vão dizer a esta raposa que eu expulso demônios e faço curas hoje e amanhã, mas no terceiro dia termino (sou consumido)	Porém é preciso que eu viaje hoje, amanhã e depois, porque não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém

A sequência: “... que eu expulso demônios e faço curas hoje e amanhã, mas no terceiro dia termino” trata da viagem e do objetivo da viagem, a morte do messias. O uso do verbo **telejow**, pode ser traduzido por “sou consumido”, ou mais adequadamente por termino. O correspondente no verso seguinte: “Porém é preciso que eu viaje (**poreuesqai**) hoje, amanhã e depois, porque não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém”. Trabalha-se de novo a viagem, viajar hoje, amanhã e depois, assim como o objetivo da viagem, a morte do profeta²⁸. Mas, não somente isto, também o lugar da morte do messias e profeta: Jerusalém.

²⁷ HENDRIKSEN, W. **The Gospel of Luke**. Michigan: Baker Book House, 1981, p. 709.

²⁸ CROATTO, S. Jesus morre como profeta em Jerusalém.– A construção lucana do Jesus profeta. In: **RIBLA (44)**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 170.

Fearghail²⁹ afirma que, desde o discurso de Nazaré, a figura de Jesus vem se afirmando; diz ele: “Ali Jesus foi ungido um profeta escatológico o qual proclama a presença da salvação nele e através dele”. De fato, é como quem, ao anunciar isto, não vislumbre duas pessoas, mas uma só pessoa que é ele mesmo Jesus. Não há como deixarmos de ver os dois “tipos”, o messias e o profeta numa só pessoa: Jesus.

Este não é o primeiro anúncio da morte de Jesus como messias, pois logo após a declaração de Pedro, confessando que Jesus era o “Ton Criston tou qeou”, ou seja, traduzindo, “o Messias (ungido) de Deus (Lc 9.20)”. O que se segue nesta passagem complementa a declaração de Pedro, pois se trata do primeiro anúncio por Jesus de sua morte³⁰: “dizendo: É necessário que o Filho do Homem sofra muitas coisas, seja rejeitado pelos anciãos, pelos principais sacerdotes e pelos escribas; seja morto e, no terceiro dia, ressuscite (Lc 9.22)”. A expressão: “seja morto e no terceiro dia ressuscite” está conectada ao texto aqui estudado, no qual se anuncia a marcha como prelúdio à morte do Messias; aqui se anuncia a morte, e no terceiro dia a ressurreição³¹. Também se vê confirmada a segunda parte do texto, na qual é anunciada a morte do profeta.

A tradição de Jesus, vinculada às figuras proféticas como no momento de sua visita à Sinagoga de Nazaré, já tem vislumbrado ali na redação de Lucas a tentativa de morte do profeta³²: “... nenhum profeta é bem recebido em sua própria terra (...) no tempo de Elias (...) foi Elias enviado (...) nos dias do profeta Eliseu (...) e o levaram até o cume do monte sobre a qual estava edificada para de lá o precipitarem abaixo (Lc 4.24-29)”. É a própria redação de Lucas vinculando à trajetória de Jesus a dois profetas clássicos.

Mas, há mais para documentar esta afirmação. Por exemplo, no episódio da ressurreição do filho da viúva de Naim, que está redigido com alguns paralelismos com a narrativa de Elias e a viúva de Sarepta³³, é importante mencionarmos alguns elementos breves:

²⁹ FEARGHAIL, F. O. **Op. cit.**, p. 135.

³⁰ JEREMIAS, J. **Abba**: El Mensaje Central de NT. Salamanca: Sigueme, 1981, p. 143.

³¹ STÖGER, A. **El Evangelio Según San Lucas**. Barcelona: Herder, 1979, p. 21.

³² TIEDE, D. L. **Prophecy and History in Luke-Acts**. Philadelphia: Fortress Press, 1980, p. 70 e 71.

³³ TUYA, M. **El Evangelio de San Lucas**. Madrid: Católica, 1977, p. 105.

Elias	Jesus
a) - chegando à porta da cidade (I Re 17.10)	se aproximando à porta da cidade (Lc 7.12)
b) - e o deu a sua mãe (I Re 17.23)	o restituiu a sua mãe (Lc 7.15)

Ao término de ambos os relatos, há a admiração e reconhecimento:

I Re 17	Lc 7.16
Conheço agora que és homem de Deus, e que a Palavra do Senhor na tua boca é verdade	Glorificavam a Deus, dizendo: Grande profeta se levantou entre nós

Mas, esses paralelos não se encerram aqui, pois se sabe que as passagens usadas como paralelos ao texto sobre a morte do Messias-Profeta, tanto o texto ligado à visita a Nazaré como o da viúva de Naim são da fonte **L**, e de redação tipicamente lucana³⁴. Para agregar mais textos a esta hipótese, aponta-se a confissão de fé de Lucas e da comunidade cristã primitiva, conforme Lucas recupera o que seria parte do sermão de Pedro no dia de Pentecostes³⁵: “Esteja absolutamente certa, pois, toda a casa de Israel de que a este Jesus, que vós crucificastes, Deus o fez **Senhor e Cristo** (At 2.36)”. Nela está um dos credos primitivos da Igreja, “Jesus era o Messias”, fato demarcado no evangelho como eco desta fé.

Voltando ao sermão em Nazaré, Jesus declara: “... o espírito do Senhor está sobre mim, pelo que: **ecrisen me** - “me ungiu” (Lc 4.18). Nada mais messiânico, ligado como já se viu a uma mensagem profética, que reconstrói o alvo da missão do Messias-Profeta Jesus (Lc 4.16-30). Herzog II³⁶ afirma que o tema Jesus como messias e profeta percorre em muitos outros momentos o Evangelho de Lucas; tanto que ele recorda: “É algo claro e indiscutível que Jesus foi chamado de profeta, ou ele mesmo assume este papel e busca justapor a alguns elementos cristológicos. Membros “da corte de Herodes Antipas pensam que ele era um dos antigos profetas que ressuscitara (Lc 9.8)”. Até na abordagem negativa

³⁴ HARRINGTON, W. **El Evangelio Segun Lucas**. Madrid: Studium, 1972, p. 152.

³⁵ CONZELMANN, H. **Die Apostelgeschichte**. Tubingen: JCB Mohr, 1972, p. 36.

³⁶ HERZOG II, W. R. **Prophet and Teacher, an Introduction to the Historical Jesus**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005, p. 99.

o viam como profeta, pois quando na casa de Simão Fariseu, uma mulher tida por pecadora ungiu os pés de Jesus, Simão murmurou consigo mesmo, dizendo de como Jesus era considerada: “Ao ver isto, o fariseu que o convidara disse consigo mesmo: Se este fora profeta, bem saberia quem e qual é a mulher que lhe tocou, porque é pecadora (Lc 7.39)”.

Croatto³⁷ diz que o plano de Lucas a respeito da identidade do Messias começa no Evangelho da Infância: “é que hoje vos nasceu, na cidade de Davi, o Salvador, que é Cristo, o Senhor (Lc 2.11)”. A declaração dos anjos, afirma como em Atos 2.36 a declaração de Pedro, de que Jesus era o Messias.

V.33 – “... não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém”.

Da viagem e seu ritmo em direção a Jerusalém, do hoje, amanhã e “no terceiro termino”, hoje, amanhã e depois para o alvo da viagem, Jerusalém. Ali morreu o Messias e Profeta Jesus; e, como será mostrado ali, morreu outros profetas, conforme a tradição que chega a Lucas. Deste modo, Jerusalém é o destino da viagem, um lugar vivencial do conflito; profeta e cidade, profeta e reis, profeta e os maiores de Israel, o profeta e também Messias, Jesus³⁸. É uma evidência aguçada do conflito entre Jesus e as cidades; basta juntarem-se os paralelos que, em Lucas, tratam do tema, porque eles, além de evidentes, são intencionais basta estabelecer paralelos na redação. Como no anúncio da paixão logo após a confissão de Pedro, quem vai matá-lo são os: “...principais sacerdotes em Jerusalém... (Lc 9.22)”, pois era em Jerusalém onde estavam os sacerdotes e nas demais cidades onde se encontravam escribas e fariseus, e ali o conflito se intensificava: “Ai de ti, Corazim! Ai de ti, Betsaida!... Tu Cafarnaum, ...Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas.. (Lc 10.13 e 15;13.34)”.

Esta trajetória vinculada à cidade, especialmente Jerusalém, e à morte de Jesus nela, fez com que fossem feitas diversas releituras do Antigo Testamento, à luz do confronto de Jesus com Jerusalém, até sua morte; Mussner mostra que tais tensões do ministério de Jesus serviram de base para o cristianismo primitivo forjar a Cristologia; ele diz que: “... desde conceitos sobre a sabedoria do messias

³⁷ CROATTO, S. **Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet**. Teacher like Moses in Luke-Acts. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (124/a). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005, p. 452.

³⁸ MALINA, B. J.; NEYREY, J. H. **Conflict in Luke-Acts: Labeling and Deviance Theory**, Em the Social World of Luke-Acts. Peabody: Hendrikson Publishery, 1993, p. 110 e 111.

e outros (...) é que não foi difícil para o cristianismo primitivo (frente a Jesus), à luz de antigas tradições judaicas desenvolver um conceito de messias”³⁹.

Este momento, em continuidade com a exegese do texto, a qual pede quatro reflexões bíblico-teológicas: a) - Jerusalém - lugar da morte de Jesus e dos profetas; b) - Jesus Messias e Profeta; c) - A morte do Profeta Jesus; d) - A Parusia do Filho do Homem: A Volta do Messias e Profeta.

2.

Desdobramentos do estudo exegético de Lc 13. 31-35.

(a)

Jerusalém - lugar da morte de Jesus e dos profetas

Jesus não teve sua prisão em Jerusalém como uma surpresa⁴⁰; a viagem começa com esta constatação, prevista mesmo, após a confissão (Lc 9.22), na transfiguração (Lc 9.31) e especialmente na abertura da viagem (Lc 9.51). Sua viagem a Jerusalém não foi uma espécie de provocação às lideranças de Israel, já que começando por escribas e fariseus, sacerdotes e saduceus, e também Herodes, todos o queriam morto ou longe deles (Lc 13.31), tendo em vista que seu anúncio do reino, sua pregação escatológica e sua exigência ética, ameaçavam a estabilidade político-religiosa (Lc 19.47-48); por exemplo, por curar ao sábado (Lc 14.1-3); por considerar-se o messias prometido (Lc 5.20-24); por perdoar pecados (Lc 5.20); por anunciar libertação numa sociedade escravista (Lc 13.11-14); por falar da destruição do templo (Lc 13.35). Enfim, uma sucessão de conflitos que permitia uma dedução clara, a de que seria preso e morto em Jerusalém (Lc 20.19-20)⁴¹.

É interessante ver como Lucas, nestes momentos focados em Jerusalém, cria paralelos entre o Evangelho e Atos, fato já demonstrado; o vocabulário, a reserva de sentido das palavras, especialmente dos acontecimentos salvíficos,

³⁹ MUSSNER, F. **Der Messias Jesus, im Studium Zum NT und seine Umwelt**. Linz: Regensburger, 1982, p. 11.

⁴⁰ FABRY, H. J.; SCHOLTISSEK, K. **O messias**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 112. Neste longo estudo sobre messianismo, destaca-se a observação de Scholtissek, quando diz: “... a atuação hostil dos adversários de Jesus; em última análise, elas realizam o que estava determinado desde o começo por Deus: a resistência e o sofrimento daquele que ‘Deus ungiu’ (Lc 4.27b; 2.23)”

⁴¹ GREEN, J. B. **The Theology of the Gospel of Luke**. Cambridge: Cambridge university Press, 2007, p. 67.

criam paralelos significativos. Espinel identifica um paralelo bastante relevante, diz ele:

Esta determinação de orientar sua vida em direção a Jerusalém com toda firmeza ocorre, segundo Lucas por: ‘...estando para cumprir-se os dias de sua ascensão’ (Lc 9.51). Aqui a expressão **hmera** está no plural (**hmeraj**). Se trata (...) de toda uma época (...) como confirma o tempo presente do infinitivo; (...) Lc 9.51 e Atos 2.1 são momentos paralelos descritos por Lucas de modo semelhante.⁴²

Lc 9.51	Atos 2.1
en tw/ sumplhrousqai taj hmeraj thj analhmyewj autou/	en tw/ sumplhrousqai thn hmeran thj penthkosthj
“Ao cumprir-se os dias de sua ascensão...”	“Ao cumprir-se o dia de Pentecostes”

Uma situação aponta o rumo a Jerusalém; outra ocorre na própria Jerusalém, e ambos ilustram em parte a visão que tinham da cidade, algo que de certo modo reflete a expectativa dos eventos futuros, mas que, para a comunidade de Lucas, os eventos já realizados na cidade, que foram seu cerco e cativo por mãos dos romanos, e que já era do conhecimento de todos⁴³, por ocasião da redação do Evangelho de Lucas.

De fato, os acontecimentos das guerras judaicas 66-70 d.C. ocasionadas pela política fiscal de Roma representada por seu procurador para a província da Judeia, geraram intensa agitação e revolta por parte dos judeus no ano 66 d.C. Flávio Josefo⁴⁴ descreveu tais fatos com detalhes em sua obra sobre as *Guerras Judaicas*.

Estes acontecimentos marcaram muito a Igreja que, a esta altura, à vista da perseguição, havia imigrado em grande parte da Palestina, para o mundo grego-romano. Um dos motivos que provocaram tais levantes que culminaram no cerco e destruição de Jerusalém foi quando Flávio, procurador para a Palestina por ordem do Imperador, passou a cobrar dezessete talentos da tesouraria do templo

⁴² ESPINEL, J. L. **La vida**. Viaje de Jesus hacia Jerusalém (Lc 9.51-19-28). Salamanca: Revista de Cultura Bíblica (2), 1978, p. 99.

⁴³ REICKE, B. **História do tempo do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1996, p. 282.

⁴⁴ JOSEFO, F. **Guerra dos Judeus contra os Romanos**. Livro II - Cap.XIV, p. 58; Cap XXIV, p. 93. São Paulo. Editora das Américas, 1956.

de Jerusalém, gerando logo seguida manifestação antirromana, que se espalhou por toda a província.⁴⁵

V.34 - “Jerusalém que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados”.

Jerusalém era a sede do poder político-religioso. Em todo o Evangelho de Lucas, ela é mais do que a capital da província romana da Judeia. Zingg, em seu estudo sobre *O significado de Jerusalém no Evangelho de Lucas*, afirma que: “A razão da vida de Jesus estar orientada para Jerusalém é um destaque e elaboração lucana”⁴⁶.

Isto está claro desde o início do Evangelho, Jerusalém é o fim da viagem e o início da missão dos discípulos. Ela é marco redacional e o objetivo da viagem. Como quer Marguerat⁴⁷ a obra lucana transita entre Jerusalém, o ponto de partida da narrativa, e Roma o término: “dos fatos que ocorreram entre nós (Lc 1.1)”.

Mas, antes de considerar esta Jerusalém, para onde viaja Jesus, é necessário igualmente considerar o que Jesus tinha em mente, conforme Lucas ao declarar com suas palavras que: “... manifestou, no semblante, a intrépida resolução de ir para Jerusalém (9.51b)”. Aqui, deve-se perguntar: Caminhava para a Sião messiânica? Ou, como líder, marchava para a sede do poder? Ou, ainda, por que sofrera no ritmo ordenado da viagem, rejeições em Samaria, na Galileia, em outras cidades da própria Galileia, como mostra o texto: “Ai de ti, Corazim! Ai de ti, Betsaida! Porque, se em Tiro e em Sidom, se tivessem operado os milagres que em vós se fizeram, há muito que elas se teriam arrependido, assentadas em pano de saco e cinza (Lc 10.13)”. Levava a Jerusalém o mesmo juízo, pois a rejeição já era esperada.

Na verdade, interessa saber mais sobre Jerusalém: “Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados! Quanta vez quis eu reunir teus filhos como a galinha ajunta os do seu próprio ninho debaixo das asas, e vós não o quisestes! (Lc 13.34)”, pois estes antecedentes explicam em parte a frase: “... não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém (Lc 13.33)”.

⁴⁵ SCHURER, E. *Op. cit.*, p. 608 e 609.

⁴⁶ ZINGG, P. *Die Bedeutung Jerusalem's im Lukasevangelium*. In: *Das Wachsen des Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1974, p. 136.

⁴⁷ MARGUERAT, D. *Luc-Actes entre Jérusalem et Rome*. Un Procédé Lucanien de Double Signification. Cambridge: New Test. Stud., vol. 45, 1999, p. 71.

Haveria uma dependência da tradição de João de algumas visitas de Jesus a Jerusalém antes desta viagem final, pois a expressão “quantas vezes” Lc 13.34, sugeriria isto conforme Freyne⁴⁸?

Lucas apresenta Jesus historiando a morte de profetas em Jerusalém como obra de gerações de Israel, justamente no momento das imprecizações aos intérpretes da lei, duramente declara: “Assim, sois testemunhas e aprovais com cumplicidade as obras dos vossos pais; porque eles mataram os profetas, e vós lhes edificais os túmulos (...) para que desta geração se peçam contas do sangue dos profetas, derramado desde a fundação do mundo; desde o sangue de Abel até ao de Zacarias, que foi assassinado entre o altar e a casa de Deus. Sim, eu vos afirmo, contas serão pedidas a esta geração (Lc 11.48, 50-51)”.

Dos profetas, Lucas faz Jesus citar um de nome Zacarias que, no reinado de Joás, foi morto no pátio do templo em Jerusalém (II Cr 24.22). Pode-se dizer que Elias escapou da morte decretada por Acabe, mas esta não procedia de Jerusalém, e sim de Samaria, capital do reino do norte (I Re 18.10). Jeremias esteve preso, mas não morreu graças à intervenção de um servo etíope chamado Ebede-Meleque conforme o narrado: “Ó rei, senhor meu, agiram mal estes homens em tudo quanto fizeram a Jeremias, o profeta, que lançaram na cisterna; no lugar onde se acha, morrerá de fome, pois já não há pão na cidade (Jr 38.9)”. A maioria dos profetas manteve conflitos com os reis e príncipes de Jerusalém, provam isso os oráculos proféticos contra Jerusalém (Is 1.21-23; Jr 5.1; Ez 11.1-8; Os 8.14; Jl 2.1; Am 2.4-5 etc.)⁴⁹.

Certamente, o clima de uma Jerusalém cuja maioria dos reis e príncipes se rebelara contra a justiça de Deus, o amor e misericórdia que era anunciada, pelos profetas enviados por Deus (Os 6.6; Am 5.14). A frase “apedrejas os que te foram enviados (Lc 13.34)” reporta também o modo como Zacarias foi morto (II Cr 24.21). Segundo Contreras⁵⁰ Jerusalém transformou-se em um mistério de iniquidade: Diz ele que: “Jerusalém não correspondeu à eleição de Deus. Seus pecados se acumularam. Tornou-se infiel a Deus e seu nome e afrontou sua

⁴⁸ FREYNE, S. *Jesus, un judeu da Galileia*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 111.

⁴⁹ SICRE, J. L. *A justiça social e os profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 68.

⁵⁰ CONTRERAS, F. *Jerusalém, Ciudad Abierta a Todos los Pueblos*. Madrid: Estudios Biblicos (64), 2006, p. 322.

vocação... O profetas a julgaram com dureza. E aqui há um eco (através de Jesus) destas vozes proféticas”.

A Jerusalém para onde Jesus se dirigia tinha duplo governo; o do procurador romano neste tempo Pôncio Pilatos, pois a presença de um procurador romano fora necessária, tendo em vista que, dos Herodes, Arquelau que governara com crueldade a ponto de seus súditos enviarem uma delegação ao Imperador⁵¹. Esse, ouvindo suas queixas, destituiu Arquelau nomeando procurador romano em seu lugar, condição em que se encontrava por ocasião da prisão de Jesus, ao lado deste governo do Sinédrio⁵², que legislava sobre a vida do povo judeu e suas leis⁵³.

Outra redação lucana dependente do Antigo Testamento é o lamento: “Jerusalém, Jerusalém”. Há nesta locução o amor de Deus, algo que ele tem como precioso. Esta locução mostra lamento e advertência, “assim chorou Davi por seu filho Absalão”⁵⁴: “Então, o rei, profundamente comovido, subiu à sala que estava por cima da porta e chorou; e, andando, dizia: Meu filho Absalão, meu filho, meu filho Absalão! Quem me dera que eu morrera por ti, Absalão, meu filho, meu filho! (II Sm 18.33)”. Ou, então, Jeremias, dirigindo-se ao povo de Israel: “Ó terra, terra, terra! Ouve a palavra do Senhor! (Jr 22.29)”; inclusive, o profeta sem nome vindo de Judá que profetiza contra o altar de Betel: “Clamou o profeta contra o altar, por ordem do Senhor, e disse: Altar, altar! Assim diz o Senhor: Eis que um filho nascerá à casa de Davi, cujo nome será Josias, o qual sacrificará sobre ti os sacerdotes dos altos que queimam sobre ti incenso, e ossos humanos se queimarão sobre ti (I Re 13.2)”.

Retornando a Jesus nesta forma fixa, tomada da tradição veterotestamentária, ele lamenta e adverte Marta: “Respondeu-lhe o Senhor: Marta! Marta! Andas inquieta e te preocupas com muitas coisas (Lc 10.41)”. E também a Simão Pedro em que tal lamento advertência é usado: “Simão, Simão, eis que Satanás vos reclamou para vos peneirar como trigo! (Lc 22.31)”. É possível afirmar que este é um dito profético que aponta também a identidade profética de

⁵¹ LOHSE, E. **Contexto e ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 35 e 36.

⁵² JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 270.

⁵³ ROUET, A. **Hombres y cosas del Nuevo Testamento**. Estella: Verbo Divino, 1986, p. 99.

⁵⁴ HENDRIKSEN, W. **The Gospel of Luke**. Michigan: Baker Book House, 1981, p. 710.

Jesus. O dito “Jerusalém, Jerusalém”, pode ser visto não só como advertência, mas também como quer Freyne:

Apesar disto Jerusalém era irresistível para o profeta Galileu (Jesus de Nazaré), não porque ele desejasse partilhar do grande triunfo que seria a exaltação de Sião (anunciada por Isaías 52.1-2, 7-12) sobre seus inimigos, mas, antes, porque queria desafiá-la a olhar sua relação com os povos pagãos a partir de outro ponto de vista.⁵⁵

No desejo de acolhimento de Jerusalém, Jesus se compara a uma galinha que acolhe sob suas asas seus filhotes. Esta linguagem recorda a proteção que o Senhor deseja dar a Jerusalém “naquele dia”; é parte da escatologia pois, na similitude do propósito de Deus, sobre Jerusalém está o seu cuidado pela cidade santa: “Criará o Senhor, sobre todo o monte de Sião e sobre todas as suas assembléias, uma nuvem de dia e fumaça e resplendor de fogo chamejante de noite; porque sobre toda a glória se estenderá um dossel e um pavilhão, os quais serão para sombra contra o calor do dia e para refúgio e esconderijo contra a tempestade e a chuva (Is 4.5-6)”.

Segue o juízo profético contra a cidade que mata os profetas: “Eis que a vossa casa vos ficará deserta. E em verdade vos digo que não mais me vereis até que venhais a dizer: Bendito o que vem em nome do Senhor! (Lc 13.35)”. Aqui, além da cidade, Jesus se volta contra o lugar sagrado e o templo⁵⁶. Para entender a radicalidade disto, e o impacto deste oráculo, vejamos o clima da consagração do primeiro templo, construído por Salomão: “Tendo Salomão acabado de orar, desceu fogo do céu e consumiu o holocausto e os sacrifícios; e a glória do Senhor encheu a casa. Os sacerdotes não podiam entrar na Casa do Senhor, porque a glória do Senhor tinha enchido a Casa do Senhor (II Cr 7.1-2)”.

Deve ser recordado também o referido neste trabalho, de que o Evangelho começa no Templo, com Zacarias, pai de João Batista como sacerdote, com a presença do anjo Gabriel, o que sugere começar o Evangelho junto a Deus. O Templo é este lugar especial, onde a narrativa começa (Lc 1.8-23). Mas, no Evangelho, é também onde termina o interlucano da viagem a Jerusalém, pois chegando na cidade Jesus se dirige ao Templo, e novamente profere um juízo

⁵⁵ FREYNE, S. **Jesus, um Judeu da Galileia**. P. 111.

⁵⁶ RIGAUX, B. **Para una Historia de Jesus**: El Testimonio del Evangelio de Lucas. Bilbao: Desclée de Brouwe, 1972, p. 203.

profético e escatológico contra a cidade, e também contra o Templo: “... não deixarão em ti, pedra sobre pedra (Lc 19.44b)”⁵⁷.

Há ainda a reação a “alguns” que, admirados, contemplavam o templo, e Jesus adverte: “então, disse Jesus: Vedes estas coisas? Dias virão em que não ficará pedra sobre pedra que não seja derribada (Lc 21.6)”. Sobre o juízo contra o templo, Theissen⁵⁸ mostra com detalhes as razões histórico-sociais deste ataque, que mostram a identidade de Jesus com os profetas que profetizaram contra o templo; mostram que a origem é o campo, o que caracterizaria o confronto social **cidade-campo**. Cabe esclarecermos que a marcha de Jesus sempre se identificou com os “pobres, porque vosso é o reino de Deus (Lc 6.20)”, com os enfermos em geral; seu juízo foi contra os ricos (Lc 12.20), e grande parte de suas figuras e linguagens tinham a ver com a vida no campo e pequenos povoados (Lc 6.1; 8.1; 8.5). Ele cita o fato que, quando Calígula quis colocar sua imagem no templo, a oposição e protesto maior vieram do campo. É certo que esta paixão e identificação podem gerar também uma oposição ao governo religioso que nele está. Diz Theissen:

Nisso podemos diferenciar neste idealismo típico dois tipos de oposição ao templo: a) - uma oposição profética e, b) - uma oposição programática. Um profeta (como Jesus) anuncia o que haverá de acontecer com o templo; um programa diz o que deve acontecer com ele. Oposição esta ligada a uma determinada pessoa: programa é carregado por um grupo e existe independente de algum membro do grupo sair”.⁵⁹

A característica de profecia que vem do campo, da periferia contra a cidade e contra o Templo pode ser notada pelos profetas que, antes de Jesus, profetizaram; por exemplo, Jeremias de Anatote, terra de Benjamim (Jr 1.1; 7.1-4); Urias, que era de Quiriate-Jearim (Jr 2.20); Miqueias de Morasti (Mq 1.1; 3.9-12) e Jesus da Galileia (Lc 4.16; 13.34-35). Mesmo que os horizontes histórico-social sejam diferenciados.

Há ainda contra Jerusalém oráculos no livro da paixão de Jesus, com a advertência tomada da tradição sinótica (Mc 13.24-27; Mt 24.29-31; Lc 21.20-24); e também como material tipicamente lucano, como a advertência às mulheres que eram parte das discípulas de Jesus (Lc 8.1-3), e que a caminho do Calvário – aquelas que verdadeiramente o amaram -, lamentaram seu sofrimento e eminente

⁵⁷ BACHMANN, M. **Jerusalém und der Tempel**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1980, p. 134 e 135.

⁵⁸ THEISSEN, G. **Sociologia da cristandade primitiva**. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 85 e 86.

⁵⁹ THEISSEN, G. **Op. Cit.**, p. 85.

morte⁶⁰: “Seguia-o numerosa multidão de povo, e também mulheres que batiam no peito e o lamentavam. Porém Jesus, voltando-se para elas, disse: Filhas de Jerusalém, não chorem por mim; chorai, antes, por vós mesmas e por vossos filhos! Porque dias virão em que se dirá: Bem-aventuradas as estéreis, que não geraram, nem amamentaram (Lc 23.27-29)”. Ali, novamente junta-se ao oráculo profético a escatologia, especialmente no dito: “Porque dias virão... (Lc 23.29a)”. Percebe-se aqui os juízos sobre a cidade, que mata os profetas.

(b)
Jesus, Messias e Profeta.

Como se viu brevemente, a identidade de Jesus vai se afirmando em Lucas como Messias e Profeta simultaneamente, a partir do discurso da missão (Lc 4.16-30). Acerca da identidade profética de Jesus, Croatto afirma que:

A representação profética de Jesus não é esgotada (por Lucas) nas brilhantes inspirações tipológicas da história de Elias, pois a longa tradição profética israelense transmitiu figuras como Isaias, Jeremias, Amós, Oseias, Ezequiel, e outros (...) estes profetas eram ‘como Jesus’, anunciadores da Palavra de Iahweh. Por isso estes profetas foram rejeitados e perseguidos (o caso de Jeremias é paradigmático).⁶¹

Croatto conclui que a caminhada de Jesus reflete perfil e momentos de diferentes profetas. Por isso, é bom sublinharmos algo destas similitudes, já mencionadas no início da viagem. Vejam a trilha que Croatto⁶² propõe para identificar os traços proféticos. Tomando em consideração o anúncio de Simeão, especialmente os termos: “...luz para revelação aos gentios, e para a glória do teu povo Israel (Lc 2.32)”. Aqui o perfil messiânico viria de Is 42.6 ou 49.6, um messias servo de Javé, mas também o servo sofredor de Is 53, e conforme a figura do filho do homem que como o servo sofredor daria a sua vida por muitos (Lc 9.22). Um segundo perfil está na pessoa de Elias. Sobre isto, Croatto chega a afirmar: “O Elias do ciclo deuteronomista (I Re 17 até II Re 2). Este Elias é profeta e curador. Este Elias é imitado por Jesus na tradição sinótica”. Pode-se dizer isto, especialmente na tradição lucana, na qual a tipologia Jesus e Elias é

⁶⁰ CONTIC, C. O amor como práxis. Lucas 7.36-50. In: **RIBLA (44)**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 61 e 77.

⁶¹ CROATTO, S. **Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet**. Teacher like Moses in Luke- Acts. In: **JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (124/3)**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005, p. 458 e 459.

⁶² CROATTO, S. **Jesus morre como profeta em Jerusalém** – A construção lucana do Jesus profeta. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 164.

mais frequente. Uma outra tipologia é sobre Moisés, neste caso a tipologia se insere mais, no modelo de enviado de Deus com uma figura profética clássica, mesmo messiânica, amparada nas palavras de Dt 18.15: “Javé teu Deus suscitará em teu favor do meio dos irmãos um profeta como eu, a quem escutarás”. Para Croatto a vertente de ensino de Jesus acompanharia este perfil de Moisés, incumbido de transmitir a “palavra do Sinai”. Além destes há também esteriótipos mosaicos, a frequência do monte, dos lugares desertos, e da marcha viagem a Jerusalém. A vida e ministério de Jesus tangenciam diversos outros profetas, como já foi demonstrado.

Um messias profeta é uma contribuição de Lucas à Cristologia da Igreja Primitiva⁶³; isso se enuncia no Evangelho, primeiro no Evangelho da Infância no qual, tanto no anúncio à Maria (1.30-33), como também no cântico de Simeão (Lc 2.30, 34-35). Neles, a esperança messiânica de Israel é retratada. Outro momento decisivo é na visita a Nazaré, em que o termo usado:

Lc 4.18	Lc 4.18
Pneuma kuriptu epl eme. ou- eiheken ecrisen me euaggelisasqai ptwcoij(apestal ken me(khrujai aicmal wtoij afesin kai. tufloij anableyin(apostei ai teqrausmenouj en afesei(O Espírito do Senhor está sobre mim, pois ungiu-me a evangelizar os pobres; enviou-me a proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, a pôr em liberdade os oprimidos,

O termo traduzido por: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pois ungiu-me”, no qual o verbo usado para ungir é o verbo **cpiw** no aoristo, do qual o substantivo **Cristo** tem origem que traduz o aramaico *mesihā* - Messias⁶⁴. Segundo Fabry,⁶⁵ o profeta carregava também para sua função a unção, Is 61.1, o que seria uma comprovação disto; por isso, aponta também para a natureza messiânica e profética de Jesus. Visto ter sido este o texto da sua leitura e exposição na sinagoga de Nazaré, Jesus termina com a frase: “Hoje, se cumpriu a escritura que acabais de ouvir (Lc 4.21)”.

Neste mesmo texto, Jesus, pessoalmente, depois de se apresentar como o Cristo, se apresenta também como o profeta: “E prosseguiu: De fato, vos afirmo

⁶³ TANNEHILL, R. C. **Luke**. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 91.

⁶⁴ BORN, A. V. D. **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 985.

MATEOS, J. **El Aspecto Verbal en el Nuevo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1977, p. 86 e 87.

⁶⁵ FABRY, H. J.; SCHOLTISSEK, K. **O messias**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 31.

que nenhum profeta é bem recebido na sua própria terra (Lc 4.24)”. Na cura do filho da viúva de Naim, Jesus é aclamado como o “grande profeta” (Lc 7.16). E ainda no texto centro da viagem no qual com clareza Jesus é o Messias e Profeta (Lc 13.31-35). Pois há um autoanúncio claro: “Não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém (Lc 13.3)”. Sobre o tema assim se expressa Fitzmyer, depois de citar alguns dos textos aqui referidos:

O mesmo ocorre em Lc 9.19 - passagem que depende de Mc 6.15 e 8.28, respectivamente -, onde a voz do povo identifica Jesus como um dos “antigos profetas” E já no final da narração do Evangelho, no episódio dos discípulos que iam no caminho de Emaús, um deles, Cleófas, sintetiza a personalidade de Jesus em uma só frase: “Jesus de Nazaré, profeta poderoso em obras e em palavras perante Deus e todo o povo” (Lc 24.19). Junto a isto, o sarcasmo e o maltrato dos soldados, giram frente ao suposto caráter profético do prisioneiro: “. adivinha, profeta, quem te bateu?” (Lc 22.64)⁶⁶

Fitzmyer reconhece ser esta uma identidade messiânica entre outras que identificaram Jesus, juntamente com a de Filho do Homem que o próprio Jesus, especialmente em Lucas, aplicou a si mesmo. Por fim, ele diz:

É, assim, que devemos entender a missão profética de Jesus nos escritos lucanos; não se trata nem de um Elias *redivivus*, nem de um profeta como Moisés, nem de um novo Eliseu. Jesus é melhormente o intermediário escatológico, através do qual Deus derrama definitivamente seu Espírito **nos últimos dias**.⁶⁷

Aponta-se, que, quem senão o Messias e Profeta Jesus trará este tempo? Basta ler Lucas 6.23: “Regozijai-vos naquele dia e exultai, porque grande é o vosso galardão no céu; pois dessa forma procederam seus pais com os profetas”, bem como Lc 9.51; Lc 10.9-12; Lc 10.13-16 etc.

Cazelles, em sua obra clássica *O messias da Bíblia*, mostra que, tardiamente, em meio ao apocaliptismo judaico surge uma figura de messias-profeta; diz ele:

O anúncio dos últimos tempos (escatologia) vai conjugar-se com a revelação dos segredos de Deus (apocalíptica), e tudo isto em uma linguagem simbólica e difícil. Temos visto nascer esta linguagem com Amós no retorno da terra ao caos aquático. Temos visto como se desenvolveu com Jeremias e se estabeleceu firmemente com Ezequiel (38-39), a quem já se chamou de ‘pai da Apocalíptica’. É a linguagem que vai servir para forjar o messianismo escatológico. O qual está feito com imagens dos profetas, porem empregado com um novo simbolismo em função da esperança da comunidade dos que retornavam do exílio, desapontada com o messianismo aronita⁶⁸.

⁶⁶ FITZMYER, J. *El Evangelio Segun Lucas: Introducción Geral - Tomo I*. Madrid: Cristiandad, 1986, p. 358.

⁶⁷ FITZMYER, J. *Op. Cit.*, p. 360.

⁶⁸ CAZELLES, H. *El Messias de La Biblia*. Barcelona: Herder, 1981, p. 145.

Na verdade, não é estranho se considerar normal o processo pelo qual figuras messiânicas como: figura real e figura sacerdotal tenham sofrido desgaste com o processo histórico já que, tanto a realeza como o sacerdócio, foram bastante responsáveis pela queda de Israel e Judá⁶⁹. Ao mesmo tempo, o respeito pelo ministério profético cresceu. A concepção de um messias-profeta não é exclusiva de Lucas; ela também aparece em João, sendo mencionado por ocasião da multiplicação dos pães e dos peixes, enquanto o povo dizia: "Vendo, pois, os homens o sinal que Jesus fizera, disseram: Este é, verdadeiramente, o profeta que devia vir ao mundo. Sabendo, pois, Jesus que estavam para vir com o propósito de tomá-lo para proclamarem rei, retirou-se novamente (Jo 6.14-15)".

Assim, deve-se reconhecer que, amparados em uma influência apocalíptica⁷⁰, mas também em novas figuras surgidas no pós-exílio, como profetas itinerantes e revolucionários - como bem aponta Horsley⁷¹ -, podem ter atraído simpatia popular, e expectativas messiânicas, especialmente calcadas em tipologias, como Moisés⁷² - e mesmo Elias pois ambos serviam muito bem para estimular ideais de revolução e libertação, especialmente para os contemporâneos de Jesus que, numa época de opressão e muita violência provocada pela família herodiana, por exemplo, Arquelau, Herodes Antipas⁷³, assim como as tropas e governadores romanos. Atos dos Apóstolos confirma esta observação, pois Gamaliel diante do Sinédrio, que julgava os apóstolos, em defesa deles recorda a insurreição de Teudas, e Judas, o Galileu, figuras que, certamente, se enquadram nos perfis aqui sublinhados (Atos 5.36-37). Conforme demonstra com detalhes Herzog II⁷⁴.

Lucas, conhecedor destes movimentos que culminaram com as guerras judaicas, em 66-70 - responsáveis pela destruição de Jerusalém e do templo -,

⁶⁹ DONNER, H. **História de Israel e dos Povos Vizinhos**. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, vol. II, 1997, p. 421 a 424.

⁷⁰ LÜHRMANN, D. **Jesus und Seine Propheten**. Leiden-Brill: Supplements to Novum Testamentum, 1977, p. 212 a 213.

⁷¹ HORSLEY, R.; Hanson, J. **Bandits, Prophets and Messiahs**. Harrisburg: Trinity Press International, 1999, p. 99 e 128.

⁷² CROATTO, J. S. **Jesus, Prophet like Elijah, and Prophe**. Teacher like Moses in Luk-Acts. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (124;3). Atlanta: Bsociety of Biblical Literature, 2005, p. 455 e 460.

⁷³ CASSIDY, R. **Jesus, Politics and Society**. A Study of Luke's Gospel. New York: Orbis Book, 1994, p. 50 e 51.

⁷⁴ HERZOG II, W. R. **Prophet and Teacher, an Introduction to the Historical Jesus**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005, p. 102 e 103.

enxerga o ministério de Jesus com outras perspectivas, na figura do profeta⁷⁵ que ele, como nenhum outro, acentua as características sem renunciar às outras tradições messiânicas que ele recebera da tradição sinótica, como Filho do Homem, Filho de Deus e outras.

Ainda um elemento decisivo na afirmação da figura profético-messiânico de Jesus em Lucas, são os milagres.

Por que os milagres constituem um sinal? A cura, ou mesmo milagres como a tempestade acalmada (Lc 8.23-25) são sempre um acontecimento salvífico, salvos da doença, alguns ouvem de Jesus expressões que conectam o milagre à fé e à salvação, pois o verbo **swþzw**, ou o substantivo **swþria**, salvação, é um vocábulo que acompanha os relatos de milagre. J. Fitzmyer⁷⁶ comenta sobre isso que: “Salvação para Lucas quer dizer livrar o ser humano de algum mal físico, moral ou político, ou de cataclismo cósmico. Supõe sempre uma vitória, um resgate de uma situação negativa, para restaurar um estado de integridade”

Por isso, pode-se dizer que, em Lucas, os milagres são sinais de salvação, por meio da intervenção de Deus. Jesus ao realizar milagres traz a presença do Deus salvador para junto do povo. De fato, é um sinal, porque Deus está presente através do seu ungido (messias). Assim, as expressões do povo: “... grande profeta se levantou entre nós (Lc 7.16)” são as consciências adquiridas pelo próprio povo diante de seu ministério, suas palavras e atos (sinal) que indicavam isto.⁷⁷

Lucas e também Mateus, dependendo da fonte **Q**, relatam um episódio em que Jesus mesmo aponta os milagres como um sinal de que ele é o Messias. Trata-se da resposta à visita dos discípulos de João Batista a Jesus, o motivo da visita é transcrito com a seguinte pergunta: “Su. ei=o` ercomenaj h' al l on prosdokwmenē” – “És tu o que devia vir, ou outro devemos esperar? (Lc 7.19)”. A resposta é clara: “E, na mesma hora, curou muitos de enfermidades, e males, e espíritos maus; e deu vista a muitos cegos. Respondendo, então, Jesus, disse-lhes: Ide e anunciai a João o que tendes visto e ouvido: os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são

⁷⁵ ROWE, C. K. **Early Narrative Christology**. The Lord in the Gospel of Luke. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2009, p. 79.

⁷⁶ FITZMYER, J. A. **El Evangelio Segun San Lucas**. Introducción General. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986, p. 373.

⁷⁷ SICRE, J. L.; CASTILLO, J. M.; ESTRADA, J. A. **La iglesia y los profetas**. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1989 p. 81

purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres anuncia-se o evangelho (Lc 7.21-22)”. Em essência, há no v. 22 uma repetição do discurso da missão na Sinagoga de Nazaré, i.e., os milagres já realizados, os quais trouxeram os enviados de João Batista, mais os atos de cura (v. 21) seguidos da locução do v. 22, são demonstrações claras de que desde a fonte **Q**, o messias deveria se manifestar com sinais, à semelhança em grande parte da expectativa vétero-testamentária (Is 11.1-10).

Na mesma linha de se considerar ainda os milagres transcritos tão somente por Lucas na sequência do ministério Galileu, é preciso considerar ainda a narrativa da ressurreição do filho da viúva de Naim (Lc 7.11-17). Este relato tem por pano de fundo elementos da saga do profeta Elias e também Elizeu; existe aqui três elementos que se assemelham: Elias encontra a viúva de Sarepta, à porta da cidade, a qual tinha um único filho. Na narrativa, Elias devolve o filho vivo à mãe (I Re 17.8-24).⁷⁸ Na ressurreição do filho da viúva de Naim, Jesus encontra a viúva e seus acompanhantes que iam levando para sepultar o seu filho único - o que se dá à porta da cidade -, e Jesus o ressuscita. Diz o texto: “e o restituiu a sua mãe.” O intencional que reforça os paralelos é o comentário do povo introduzido por Lucas, diante de sua intencionalidade de sublinhar Jesus como profeta e messias: “... glorificavam a Deus dizendo que grande profeta se levantou entre nós...(Lc 7.16)”⁷⁹. Deve-se ainda ressaltar que novamente há admiração e assombro, segundo a crítica das formas aspectos típicos dos relatos de milagres (Lc 4.36; 5.9; 5.26; 7.16; 8.25; 8.35; 8.56). Por fim, mostra-se que Lucas traz à tona o tema do “profetas megas”⁸⁰ o grande profeta, referido também em João 1.21.

(c)

A morte do Profeta Jesus

“... não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém”.

⁷⁸ DUBOIS, J. D. *La Figure D’Elie Dans La Perspective Lucanienne*. Paris : Revue D’Histoire Et de Philosophie Religieuses (53/2). 1973, p. 167.

⁷⁹ CROATTO, S. *Jesus, Prophet Like Elijah and Prophet Teacher Like Moses in Luke-Acts*. Atlanta: Journal of Biblical Literature.(124), 2005, p. 456.

⁸⁰ TIEDE, D. *Op. Cit*, p. 81.

A morte de Jesus está definitivamente vinculada ao seu ministério profético ocorrido em Jerusalém. A conhecida história da paixão tem suas origens no ministério galileu de Jesus, e mesmo no interlucano, embora sua primeira previsão encontra-se no término do cântico de Simeão: “Simeão os abençoou e disse a Maria, mãe do menino: Eis que este menino está destinado **tanto para ruína** como para levantamento de muitos em Israel e para ser **alvo de contradição** (Lc 2.34)”.

Mas, antes de discorrer sobre as razões que levaram à condenação do Profeta Jesus, é preciso recuperar a argumentação de Paul Winter⁸¹ - especialista no tema -, para depois se retornar ao texto bíblico:

Alguns estudiosos, sustentando que Jesus foi condenado pela autoridades romanas, por motivos políticos, e, conseqüentemente levado à morte segundo os procedimentos penais romanos, tendem a desprezar o problema da competência das autoridades judaicas, no período em questão, para aprovar e executar sentenças de morte sem consultar o prefeito romano.

Oscar Cullmann expressa assim o seu ponto de vista:

(...) toda a controvérsia caiu num desvio. A discussão centrou-se exclusivamente na questão jurídica sobre o direito dos judeus de decretar a pena capital por autoridade própria. A discussão dessa questão específica não deu resultados e com toda a probabilidade é um problema insolúvel. Entretanto, a questão mais importante – se Jesus foi condenado pelos romanos ou pelos judeus – perdeu-se de vista. Sua resposta independe dessa discussão paralela.⁸²

A conclusão de Cullmann é indiscutível. Qualquer que tenha sido a competência das autoridades judiciais judaicas em casos capitais naquela época, o certo é que Jesus foi executado à maneira romana, conforme aquilo que dispõe o Direito Romano. O fato de que essa punição era restrita a certas classes de pessoas - às quais Jesus pertencia - e a certos tipos de crimes -, entre os quais se incluíam-se as acusações a Jesus - torna-se inevitável a conclusão de que a corte, cuja sentença foi executada desse modo, foi uma corte romana. Nesse ponto, a opinião de Cullmann é válida; contudo, a discussão da competência do Sinédrio não deve ser absolutamente desprezada. O exame da extensão da autoridade judicial do Sinédrio tem relevância no caso.

⁸¹ WINTER, P. **O processo de Jesus**. Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 38 e 39.

⁸² CULMANN, O. **Dieu et César**. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.1956. p. 45.

Assim posta a questão, segue-se às razões que levaram ao processo, à condenação e à morte e ressurreição, numa abordagem da perspectiva da história da redação.

“Todos na sinagoga, ouvindo estas coisas se encheram de ira (Lc 4.28)”. É inevitável retornar ao texto do discurso na sinagoga em Nazaré, por seu caráter paradigmático. Ele nos leva ao Antigo Testamento (Is 61.1-2), e nos projeta ao ministério de Jesus, culminando no livro da paixão (Lc 20.1-24.53). O plano missionário do messias-profeta está demarcado (Lc 4.18-19), assim como sua morte é indicada (Lc 4.28-29).

Green,⁸³ em seu estudo sobre a teologia de Lucas, faz uma lista dos momentos em que Jesus como messias e profeta assume posições em defesa dos pobres, e dos marginalizados, e afirma que tal compromisso também cooperou para sua morte. Ele diz que: “Por sete vezes Jesus toma partido dos pobres”. Jesus faz disto sinal messiânico e confronto com a ordem estabelecida são os seguintes momentos identificados por Green:

“Lc 4.18: evangeliza os pobres, libertação aos cativos, restauração de vista aos cegos, por em liberdade os oprimidos”. Depois em “Lc 6.20-22: dos pobres é o Reino de Deus, ... os famintos, serão fartos ... os que choram ..., os odiados, injuriados e rejeitados ...”. A seguir mostra “Lc 7.22: ...os cegos ..., os coxos ..., os leprosos ..., os surdos ..., os mortos ..., e aos pobres ...”. Em “Lc 14.13: ... convida os pobres ..., os aleijados ..., os coxos ... e os cegos”. Novamente retorna a lista “Lc 14.21: ... e becros da cidade ... traz ...os pobres, ... os aleijados, os cegos e os coxos”. E finalmente em “Lc 16.20-22: ... certo mendigo ... coberto de chagas ..., desejava alimentar-se das migalhas”.

Estes quadros de crítica social confrontaram como toda mensagem profética, e foi vista como forma de insurreição.

A mensagem aproximava-se do ano do jubileu, ano de remissão, perdão das dívidas. Numa sociedade tributarista, onde todos deviam pagar, estas ações e mensagem soaram também como insurreição.

Schwantes,⁸⁴ falando da profecia de Oseias 5.17, faz uma afirmação que se aplica aqui diz ele: “A hora profética, a hora da fala profética não é após o ocorrido. Sua hora é o olho do furacão, o momento do acontecimento”. Isto significa que a palavra profética confronta por falar e visualizar fatos que estão

⁸³ GREEN, J. B. **The Theology of Gospel of Luke**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 81 e 82.

⁸⁴ SCHWANTES, M. **A Lua Nova Devorará Suas Heranças**. Observações sobre Oseias 5.1-7. In: **Estudos Bíblicos (73)**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 12.

ocorrendo, pobres, coxos, leprosos e famintos, eram elementos sociais do horizonte diário do povo e autoridades.

Seguindo a narrativa, o próximo confronto que demanda uma condenação por parte das autoridades era a da acusação de blasfêmia, e isto ocorre em Lucas 5.20-21: “Vendo-lhes a fé, Jesus disse ao paralítico: Homem, estão perdoados os teus pecados. E os escribas e fariseus arrazoavam, dizendo: Quem é este que diz blasfêmias? Quem pode perdoar pecados, senão Deus?”; aqui, Jesus é acusado de ocupar o lugar de Deus, por declarar perdoados os pecados do paralítico. A esta acusação, se integra a repetição da blasfêmia, por conta de perdoar os pecados de uma mulher, tida com pecadora, e a reação é repetida claramente: “Então, disse à mulher: Perdoados são os teus pecados. Os que estavam com ele à mesa começaram a dizer entre si: Quem é este que até perdoa pecados? (Lc 7.48-49)’.

Fernandez⁸⁵, sobre o pano de fundo judaico e o ministério de Jesus, aponta para o fato que: “Jesus é entendido mais plausivelmente no contexto dos movimentos internos renovadores do judaísmo e sobre a base da tradição bíblica, profética, apocalíptica e sapiencial”. Nesta direção é que se insere a leitura renovadora feita por Jesus, sua auto-apresentação como messias e profeta, assim como as reações; de um lado, o povo impregnado de esperança messiânica, e de outro as autoridades judaicas representadas especialmente nos escribas, fariseus, sacerdotes, saduceus e anciões⁸⁶. Estes extremos prenunciavam o conflito, o processo e a morte de Jesus.

Esta acusação de blasfêmia vai voltar a se repetir em outro contexto, configurando a ameaça de morte: “Então, disseram todos: Logo, tu és o Filho de Deus? E ele lhes respondeu: Vós dizeis que eu sou. Clamaram, pois: Que necessidade mais temos de testemunho? Porque nós mesmos o ouvimos da sua própria boca (Lc 22.70-71)”. Aqui, há o desfecho, Jesus declara perante o sinédrio sua condição de Messias - o que era considerado blasfêmia e motivo para sua condenação. Vargas-Machuca, comentando o tema, diz o seguinte:

A resposta de Jesus ao Sumo Sacerdote é considerada como blasfêmia. Não se trata da aceitação da *Mishnah* (Sanh. 7.5), que restringe a blasfêmia ao caso de pronunciar o sacrossanto nome de Deus “Desde agora, estará sentado o Filho do Homem à direita do

⁸⁵ FERNANDES, M. P. *Textos Rabínicos En La Exegesis del Nuevo Testamento*. In: **Estudios Bíblicos** (61/4). Madrid: Facultad de Teología “San Dámaso”, 2003, p. 475.

⁸⁶ PIXLEY, J. V. **Vida no Espírito**. O projeto messiânico de Jesus depois da ressurreição. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 152 e 153.

Todo-Poderoso Deus”, mas o sentido amplo de fatos e palavras que vão contra a honra de Deus e sua Lei em prescrições fundamentais, castigadas como a pena de morte. Ao se confessar o Messias e pronunciar um oráculo de castigo, Jesus se atribui uma autoridade divina singular; do mesmo modo ao considerar-se o Filho do Homem, que haverá de ser exaltado, reivindicando para si o poder divino para julgar o Sumo Sacerdote e os membros do *Sanhedrim*, quer dizer, ao tribunal supremo da jurisdição religiosa e civil da teocracia de Israel.⁸⁷

As observações são manifestas por Vargas-Machuca são acompanhadas por outros autores, como Brandon⁸⁸ e Carmichael⁸⁹, ainda que eles tomem ângulos diferentes da questão, segundo o próprio Vargas-Machuca⁹⁰.

Da acusação de blasfêmia, segue-se ao conflito com as instituições do judaísmo, especialmente a mais polêmica delas, o sábado, frente à reação manifesta especialmente por escribas e fariseus.

Antes, é importante mostrar brevemente a tradição sobre o sábado no judaísmo que transparece em Lucas. O termo grego **sabbaton** indica o sétimo dia da semana no calendário do judaísmo, e era consagrado como dia de descanso e para adoração a Deus. O termo é uma transliteração do hebraico *sabbat*. Os linguistas indicam que pode ter derivado do verbo *sabat*, que significa “cessar”, “fazer pausa”⁹¹. O sábado é mencionado em todas as partes da Torá a partir dos dez mandamentos (Ex 20.8-11). Neste fato, na prescrição da lei há uma série de observações sobre o sábado. Sua observância era vigiada, cuja vigilância era uma das funções de um fariseu, ou seja, vigiar para que em Israel não se quebrasse o sábado. Méier,⁹² usando a fonte Marcos, mas considerando seus paralelos em Mateus e Lucas, vê como uma das matrizes legais dos conflitos de Jesus com os fariseus, o sábado, mas não como algo generalizado.

A quebra do sábado era considerada uma falta grave e penalizada com a pena de morte: “Portanto, guardareis o sábado, porque é santo para vós outros; aquele que o profanar morrerá; pois qualquer que nele fizer alguma obra será eliminado do meio do seu povo. Seis dias se trabalhará, porém o sétimo dia é o

⁸⁷ VARGAS-MACHUCA, A. **Por que Condenaram a muerte a Jesus de Nazaret?** In: **Estúdios Eclesiásticos (54)**. Madrid: Estudios Eclesiásticos, 1979, p. 460.

⁸⁸ BRANDON, S. G. F. **The Trial of Jesus of Nazareth**. London: Batsford, 1968.

⁸⁹ CARMICHAEL, J. **The Death of Jesus**. New York: Gollancz, 1962.

⁹⁰ VARGAS-MACHUCA, A. **Op. cit.**, p. 462.

⁹¹ SCOTT, W. Sábado, dia do Senhor. In: **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 265.

⁹² MEIER, J. P. **The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath**. New York: The Catholic Biblical Quarterly (66), 2004, p. 561 a 567.

sábado do repouso solene, santo ao Senhor; qualquer que no dia do sábado fizer alguma obra morrerá (Ex 31-14-15)”. Isto era levado muito a sério no judaísmo contemporâneo a Jesus. De maneira clara, Stemberger pontualiza quão dramático foi o confronto de Jesus com os fariseus: “A discordância de Jesus com os Fariseus acerca do *Sabbath* é um dos pontos básicos da tradição acerca de Jesus”⁹³. Ele sublinha ainda que, conforme nos mostram os documentos de *Qumran*, os Essênios seriam mais radicais no cumprimento do sábado, embora sua presença não fosse tão notória assim nas diversas regiões de Israel, como a dos fariseus⁹⁴.

É preciso ver no decorrer da narrativa como se dão alguns destes confrontos, que, conforme se sabe, contribuiu para a condenação de Jesus. O primeiro deles está em Lucas 6.1-2; neste texto, Lucas formula a pergunta dos fariseus a fim de se estabelecer o conflito: “Por que fazeis o que não é lícito aos sábados? (Lc 6.2b)”. A resposta deve ter provocado muito mais os fariseus, pois Jesus lança mão da tradição davídica para relativizar a concepção acerca do sábado que os fariseus tinham (Lc 6.3-4). A afirmação que fecha a perícopa é decisiva e corresponde à base da tradição de Jesus acerca do sábado: “E acrescentou-lhes: O Filho do Homem é senhor do sábado (Lc 6.5)”⁹⁵. Stemberger⁹⁶ afirma que: “A discordância de Jesus com os fariseus sobre o sábado é um dos pontos comuns em todas as tradições sobre Jesus, inclusive as mais tardias, ali é intensamente sistematizado”.

A frase de Jesus acima serve de conexão com a perícopa seguinte, na qual Jesus, entrando na sinagoga, depara-se com um homem com a mão ressequida. Escribas e fariseus observam se ele faria uma cura no sábado, para poder acusá-lo. Qual era a falta? A de realizar alguma obra no sábado. Jesus, dialeticamente, pergunta: “Que vos parece? É lícito, no sábado, fazer o bem ou mal? Salvar a vida ou deixá-la perecer? (Lc 6.9)”. E curou o homem. A reação é violenta: “Mas eles

⁹³ STEMBERGER, G. *Jewish Contemporaries of Jesus, Pharisees, Sadducees, Essenes*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, p. 75.

⁹⁴ *Ibidem*. P. 77.

⁹⁵ VERMES, G. *Jesus e o mundo do judaísmo*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 63.

⁹⁶ STEMBERGER, G. *Jewish Contemporaries of Jesus, Pharisees, Sadducees, Essenes*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, p. 73.

se encheram de furor e discutiam entre si quanto ao que fariam a Jesus (Lc 6.11)”. É neste crescendo que a condenação de Jesus vai sendo consolidada⁹⁷.

É ilustrativo observar uma cena onde se sublinha uma autoridade judaica, reagindo ao que eles entendiam ser uma quebra do sábado. Trata-se de Jesus novamente num sábado na sinagoga. Ali havia uma mulher possesa, conforme o texto, havia dezoito anos, a qual andava curvada; o texto acentua aspectos da enfermidade: “... sem de modo algum poder endireitar-se (Lc 13.10-11)”. Jesus a cura; ela, restaurada, glorifica a Deus e a reação é imediata da parte do chefe da sinagoga: “O chefe da sinagoga, indignado de ver que Jesus curava no sábado, disse à multidão: Seis dias há em que se deve trabalhar; vinde, pois, nesses dias para serdes curados e não no sábado (Lc 13.14)”. Ato contínuo, Jesus os chama de hipócritas, referindo-se mais à prática farisaica do que à reação do chefe da Sinagoga (Lc 13.14-16); com isto, Jesus acumula reação e rejeição. Com isto a tensão em relação Jesus aumentava, Murphy deixa claro que:

O fariseus no Novo Testamento são descritos como sendo extremamente zelosos acerca da Torah, sua interpretação e aplicação. A atenção à Torah centrava-se na observância do sábado, as maneiras de participar da mesa comunitária, ordem e ritual de purificação e regras do que se podia comer (At 10.12-14). Os fariseus nos evangelhos atacam Jesus e seus seguidores por trabalharem no sábado, por ser o ‘dia santo’. Isto incluía que mesmo curar no sábado não era permitido. (A literatura Rabínica posterior, mostra que muitos fariseus permitiram cura no sábado, no caso de que a vida da pessoa estivesse em perigo)⁹⁸

Identificadas as cenas de conflito de Jesus com as lideranças judaicas, vejamos como era a prática do sábado no tempo de Jesus. Para que fique claro como tal lei era tomada com tal seriedade que sua quebra podia gerar pena de morte⁹⁹.

O sábado tinha início no entardecer da sexta-feira. Do ponto de vista legal, a noite é que trazia o início do sábado. Diante da pergunta feita pelo povo - em que momento tinha início a noite -, “os Rabis ensinavam que se dava ao surgir das três estrelas nos céus, sendo esta a resposta; por isso, um servidor da sinagoga, ficava escalado para na sexta-feira ao entardecer subir no telhado mais alto da comunidade e observar o céu; ele levava a trombeta do sábado tomada de um

⁹⁷ JEREMIAS, J. **Teología del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1977, p. 323. Aqui, Jeremias sublinha e recorda que a condenação não vinha a imediato, com a quebra do sábado, mas após o acusado ter sido advertido perante testemunhas.

⁹⁸ MURPHY, F. J. **The Religious World of Jesus**. Nashville: Abingdon Press, 1991, p. 234.

⁹⁹ DANIEL-ROPS, H. **A vida diária nos tempos de Jesus**. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 224.

lugar onde ficava guardada na Sinagoga. Assim que via a primeira estrela, tocava duas notas e, assim sucessivamente, ao surgir de cada estrela. A primeira vez visava chamar os trabalhadores do campo para que encerrassem suas tarefas; a segunda, para dizer aos comerciantes e artesões que cessassem o trabalho e fechassem suas lojas; e a terceira, para que todos acendessem as lamparinas, as quais uma vez acesas, iluminavam as casas e a aldeia. Os rabis se expressavam, dizendo que “o sábado começou a brilhar”¹⁰⁰.

O sábado era dedicado ao descanso e a consagração do povo; toda a comida era preparada na véspera, tão logo a lâmpada do sábado fosse acesa e todos, então, já de banho tomado, se assentavam à mesa para uma refeição à base de pão, peixe, tâmaras e figos, acompanhados de vinho, e sobre esta refeição era invocada uma locução. Após esta refeição, só voltariam a comer após o serviço da manhã na Sinagoga. Neste contexto é que os discípulos de Jesus tomam espigas no campo porque estavam famintos naquele sábado (Lc 6.1-5).

Nenhum trabalho era realizado no dia de sábado; havia complicada legislação sobre o que era permitido fazer no sábado¹⁰¹, e sinal disto está na reação de Jesus ao chefe da sinagoga, ou seja, era permitido que: “... cada um de vós não desprende da manjedoura, no sábado, o seu boi o seu jumento, para levá-lo a beber? (Lc 13.15)”.

Geza Vermes, como judeu em defesa do judaísmo, diz que: “o principal ponto a recordar é que, no judaísmo, a preservação da vida tem primazia sobre as leis do sábado”¹⁰². Perez¹⁰³ mostra que Jesus relativizou a obediência ao sábado, ao confrontar seu uso com a vida do povo, pois a legislação permitiu salvar um animal; é neste nível que Jesus se coloca frente ao farisaísmo.

Ainda nestes confrontos que levaram à morte de Jesus, é importante sublinhar também a questão da purificação. Jesus rompe com as regras de purificação, quando quebra uma das regras mais emblemáticas que visava a impedir a propagação da lepra; isto ocorre quando em Lc 5.12-14, toca em um

¹⁰⁰ *Ibidem*. P. 225.

¹⁰¹ SAULNIER, C.; ROLLAND, B. *A palestina no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 52.

¹⁰² VERMES, G. *Op. cit.*, p. 63.

¹⁰³ PEREZ FERNANDEZ, M. *Textos Rabínicos en la Exégesis del Nuevo Testamento*. Madrid: Estudios Biblicos, nº 61, 2003, p. 483 e 484.

leproso e o cura. A própria proximidade já violava a lei acerca da lepra. Mas, aqui, fica claro que a misericórdia era para ele maior que a Lei, especialmente quando o ensino rabínico afirmava que alguém se tornava leproso por castigo de Deus, pois carregava pecados ocultos. Era ritualmente impuro, não podia estar em lugar público, especialmente os sagrados.

O tema do puro e impuro passa pelo convívio de Jesus com pecadores e publicanos. A lista de pecadores, segundo os fariseus era extensa¹⁰⁴; um dos mais visados era o publicano, a serviço que estava do invasor estrangeiro e que ainda manipulava moedas estrangeiras consideradas impuras. Esses eram o alvo especial de Jesus (Lc 5.29), e alvo dos ataques dos fariseus (Lc 5.30). Jesus se hospeda com Zaqueu, um chefe dos publicanos (Lc 19.1-10).

Na mesma direção, surge o tema do jejum, prática recomendada por toda piedade judaica, especialmente pelos fariseus. Jesus, quando interpelado pelos fariseus sobre por que os seus discípulos não jejuavam como os de João Batista e os dos fariseus, reage usando uma metáfora: “Jesus, porém, lhes disse: Podeis fazer jejuar os convidados para o casamento, enquanto está com eles o noivo? Dias virão, contudo, em que lhes será tirado o noivo; naqueles dias, sim, jejuarão (Lc 5.34-35)”. Neste quadro, o que mais chocava os fariseus era Jesus acolher os pecadores e publicanos, e ser irreverente para com as práticas de purificação como o jejum (Lc 5.35).

Há um pano de fundo decisivo nos conflitos de Jesus com fariseus e mesmo o restante das classes religiosas judaicas. Era a maneira como Jesus confrontava com todas expectativas e convicções messiânicas destes grupos, sua morte não se dá tão somente por discordâncias quanto às práticas religiosas, interpretação da Torá Mas Jesus é preso porque: “Então, dirigindo-se Jesus aos principais sacerdotes, capitães do templo e anciãos que vieram prendê-lo, disse: Saístes com espadas e porretes como para deter um salteador? (Lc 22.52)”. Aqui a natureza profética messiânica de Jesus é desacreditada, e ele é transformado num “salteador”¹⁰⁵. Prova disto é que: “E ali passaram a acusá-lo, dizendo: Encontramos este homem pervertendo a nossa nação, vedando pagar tributo a

¹⁰⁴ ROUET, A. **Hombres y Cosas del Nuevo Testamento**. Estella: Verbo Divino, 1986, p. 30.

¹⁰⁵ HORSLEY, R.; Hanson, J. **Bandits, Prophets and Messiahs**. Harrisburg: Trinity Press International, 1999, p. 116-117, 160.

César e afirmando ser ele o Cristo, o Rei (Lc 23.2)”. Neste momento fica evidente ter sido Jesus caracterizado como um revolucionário (talvez zelote), mas também por ser visto como o Cristo-Messias¹⁰⁶. Estas acusações vêm do Sinédrio, ou seja, mais que romper princípios do sábado, de purificação, a questão grave seria ele se apresentar como o messias¹⁰⁷; daí todas acusações de cunho político para obter sua condenação através de Pilatos.

Sublinha-se mais os conflitos com escribas e fariseus até por serem maioria e estarem presentes em quase todo território de Israel, foi uma base da tradição sinótica. É preciso considerar, ainda que brevemente, o confronto com os Saduceus, pois segundo Murphy¹⁰⁸, os saduceus por sua ligação com a classe sacerdotal e sua influência política em Jerusalém, concorreram muito mais ativamente para a condenação de Jesus.

Diferente do conflito com os fariseus, que ocorrem em vários capítulos do Evangelho, com os saduceus são mais raros, quase inexistentes em Lucas, pois enquanto os fariseus são mencionados setenta e sete vezes, os saduceus aparecem apenas uma (Lc 20.27), o que como se sabe não os coloca fora do conflito.

Os saduceus são um partido cuja característica residia nas suas crenças, especialmente sua posição contra recompensa após a morte, a ressurreição. Acima de tudo, o que valia era preservar o culto e a hierarquia do Templo. Sua fé estava baseada na Bíblia hebraica, a lei e os profetas.

Se de fato o nome procede do sacerdote Sadoc do tempo de Salomão, o partido teria uma origem muito antiga; mas, dificilmente foi assim, especialmente quando é conhecido que, lideranças históricas de Israel inspiraram movimentos anos depois de sua existência. Segundo Paul Winter¹⁰⁹, o movimento saduceu viveu seu eclodir mais evidente no final do século III a.C. e inícios do século II a.C. Ele supõe que o autor do Eclesiastes e, mais certamente os livros da Sabedoria de Jesus Sirácida (Eclesiástico) e o livro de I Macabeus, foram escritos por um saduceu.

¹⁰⁶ FABRY, H. J.; SCHOLTISSEK, K. *O messias*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 86-87.

¹⁰⁷ BYRNE, B. *Jesus as Messias in the Gospel of Lukas: Discerning a Pattern of Correction*. New York: Catholic Biblical Quarterly (65), 2003, p. 89.

¹⁰⁸ MURPHY, F. *The Religious World of Jesus*. Nashville: Abingdon Press, 1991, p. 241 e 242.

¹⁰⁹ WINTER, P. Saduceus y Fariseus. In: *Jesus y Su Tiempo*. Salamanca: Sigueme, 1968, p. 97.

Segundo Josefo, os saduceus não criam na imortalidade da alma, ou ressurreição¹¹⁰. Sobre isto, o próprio Novo Testamento confirma, quando Paulo é levado ao Sinédrio, interpelado pelo Sumo Sacerdote; ele busca apoio nos fariseus que, como ele, criam na ressurreição, diferentemente dos saduceus (At 23.6-8). Porém tal abordagem é confirmada acerca dos saduceus na tradição sinótica (Mc 12.18; Mt 22.23; Lc 20.27).

Embora só haja uma menção explícita a eles (Lc 20.27), com certeza articulavam contra Jesus e influíram no seu julgamento; afinal, eles eram integrados principalmente de sacerdotes e levitas. Assim, eles estavam certamente presentes mais vezes na trajetória de Jesus no Evangelho de Lucas do que nos parece. Stemberger¹¹¹ indica que, em Lc 11.16, “outros tentando-o, pediam um sinal dos céus”, esta seria uma interpelação vinda de saduceus, pela carga de ironia e descrença em fatos sobrenaturais típica dos saduceus.

Além disto, os saduceus estão, certamente, na conspiração que começa se consolidar para alcançar a morte de Jesus após a expulsão de comerciantes e cambistas do Templo, quando Lucas diz: “Diariamente, Jesus ensinava no templo; mas os principais sacerdotes, os escribas e os maioraes do povo procuravam eliminá-lo (Lc 19.47)”. Cassidy¹¹² entende que Lucas põe os principais sacerdotes (saduceus) em cena, por reconhecer serem estes uma oposição mais perigosa de que a dos fariseus. Entre sacerdotes e maioraes do templo estavam os saduceus. E a reação deve ter crescido com a profecia da destruição do Templo. Desde a entrada na cidade, se iniciara um movimento para matar Jesus por causa da sua radicalidade profética: “Pois sobre ti virão dias em que os teus inimigos te cercarão de trincheiras e, por todos os lados, te apertarão o cerco (Lc 19.43-44)”.

Há um episódio em que, certamente, os saduceus também estão presentes, por incluir algo que lhes era caro - o dinheiro e o poder -, representantes que eram das classes mais ricas¹¹³. Trata-se da questão do tributo posto por “escribas e fariseus e principais sacerdotes”; aí estão com certeza os saduceus; a conspiração

¹¹⁰ JOSEFO, F. **Antiguidades judaicas**. Livro XVIII, cap. 2. São Paulo: Editora das Américas, 1956, p. 262.

¹¹¹ STEMBERGER, G. **Jewish Contemporaries of Jesus, Pharisees, Sadducees, Essenes**. Minneapolis: Fortress Press, 1995, p. 28.

¹¹² CASSIDY, R. **Jesus, Politics and Society**. A Study of Luke's Gospel. New York: Orbis Book, 1994, p. 52.

¹¹³ MORIN, E. **Jesus e as estruturas de seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 108.

consistia em que eles subornaram emissários (Lc 20.19-26), pois traziam consigo o ardid típico daqueles que, até acordo com Roma, fizeram para preservar o Templo¹¹⁴, o culto e seus privilégios. Morin diz quais são os frutos destes acordos:

Os israelitas não faziam serviço militar. Eram isentos. Os israelitas rezavam pelo imperador. Desde os tempos de Augusto, um duplo sacrifício era oferecido, diariamente, em Jerusalém, pelo imperador e pelo império. Os judeus eram dispensados deste culto imperial”.¹¹⁵

A seguir, então, a menção a eles se coloca sobre o tema da ressurreição; tomando por base a lei do levirato em Deuteronômios 25.5, montam uma armadilha para Jesus; sua resposta foi sábia, mas não se sabe se foi aceita pelos saduceus, visto que, no texto, eles não reagem. A reação vem de um escriba, certamente fariseu que ensinava sobre a ressurreição (Lc 20.39).

Com certeza, eles estão presentes no momento da conspiração com Judas para prender Jesus (Lc 22.3-6); ali estão sacerdotes e os capitães do Templo; todos certamente saduceus. Na hora da prisão, eles também estão entre aqueles que: “dirigindo-se Jesus aos **principais sacerdotes, capitães do templo e anciãos** que vieram prendê-lo (Lc 22.47-53)”. Sua prisão é a própria casa do sumo sacerdote (Lc 22.54).

Perante o Sinédrio - onde eles eram maioria visto que o mesmo se compunha de sacerdotes, escribas e anciãos -, eles eram reconhecidamente a maioria entre sacerdotes, além dos anciãos que eram os chefes das famílias puras¹¹⁶. Aos fariseus, restava um terço deste conselho. Marcos e Mateus falam de duas sessões do Sinédrio; uma à noite que descrevem com certo detalhe (Mc 14.53-55, 64; Mt 26.57-59,66), e a outra de madrugada (Mc 15.1; Mt 27.1). Em Lucas, no entanto, há uma só sessão (Lc 22.66-71).

Perante o Sinédrio, no julgamento de Jesus em Lucas, são os saduceus que conduzem o interrogatório¹¹⁷, visto que esta era uma atribuição do Sumo Sacerdote. Diferentemente de Marcos e Mateus, a acusação é exclusivamente sobre a afirmação de ser o Messias, tema que Jesus já havia tratado dentro da

¹¹⁴ *Ibidem*. P. 102.

¹¹⁵ MORIN, E. *Jesus e as Estruturas de seu Tempo*. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 102.

¹¹⁶ JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 368 a 402. Nesta seção, Jeremias demonstra a importância do certificado de pureza de origem israelita, os privilégios que isto concedia a elas, e especialmente aos seus chefes, patriarcas.

¹¹⁷ ELLIS, E. E. *The Gospel of Luke*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 260 e 261.

cidade, contestando o conceito de um messias filho de Davi, aceito pelos saduceus¹¹⁸. É por isso que, naquele momento, Jesus logo após a armadilha sobre o tema da ressurreição (Lc 20.27-40) formula a seguinte pergunta: “Como podem dizer que o Cristo é filho de Davi? (Lc 20.40)”. E argumenta: “Visto como o próprio Davi afirma no livro dos Salmos: Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos por estrado dos teus pés. Assim, pois, Davi lhe chama Senhor, e como pode ser ele seu filho? (Lc 20.42-44)”.

Retornando ao julgamento no Sinédrio, a questão direta foi: “Se tu és o Cristo, dize-nos (Lc 22.67a)”. A resposta foi: “Se vo-lo disser, não o acreditareis”. Por isso o tema cristológico¹¹⁹ se acentua, pois os sinais messiânicos que se afirmaram durante a viagem a Jerusalém, a ponto de os discípulos e o povo verem em Jesus, o Cristo, que havia sido aclamado na entrada de Jerusalém. Passa, então, pela confrontação perante as autoridades judaicas que, através de escribas e fariseus, fora cultivada; mas, agora, é posta através dos saduceus, na pessoa do sumo sacerdote e das hierarquias do Templo, como já vimos.

Noel¹²⁰ mostra que toda a caminhada de Jesus revelava especialmente a natureza do reino como um plano de Deus; por isto, a aclamação: “Bendito o Rei que vem em nome do Senhor”. Esta, no entanto, foi recebida no julgamento como algo mais que mera questão doutrinária concebida pelos fariseus frente a Jesus; contudo, para os saduceus se tornou uma questão de poder político¹²¹, pois toda estrutura de poder se apoiava num sacerdócio quase monárquico, já que, para os judeus, o sumo sacerdote era a maior autoridade judaica na província da Judeia.

É interessante que Lucas não reproduz a acusação de que Jesus destruiria o templo, conforme Marcos e Mateus o fazem (Mc 14.53-65; Mt 26.57-68) junto à acusação de que Jesus aspirava ser rei e messias, pois tal acusação reforçaria o tema do confronto político¹²².

¹¹⁸ CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo*. Madrid: Fax, 1974, p. 169.

¹¹⁹ HARRINGTON, J. W. *El Evangelio Según San Lucas*. Madrid: Studium, 1972, p. 317.

¹²⁰ NOEL, F. *The Travel Narrative in The Gospel of Luke: Interpretation of Luke 9.51-19.28*. Brussels: Koninklijke Vlaamse Academie, 2004, p. 183 a 185.

¹²¹ CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo*. Madrid: Fax, 1974, p. 279.

¹²² HORSLEY, R.; Hanson, J. *Bandits, Prophets and Messiahs*. Harrisburg: Trinity Press International, 1999, p. 117.

Finalmente, a condenação e morte de Jesus ocorrem numa sequência que, mesmo dependente de Marcos e **Q**, desenvolve uma ordem própria em Lucas; por exemplo, em Lucas Jesus é levado a Pilatos e acusado de perverter a nação com conspiração contra o tributo a César, crime passível de morte, e também o acusam de ser o Cristo, o Rei. Pilatos nega ver em Jesus algum crime (Lc 23.1-6) e sabendo ser ele galileu, tendo notícia de que Herodes estava na cidade, reconhecendo que havia uma comoção na cidade, envia Jesus a Herodes, fato desconhecido ou omitido por Marcos e Mateus. Herodes¹²³ que, desde a Galileia, queria interrogar Jesus (Lc 9.7-9) e por saber de seus atos milagrosos (sinais), e considerar Jesus um profeta tenta obter algo que satisfaça sua curiosidade; não conseguindo e após escarnecer dele, remete-o de volta a Pilatos.

No julgamento de Jesus em Jerusalém junto ao Sinédrio, a aparição de Herodes não corroborada pelos demais sinóticos, evoca o centro da viagem (Lc 13.31-35), afinal o aviso era Herodes queria matá-lo (Lc 13.31), que se reúne ao destino cruel de Jerusalém, a cidade que mata os profetas. Não é possível aqui ignorar esta ilação redacional.

Lucas retoma a tradição dos Evangelhos sinóticos, recuperando o julgamento como recebeu de Marcos e **Q**, acrescentando detalhes procedentes de suas fontes, como um arrazoado por Pilatos em defesa de Jesus: “disse-lhes: Apresentastes-me este homem como agitador do povo; mas, tendo-o interrogado na vossa presença, nada verifiquei contra ele dos crimes de que o acusais. Nem tampouco Herodes, pois no-lo tornou a enviar. É, pois, claro que nada contra ele se verificou digno de morte (Lc 23.14-16)”. Lucas, que ignora a citação de Mateus ao fato de que a mulher de Pilatos interceder por Jesus (Mt 27.19), inclui a disposição de Pilatos de soltar Jesus. A introdução de um revolucionário preso na negociação do indulto da Páscoa, é insólita já que por palavras de Lucas este era: “Barrabás estava no cárcere por causa de uma sedição na cidade e também por homicídio (Lc 23.19)”. Aqui, Lucas depende de Marcos 15.7, que qualifica Barrabás um amotinado e assassino. Alguns manuscritos incluem ao nome de

¹²³ SCHALIT, A. Herodes y sus Sucesores. In: **Jesus y su Tiempo**. Salamanca: Sigueme, 1968, p. 75 a 91.

Barrabás (filho do pai) o de Jesus, o qual a tradição cristã tardia retirou, possivelmente por considerar blasfêmia¹²⁴.

A condenação de Jesus à morte é apresentada como um adendo, pois a liberdade de Barrabás trocado por Jesus não implicava necessariamente a morte de Jesus; sua morte é fruto e resultado de uma pressão sobre Pilatos, o qual diante dos reiterados apelos para crucificá-lo atende (Lc 23.22-24).

É curioso que, embora Pilatos não seja juiz da sentença, a pena não é judaica, posto que a mesma previsse pena de morte por: “apedrejamento, queima e decapitação”¹²⁵. Mas Jesus recebe uma pena romana que é a crucificação, o que vem desde, então, alimentando a polêmica de que não seriam os judeus responsáveis pela morte de Jesus, mas sim Roma¹²⁶. De fato, ao que parece ao leitor do texto, o Sinédrio não teria poderes para condenar à morte. No entanto, a tradição sinótica, de diferentes formas, insiste em mostrar que Jesus é condenado primeiramente por anunciar que destruiria o templo em 3 dias (Mt 26.61). Em Lucas, a acusação como em Mateus é a de querer ser o Messias – o Cristo, ou filho de Deus (Lc 22.67-68), fato que, em Mateus, é visto como blasfêmia. E isto tudo frente ao Sinédrio, a hierarquia do templo e a cátedra judaica. O que permite deduzir que são as autoridades judaicas quem condenam Jesus a morte.

É interessante mostrar ainda que, o grau de pressão pelas autoridades judaicas, chega à chantagem em João, pela qual elas ameaçam Pilatos para obter a condenação de Jesus: “A partir deste momento, Pilatos procurava soltá-lo, mas os judeus clamavam: Se soltas a este, não és amigo de César! Todo aquele que se faz rei é contra César! (Jo 19.12)”. Torna-se evidente que o processo histórico messiânico, iniciado desde a Galileia, tem seu fim num confronto com os diferentes grupos da liderança judaica da Sinagoga ao Templo, ou da Galileia a Jerusalém, porque esta é a trajetória e conflito do messias-profeta Jesus, visto em todo o Evangelho como uma ameaça¹²⁷.

É vital considerar a reflexão de um judeu, Geza Vermes, nas considerações sobre o perfil do Messias surgido desde os documentos de *Qumram*:

¹²⁴ BORN, A. V. D. **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 159.

¹²⁵ WINTER, P. **Sobre o processo de Jesus**. Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 153.

¹²⁶ VERMES, G. **Jesus e o mundo do judaísmo**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 79 a 89.

¹²⁷ STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. **História social do protocristianismo**. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 367.

Certos conceitos essenciais do Novo Testamento adquirem nova substância. Por exemplo, Messias, usado como termo genérico, pode ser aplicado nos Manuscritos a pelo menos duas, e possivelmente três, pessoas e funções distintas. O Messias de Israel, ou Rebento de Davi, é o Rei vitorioso dos últimos dias. Mas ele está subordinado ao Messias de Arão, ou Sumo Sacerdote da época. E esses dois são precedidos por, ou acompanhados de, um Profeta Messiânico ou Messias profeta que transmite a mensagem final de Deus aos eleitos¹²⁸.

Esta citação corrobora a reivindicação de Jesus no Evangelho de Lucas, aqui sublinhada; Lucas buscou transmitir este perfil de um Messias-Profeta.

(d)

Parusia do Filho do Homem: A Volta do Messias Profeta

Não é possível desconhecer a importância do tema escatologia¹²⁹, especialmente desenvolvida sobre a figura messiânica do “Filho do Homem” e seu retorno. Considere-se que, enquanto o Evangelho de Lucas apresenta um Messias-Profeta na figura do Jesus viajante, da Galileia e passando por Samaria, Jericó e Jerusalém, constroi também à luz da tradição da escatologia e apocaliptismo judaico, e dos próprios sinóticos, figura celestial conhecida como Filho do Homem que, conforme as palavras de Jesus no seu julgamento, assim se expressam¹³⁰:

Lc 22.69	Lc 22.69
apo. tou/ nuh de. estai o ui'oj tou/ anqrwpou kaqhmeno'j ek dexiwh th'j dunamewj tou/ qeou/	Desde agora, estará sentado o Filho do Homem à direita do Todo-Poderoso Deus

Essa afirmação não é desconhecida dos que julgam Jesus, pois a acrescentam um conceito messiânico usado por eles: “Logo, tu és o Filho de Deus?”, ao que Jesus confirmou: “Vós dizeis que eu sou (Lc 22.69-70)”. Mas Jesus, desde o início do Evangelho, se assume como o Filho do Homem: “Vendo-lhes a fé, Jesus disse ao paralítico: “Homem estão perdoados os teus pecados (Lc 5.20)”, do mesmo modo que fizera em relação à sua condição de Messias-Profeta: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos

¹²⁸ **Ibidem.** P. 89.

¹²⁹ FITZMYER, J. **El Evangelio Segun Lucas.** Madrid: Cristiandad, 1986, p. 389.

¹³⁰ GREEN, J. B. **The Theology of Gospel of Luke.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 94-101.

cegos, para pôr em liberdade os oprimidos .” E prosseguiu: “ De fato, vos afirmo que nenhum profeta é bem recebido na sua própria terra (Lc 4.18 e 24)”. Estas afirmações de Jesus típicas da tradição sinótica e no caso de profeta, própria de Lucas, confirma o que será demonstrado na combinação das identidades Filho do Homem e Messias Profeta.

O termo Filho do Homem¹³¹ aparece 26 vezes em Lucas, 31 vezes em Mateus, 14 em Marcos, 13 vezes em João, e apenas uma vez em Atos, por ocasião da morte de Estevão numa visão (Atos 7.56). É importante sublinhar que, das 26 vezes em Lucas, sete são no ministério galileu, seis no livro da paixão, e 13 vezes no interlucano 9.51-19.48. Será mostrado que o tema se confunde com frequência com locuções proféticas do Antigo Testamento¹³².

Antes de considerar o uso do termo em Lucas, especialmente nos textos tipicamente lucano, deve-se examinar algumas considerações conceituais dos mais reconhecidos exegetas do Novo Testamento, sobre o Filho do Homem e a escatologia lucana. Bultmann afirma que:

(...) partindo do que Jesus disse acerca do ‘Filho do Homem’, Jesus não o imaginou sob um conceito messiânico do rei davídico, mas, sim, na figura celeste de Juiz e do salvador do qual fala a apocalíptica, isto não muda as coisas, porque Jesus não se apresentou como Juiz do Mundo nem como salvador sobrenatural¹³³.

Também o que nos diz Joachim Jeremias:

O Filho do Homem é o único título utilizado por Jesus para designar a si mesmo, cuja autenticidade interessa seriamente. Por isso, o testemunho unânime dos quatro evangelhos confirmam, Jesus se referindo a si mesmo como o “Filho do Homem”. O título “Filho do Homem” aparece 82 vezes nos evangelhos, 69 nos sinóticos, e 13 vezes em João; no entanto, tal título é desconhecido para a literatura grega. Mais clara que a análise filológica, é a análise baseada na história da tradição. Se dedicarmos agora nossa atenção à questão, se Jesus usou para si mesmo este título, a resposta será positiva, pois os Evangelhos e as bases da tradição sinótica e mesmo joanina estão de acordo de que Jesus falou do Filho do Homem na terceira pessoa, fazendo uma distinção simbólica entre si mesmo e o Filho do Homem¹³⁴.

Neste sentido, Oscar Cullmann argumenta o seguinte:

Qualificou-se Jesus a si mesmo como Filho do Homem? É possível que Jesus tenha dado a expressão um duplo sentido, os quais um procede de Daniel 7.13 ‘o homem’ com um significado coletivo, e que, em virtude de sua própria origem, supunha que a humanidade perfeita estava personificada no primeiro Adão. Mas tão numerosos são os momentos que

¹³¹ GONÇALVES, A. C. **Concordância bíblica**. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1975, p. 436.

¹³² HERZOG II, W. R. **Prophet and Teacher, an Introduction to the Historical Jesus**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005, p. 86.

¹³³ BULTMANN, R. **Teología del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1981, p. 67.

¹³⁴ JEREMIAS, J. **Teología del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1977, p. 300 a 308.

Jesus designa-se como Filho do Homem, que precisamos distinguir o momento que ele usa pensando na sua obra escatológica (...) e aqueles em que pensa em sua obra terrena¹³⁵.

Por fim, é preciso compartilhar a abordagem escatológica de Hanz Conzelmann, visto que sua investigação sobre a História da Redação de Lucas foi um dos pontos de partida para esta pesquisa. Descrevendo a Escatologia lucana, ele diz que:

A escatologia de Lucas diz respeito à concepção original da proximidade do Reino, uma construção secundária baseada em determinadas reflexões que ‘com o tempo’ de modo algum pode ser iludida. Por quê? Pelo não acontecimento da Parusia, como bem podemos constatar. A concepção original pressupõe que o esperado está próximo. Mas isto significa que a expectativa não pode ser postergada com uma demora, pois se perde a relação com o agora. Afirmação válida já para a apocalíptica judaica. Assim também na apocalíptica judaica a esperança de uma salvação imediata surge frente à tribulação. Mas ‘com o tempo’, a expectativa se converte necessariamente em apocalíptica. Assim é que se explica a analogia entre este desenvolvimento conceitual Judeu e cristão¹³⁶.

Para não deixar de lado opiniões atuais sobre a temática do Filho do Homem, ademais dos clássicos citados, Fabry se expressa do seguinte modo:

A designação “Filho do Homem” atuava em contextos apocalípticos como “terminus technicus”, já era usada em época pré-cristã como título e originalmente não tinha nada a ver com a concepção messiânica. A messianização desse conceito é produto de formação da tradição neotestamentária. Ela se inspira na figura do Filho do Homem de Dn 7, a quem Deus confia o domínio sobre o mundo e que parece representar uma transformação da concepção do Messias Davídico¹³⁷.

Diante destas abordagens clássicas, é preciso que seja examinado parte do uso que Lucas faz do conceito de “Filho do Homem”, e a carga escatológica que ele carrega¹³⁸, e o quanto esta figura tem de perfil profético, a fim de nos ajudar a entender a escatologia lucana, confirmando a identificação entre o Filho do Homem e o Messias-Profeta, que é defendida neste trabalho.

Lc 9.26	Lc 9.26
οἱ γὰρ ἂν ἐπαῖσυνθη/ με καὶ. τοῦ ἐμοῦ λογού(τούτων ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαῖσυνθησεται(ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ/ δόξῃ αὐτοῦ/ καὶ. τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἀγγέλων	Se alguém de mim e das minhas palavras se envergonhar, dele se envergonhará o Filho do Homem, quando vier na sua glória e na do Pai e dos santos anjos

¹³⁵ CULLMANN, O. **Cristológia del Nuevo Testamento**. Buenos Aires: Methopress. 1965, p. 178 a 182.

¹³⁶ CONZELMANN, H. **El Centro del Tiempo**. Madrid: Fax, 1974, p. 143

¹³⁷ FABRY, H. J. **O Messias**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 26.

¹³⁸ SCHIAVO, L. O. **Acesso ao mundo superior**. O elemento estático e visionário na literatura apocalíptica e no movimento de Jesus. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (ed.). **Religião de Visionários**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 133.

Neste texto, fala-se pela primeira vez da Parusia do Filho do Homem: “O Filho do Homem, quando vier na sua glória e na do Pai e dos santos anjos”. Ela vem acompanhada de sentir vergonha de seguir¹³⁹, de servir a Jesus, como um desencanto por abraçar a causa do reino de Deus, pois o verso seguinte aponta o reino, conectando com a Parusia. É interessante notar que Mateus não reproduz este dito de Jesus, que é tomado de Marcos 8.38. Deve-se classificar este texto conforme a crítica das formas, como um dito sapiencial, porém com um nítido tom apocalíptico.

O versículo 25 já carrega uma carga de locução profética, pois na expressão: “Que aproveita o homem ganhar o mundo inteiro, se vier a perder-se ou a causar dano a si mesmo? (Lc 9.25)” os verbos **apolesaj**, particípio aoristo do **apollumi** (se vier a perder-se ou perdendo-se), com o verbo **zhmiwqeij**, no particípio aoristo passivo de **zhmiow**, numa proximidade de sentido com o verbo anterior (prejudico – causo dano a mim mesmo, perco-me), usados ambos no particípio aoristo, o segundo no passivo¹⁴⁰. Cria, então, um paralelismo típico de juízo sobre o que o ser humano causa a sua vida seu destino eterno. Eles são introdutórios à locução profética sobre o Filho do Homem, especialmente porque a locução profética sobre o Filho do Homem como ponto de definição escatológica em sua vinda (Parusia) “..sua glória e na do Pai e dos santos anjos.. (Lc 9.26)”.

Não é por mero acaso que a próxima locução sobre o Filho do Homem vai confirmar este papel de figura escatológica e profética de confronto e definição: “Porque assim como Jonas foi sinal para os ninivitas, o Filho do Homem o será para esta geração (Lc 11.30)”. O mesmo tom está em Lc 12.40: “Ficai também vós apercebidos, porque, à hora em que não cuidais, o Filho do Homem virá”. Que se insere na linguagem da súbita vinda do “dia do Senhor” conforme a mensagem de Ezequiel, num juízo semelhante ao que Jesus como profeta faz contra os que confiam em suas posses, de repente são confrontados com o dia do Filho do Homem, diz Ezequiel 7.12-13: “Vem o tempo, é chegado o dia; o que compra não se alegre, e o que vende não se entristeça; porque a ira ardente está sobre toda a multidão deles. Porque o que vende não tornará a possuir aquilo que

¹³⁹ TANNEHILL, R. C. **Luke**. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 159.

¹⁴⁰ MURACHCO, H. **Língua Graga**. Petrópolis: Vozes, vol. 1, 2006, p. 275.

vendeu, por mais que viva; porque a profecia contra a multidão não voltará atrás; ninguém fortalece a sua vida com a sua própria iniquidade”. Sublinhando que a perícopo de Lc 9.23-27, o verso 27 reforça o tema do juízo com a vinda do reino de Deus.

Ainda em Lucas 9.26 ele omitiu o juízo profético da expressão: “... qualquer que, nesta geração adúltera e pecadora...”. A locução de Marcos contempla o público imediato, “esta geração”; já Lucas passa a lição para as gerações de discípulos, ou seja, sua igreja¹⁴¹. É interessante notarmos que o “Filho do Homem” não representa aqui um juiz celestial, mas alguém que pode interceder pelos seus. No caso, trata-se do próprio Jesus¹⁴².

Do mesmo modo, quem se envergonha, o faz de algo neste caso, “... de minhas palavras...” Estaria aqui Lucas dependendo de uma lição paulina? Em que Paulo, abrindo a Carta aos Romanos, diz:

Rm 1.16	Rm 1.16
Ouw gar epaiscunomai to euagge ion(dunamij gar qeou/ estin eij swthrian panti. tw pisteupnti(loudaiw te prw ton kai. {E lhni	Pois não me envergonho do evangelho, porque é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, primeiro do judeu e também do grego.

Como se pode ver, o verbo usado por Paulo é o mesmo usado por Lucas. Não se envergonhar das palavras de Jesus, é o mesmo que não se envergonhar do evangelho posto por Paulo.

Retornando ainda à locução escatológica transcendente a qual se insere num panorama apocalíptico, pois fala da revelação da vinda do “Filho do Homem”, em “sua glória, e na do Pai e dos santos anjos”. Aqui, Lucas acrescenta glória ao Filho do Homem¹⁴³, diferentemente de Marcos que fala “... quando vier na glória do Pai e dos santos anjos”. Alguns entendem que se trata de uma visão do ressuscitado (Lc 24.26), ou uma antecipação da cena da transfiguração descrita logo a seguir: “Pedro e seus companheiros achavam-se premidos de sono; mas, conservando-se acordados, viram a sua glória e os dois varões que com ele

¹⁴¹ LACONI, M. **San Lucas y su Iglesia**. Navarra: Verbo Divino, 1987, p. 35.

¹⁴² FITZMYER, J. A. **El Evangelio Segun San Lucas**. Madrid: Cristiandad, 1987, p. 118.

¹⁴³ STÖGER, A. **El Evangelio Según San Lucas**. Barcelona: Herder, 1979, p. 260 a 261.

estavam (Lc 9.32)”. É decisivo observar o que Mowinckel¹⁴⁴ diz sobre esta manifestação futura e transcendente, reportando-se ao texto de João 6.14; ele diz que:

Isto concorda com o fato que certas passagens do Antigo Testamento que aludiam, ou pareciam referir-se, a um profeta especial e futuro, como a predição de Malaquias acerca do retorno de Elias, ou a alusão em Deuterônômios à vinda de um profeta igual a Moisés (Dt 18.15-18), estes textos foram interpretados messianicamente.

Isto reafirma que a figura celestial do “Filho do Homem” passa por um perfil profético, em dados momentos da tradição bíblica¹⁴⁵.

Na continuidade dos testemunhos bíblicos escolhidos, deve ser considerado aquele que é o texto descritivo da Parusia; trata-se de Lucas 17.20-24 numa perícopé de redação puramente lucana.

Lc 17.20-24	Lc 17.20-24
<p>VEperwthqeij de. upo. twh Farisaiwn pote ercetai h' basileia tou/ qeou/ apekrigh autoij kai. eipen\ ouk ercetai h' basileia tou/ qeou/ meta. parathrhsewj(oude. erousin(Vldou. wde h(VEkei(idou. gar h' basileia tou/ qeou/ entoij umwh estin\ Eipen de. proj touj maqhtaj(VEleusontai himerai olte epiqumhsete mian twh himerwh tou/ uiou/ tou/ anqrwpou ideih kai. ouk oyesqel kai. erousin umih(Vldou. ekei(ih(Vldou. wde\ mh. ape\ qhte mhde. diwxhtel\ w\ sper gar h' astraph. astraptousa ek thj upo. ton ouranon eij thn upl\ ouranon lampei(outwj estai o uiouj tou/ anqrwpou ten th/ himeraj autou\</p>	<p>Interrogado pelos fariseus sobre quando viria o reino de Deus, respondeu Jesus: Não vem o reino de Deus de modo que possa ser visto. Nem dirão: Ei-lo aqui! Ou: Lá está! Porque o reino de Deus está dentro de vós. Disse aos discípulos: Virá o dia em que desejareis ver um dos dias do Filho do Homem e não o vereis. E vos dirão: Ei-lo aqui! Ou: Lá está! Não vades nem os sigais; pois assim como o relâmpago, fuzilando, brilha de uma à outra extremidade do céu, assim será [no seu dia] o Filho do Homem</p>

Esta perícopé é parte da viagem a Jerusalém do material das fontes lucanas. Novamente, como em Lc 9.26, a questão é: quando? Como os próprios discípulos colocam numa pergunta para o Jesus ressuscitado no início de Atos dos Apóstolos: “Então, os que estavam reunidos lhe perguntaram: Senhor será este o tempo em que restaures o reino a Israel? (At 1.6)”. Esta é a pergunta que gera a escatologia, e daí para as especulações revelatórias da apocalíptica é uma

¹⁴⁴ MOWINCKEL, S. **El Que Ha De Venir**. Mssianismo y Messias. Madrid: Ed. Fax, 1975, p. 351.

¹⁴⁵ CASTILLO, J. M. **Jesus Profeta de israel em la Iglesia y los Profetas**. Cordoba: Almendro, 1989, p. 84.

distância pequena. O interessante é que esta pergunta em Lc 17.20-24 não vem dos discípulos; vem dos fariseus. A história das formas tem reconhecido ser este um dito típico de Jesus¹⁴⁶.

É preciso reconhecer uma ruptura entre os versos 20 e 21, com os versos 22-24; os dois primeiros tratam da vinda do reino que, na verdade, já estava acontecendo: “... Porque o reino está dentro de vós... (Lc 17.21)”¹⁴⁷. Mostrando que, aqui, Lucas juntou tradições diferentes da que se segue nos versos 22-24, nos quais a figura central é o “Filho do Homem”; as expressões do 21 se conectam com a do 23: “Ei-lo aqui! ou: Lá está!.. (Lc 9.21 e 23)”. Mas é só, visto que os resultados são diferentes, visto que um (o reino) “está dentro de vós”, e o outro será como: “... o relâmpago, fuzilando,... (Lc 9.21 e 24)”. Há um descompasso, que pode ser interpretado na visão que Conzelmann¹⁴⁸ estabelece em seu estudo sobre a escatologia lucana: “o esperado está próximo... isto não deve desvanecer-se, pois se pode perder a expectativa do agora...”

Na verdade, em outras palavras, é o que Jeremias¹⁴⁹ fala sobre a “... aurora da salvação...”; algo que já podiam perceber (dentro de vós), e que a plena luz do sol viria como “um relâmpago”. Trata-se de um novo tempo, nova aliança¹⁵⁰, que o sofrimento e a morte vicária do Filho do Homem permitem ser antevista profeticamente, a viagem é marcada por esta visão de um novo êxodo que está em curso. É bom observar neste contexto, de modo sintético, quais elementos antecedem os ditos sobre o reino e o Filho do Homem nesta perícopie.

A primeira expressão na qual Lucas demarca o tema, e que procede da fonte Marcos, é a responsabilidade profética de anunciar o reino de Deus (Lc 4.43). Em Lucas 6.5, diante dos fariseus e a polêmica do sábado, Jesus põe o Filho do Homem como senhor sobre a Torá (sábado). Mas, o Filho do Homem será a causa de bem-aventurança da perseguição (Lc 6.22), que para a comunidade de Lucas era um prenúncio “daquele dia” (Lc 6.23). A urgência da missão do Filho do Homem é uma advertência de sua vinda iminente (Lc 9.58). A vitória sobre

¹⁴⁶ BULTMANN, R. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandernhoeck und Ruprecht, 1979, p. 24.

¹⁴⁷ GREEN, J. B. *The Theology of Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 95.

¹⁴⁸ CONZELMANN, H. *El Centro del Tiempo*. Madrid: Fax, 1974, p. 143.

¹⁴⁹ JEREMIAS, J. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1977, p. 126.130.

¹⁵⁰ ABREGO, J. M. *La Esperanza Messiánicas en los Libros Proféticos*. Madrid: Estudios Biblicos (62), 2004, p. 427.

Satanás é um sinal escatológico e apocalíptico¹⁵¹, “... Eu via a Satanás caindo do céu... Se, eu, expulso demônios pelo dedo de Deus, certamente é chegado o reino de Deus (Lc 10.18 e 11.20)”.

Ao que está dito se junta a liturgia da oração, elemento decisivo no “Sitz im Leben” da igreja de Lucas, usado pelo mesmo desde a herança sinótica de Mt 6.9-13, na qual se pede: “... venha o teu Reino... (Lc 11.2)”;

junto a isto, a promessa profética à igreja de Lucas: “... vosso Pai agradou em dar-vos o seu reino...”; i.e., consolo pela demora da Parusia. Esta herança escatológica não é para todos, porque a porta é estreita, muitos desejarão entrar, mas não lhes será permitido, pois: “Ali haverá choro e ranger de dentes, quando virdes, no reino de Deus, Abraão, Isaque, Jacó e todos os profetas, mas vós, lançados fora (Lc 13.28)”. Então, a parábola do rico e Lázaro põe diante do confronto terra e céu. (Lc 16.19-31).

Todos os ditos embora tratem do “Filho do Homem”, são ditos profético; trata-se de Jesus, enquanto profeta, anunciando sua vinda como o “Filho do Homem”. Maddox¹⁵² afirma que, Lucas em sua escatologia, usa um recurso literário com ambos conceitos escatológicos reino de Deus e Filho do Homem, hora é presente, hora é futuro.

Por fim, é necessário reconhecer que o tema é extremamente extenso, mas o interesse foi mostrar desde o texto da tradição sinótica e das fontes próprias lucanas, até a abordagem de Lucas, no que tange à escatologia, nem de longe esgotando suas outras dimensões, mas deixando clara a superposição entre a figura de Jesus como o Profeta e Messias e como o Filho do Homem, posto que os sinais da presença e vinda do Filho do Homem são dados pelo Profeta e Messias Jesus.

¹⁵¹ **Ibidem.** P 116 e 117.

¹⁵² MADDON, R. **The Purpose of Luke-Acts.** Adinburgh: T. T. Clark, 1982, p. 134.

Conclusão

O quanto Lucas conseguiu aprofundar a visão sobre Jesus para os seus contemporâneos representados no excelentíssimo Teófilo, é difícil mensurar. No entanto, este trabalho de tese buscou captar elementos tipicamente lucanos na redação do Evangelho, trazendo assim uma contribuição a aspectos conhecidos, porém não completamente investigados, especialmente na unidade central da tese, o interlucano (Lc 9.51; 19.48)

A começar pela temática Jerusalém que em Lucas é percebida desde o princípio do Evangelho em diferentes textos¹. Tal temática é um dos eixos da abordagem da História da Redação como é apresentada nesta tese, e assim é pontuada desde o prólogo: “... Havia em Jerusalém um homem chamado Simeão... Havia também uma profetisa, Ana... louvava também ela a Deus e falava ao menino a todos que esperavam a redenção de Jerusalém (Lc 2.25, 36 e 38)”.

Lucas cria uma viagem cujo destino é Jerusalém, viagem que propicia uma unidade redacional sublinhada como interlucano, onde é encontrado o maior número de materiais das fontes próprias de Lucas, também demonstrado neste trabalho. E Jerusalém é o lugar onde se encerra o Evangelho, e onde se dá a ascensão do Messias-Profeta Jesus, após recomendar e orientar os discípulos como seria a continuação da “viagem missionária”: “...e começando de Jerusalém... Por isso, permaneci na cidade até que do alto sejais revestidos de poder (Lc 24.47-49)”. Em Jerusalém o templo como centro de poder é sublinhado, especialmente no confronto profético e sentença escatológica: “Jerusalém,

¹ MARQUERAT, D. Luc-Actes Entre Jérusalem et Rome. Un Procédé Lucanien de Double Signification. Cambridge: New Test. Sdut. Vol. 45, 1999, p. 70-71.

Jerusalém que matas os profetas ... Eis que vossa casa ficará deserta... (Lc 13.34-35)”

A demarcação de Jerusalém tem no Evangelho alguns contrapontos, que foram sublinhados no desenvolvimento da pesquisa. São as periferias: Galileia e, especialmente Samaria, mas também a Pereia palco de João Batista.

A viagem, geograficamente, é um exercício de inclusão social e teológica, dentro da obra lucana que ilustra e dá base à viagem da Igreja de Jerusalém, passando novamente por: “... e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda Judeia e Samaria, até os confins da terra (At 1.8)”. A narrativa da viagem no interlucano não tem compromisso com a exatidão geográfica; é uma narrativa simbólico-teológica, como sublinhado por vários autores, um novo Êxodo².

Assim, no interlucano, Jesus “deixa” a Galileia como etapa inicial de seu ministério e ruma para a terra dos samaritanos num resgate social. Nisto, Lucas, em certa medida, se identifica com João, que também faz este resgate na visita de Jesus a Samaria, e no alcance a alguém marginalizado, como a mulher samaritana (Jo 4.1-42).

Lucas demonstra inclusivamente que a salvação e o reino de Deus anunciados por Jesus, começa pela Galileia, faz o desvio entre os samaritanos³ e deseja alcançar Jerusalém, pois busca, como é dito no prólogo (Lc 2.38), no centro da viagem (Lc 13.31-35) e na chegada a cidade (Lc 19.41-42), a redenção de todo o povo, pois: “... haverá júbilo no céu por cada pecador que se arrepende... (Lc 15.7)”;

ou ainda em referência aos samaritanos: “... Não houve, porventura, quem voltasse para dar glória a Deus, senão este estrangeiro? (Lc 17.18)”. Os samaritanos eram tidos como impuros, malditos, estrangeiros. Eram mercedores de condenação conforme a teologia oficial, a passagem de Jesus por Samaria é denúncia contra tal entendimento histórico teológico, e uma forma de resgate.

É visto que esta inclusão, anúncio, também tem como contraponto a rejeição a Jesus em Nazaré, em Samaria, em Jerusalém. Nisto fica evidenciado claramente a natureza profética do ministério de Jesus, pois, assim como fizeram com os profetas, rejeitando e matando, também o fazem com Jesus (Lc 11.48-51).

² MAZZAROLO, I. **Lucas. A antropologia da salvação**. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2004, p. 149.

³ MEIER, P. J. **The Historical Jesus and The Historical Samaritans**. Roma: Biblica (81), 2000, p. 205.

A inclusão e resgate em Lucas, na viagem por Samaria e por lugares marginalizados, coloca também claramente o compromisso do Jesus Messias-Profeta com os pobres⁴, como demonstrado no quadro dos marginalizados e empobrecidos. Estes são postos como prioridade no ministério de Jesus, a começar pela opção de simplicidade e pobreza do Messias-Profeta, Jesus: “... o Filho do Homem, porém, não tem lugar para recostar a cabeça... (Lc 9.58)”. Isto está dito logo no início do interlucano Da mesma forma que o mendigo Lázaro (Lc 16.19-31). Enfim, Lucas é o evangelista onde o campo da substantivo **pobre** é mais usado, conforme é evidenciado no decorrer do trabalho.

Todo este quadro narrativo carrega uma mensagem central, qual seja, Jesus é o messias esperado e profeta⁵, tal como Moisés, Elias, Eliseu, Jonas etc (cf Lc 9.31; 13.31-35). Isto é notório no ministério galileu (Lc 4.16-30), e na transição do ministério galileu à viagem do interlucano, com a confissão de Pedro (Lc 9.18-20); mas, também como se vê na transfiguração, um rito de passagem do ministério de Moisés e Elias para o de Jesus: “... Este é o meu Filho, o meu eleito; a ele ouvi (Lc 9.35)”. E na viagem, Jesus começa com o rosto transfigurado, como Moisés (Lc 9.51); os discípulos desejam lançar fogo dos céus, numa alusão à experiência de Elias (Lc 9.54).

Os personagens e tipos vétero-testamentário são frequentes, especialmente no prólogo (Lc 1-2), também no uso das imagens e cenas, como o deserto para onde Jesus é levado para ser tentado (Lc 4.1-2), o monte da transfiguração, ali além de ter o rosto transfigurado como Moisés, conversa com os dois paradigmáticos profetas, Moisés e Elias, ali também a glória do senhor desce sobre o monte, e Deus fala com eles como falara com Moisés (Ex 19.3; 34.29-30; Lc 9.28-36), na viagem tais figuras retornam já no seu início, a proposta de lançar fogo do céu evoca Elias (II Re 1.10; Lc 9.54). Tais imagens e tipos vão se sucedendo durante a viagem do interlucano como é demonstrado em vários momentos no trabalho.

Constatações que são feitas com ajuda da crítica literária enquanto crítica das fontes, pela história das formas enquanto recuperação do “Sitz im Leben”, ou

⁴ REIMER, I. R. *Perdão da dívida em Mateus e Lucas*. In: **Economia no mundo bíblico**. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 138-139.

⁵ CROATTO, J. S. **Jesus, Prophet Like Elijah, and Profet-Teacher Like Moses in Luke-Acts**. Atlanta: J.B.L. 124/3, 2005, p. 456.

recuperação do ambiente vivencial e a tradição oral ali gerada na forma de ditos de Jesus, sapienciais, proféticos, mencionados diversas vezes no trabalho⁶. Muitos deles tomados das fontes comuns da tradição sinótica, mas alguns fruto da fonte Lucas, este material ilustra melhor o uso redacional que Lucas dá à tradição que recebe, e tal material o encontramos mais abundantemente no interlucano (Lc 9. 61-62, 10, 23-24, 13. 24-25, etc...)

No decorrer da viagem Jesus, como demonstrado no texto, vai sendo tipologicamente enquadrado numa visão messiânico-profética. A começar na perícopos de seguimento (Lc 9.57-62), onde um deles age como Eliseu em relação a Elias (Lc 9.61; I Re 19.20). E, especialmente Jesus, é um profeta em suas próprias palavras: “... não se espera que um profeta morra fora de Jerusalém (Lc 13.33)”. Essas são palavras da própria fonte lucana, algo sublinhado especialmente por Lucas.

Jesus é o Cristo – o Messias -, apresentado por Lucas por vinte quatro vezes em sua obra, de modo explícito ou implícito (2.11, 26; 4.18, 41; 7.20-22; 9.20, 35; 10.22; 11.29-32; 13.31-35; 17.13-16; 18.31; 19.30-38; 19.41-44 etc). Texto emblemático da messianidade de Jesus, está no famoso episódio dos viajantes de Emaús, onde é dito no processo de reconhecimento pelos dois discípulos: “ουχι. ταυτα εδει παρειη Criston kai. ειςελθειη εις την δοξαν αυτου,”⁷ - “Não tinha de sofrer isto o Cristo (Messias), até entrar na sua glória (Lc 24.26)”.

Lucas evidencia nos vários textos acima o fato de que Jesus era o Messias, porque demonstra em seu ministério várias das aspirações messiânicas de Israel, o “cântico de Simeão”, o “louvor de Ana”, o “sermão na sinagoga de Nazaré”, a “resposta aos discípulos de João Batista”, a “reação do povo na ressurreição do filho da viúva de Naim”, na “confissão de Pedro”, na “transfiguração”, na “partida (êxodo) do início da viagem”, nos milagres e sinais esperados no ministério do Messias.

Este Messias – Jesus -, corresponde aos títulos mais usuais na tradição sinótica: “... Salvador, que é Cristo, o Senhor... Tu és o Filho de Deus! Ele, porém

⁶ Wegner, U. **Exegese do Novo Testamento**. São Leopoldo- São Paulo: Sinodal- Paulus, 1998, p. 167.

⁷ Black, M.; Martini, C. M.; Metzger, B. M.; Wikgren, A. **The Greek New Testament** (electronic ed. of the 4th ed.) . Stuttgart: United Bible Societies: Federal Republic of Germany, 1993.

os repreendia... pois sabiam ser ele o Cristo... grande profeta se levantou entre nós e: Deus visitou o seu povo... assim como Jonas foi sinal para os ninivitas, o Filho do Homem o será para esta geração... O que aconteceu a Jesus, o Nazareno, que era varão profeta, poderoso em obras e palavras, diante de Deus e de todo o povo... nós esperávamos que fosse ele quem havia de redimir a Israel... (Lc 24.19-21)”; porém, como foi apontado, o perfil messiânico escolhido por Lucas foi o de um Messias-Profeta.

Por fim, resgatou-se no exercício da “grande viagem” no interlucano, que ali trata-se de um novo Êxodo liderado por Jesus, um profeta e messias, assim como Moisés. Lucas marcou redacionalmente a viagem em suas seis etapas, com o uso de um verbo distinto, o qual carrega um significado de marcha, especialmente viagem, que é o verbo **πορεύομαι**, cujo significado foi examinado neste trabalho.

As seis seções do capítulo três sobre o interlucano e o perfil messiânico profético de Jesus dão um tom nítido de Jesus como um profeta, na primeira seção ele é o profeta como Moisés que lidera a marcha , a viagem , e ali o verbo já na primeira pericope acentua este tipo Lc 9.51-56. Pois é repetido quatro vezes conforme demonstrado. Assim se sucede nas cinco outras seções, até o final na pericope de chegada a Jerusalém (Lc 19.41-44).

Outro grande desafio em Lucas é a lição que se aprende com o sempre difícil e complicado tema da Escatologia , onde o tema do Filho do Homem é em dado momento uma figura apocalíptica (Lc 17.20-24, 30-31), em outro fala como um dos profetas, anunciando o “ dia do Senhor “ (Lc 10.12), como Obadias (Ob 15), ou Sofonias (Sf 1.7). Para autores como Conzelmann⁸, ou Pixley⁹, a escatologia em Lucas e mesmo na tradição sinótica mais do que o “dia do Senhor”, precisa ser vista com a presença e ou vinda do Reino de Deus.

⁸ Conzelmann, H. **El Centro del Tiempo** - La Teología de Lucas. Madrid: Fax, 1974, p. 176-177.

⁹ Pixley, J. **El Reino de Dios**. Buenos Aires: La Aurora, 1977, p. 47.

BIBLIOGRAFIA

1.

Bíblias e dicionários

ALAND, Kurt. **Synopsis Quattuor Evangeliorum**. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1978.

BAUER, Walter. **Wörterbuch zum Neuen Testament**. Berlin: De Gruyter, 1963.

BORN, A. Van Den. **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Trad. Frederico Stein. Petrópolis: Vozes, 1977.

COHEN, Lothar (org.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Trad. Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1982.

CONCORDÂNCIA FIEL DO NOVO TESTAMENTO. **Grego-Português - Português- Grego**. 2 volumes. São José dos Campos: Fiel, 1994.

GESENIUS, W. **Handwörterbuch über das Alte Testament**. Berlin: Springer-Verlag, 1962.

HAARBECK, H. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1987, Volume III.

HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. (eds). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KITTEL, G. F. **Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Diccionario Del Nuevo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1977.

_____. **Vocabulário de teologia bíblica.** Petrópolis: Vozes, 2002.

LISOWSKY, G. **Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament.** Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.

NESTLÉ, Alan. **Novum Testamentum Graece.** 26. e 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

SCHELP, Paul. W. (ed.). **Concordância bíblica.** Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1975.

SCHMOLLER, A. **Handkonkordanz Zum Griechischen Neuen Testament.** Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1982.

2.

Comentários

BOVON, François. **El Evangelio Según San Lucas.** Salamanca: Sigueme, 1995.

CERFAUX, L. **Evangile Selon Saint Luc.** Paris: Desclée Brower, 1953.

ERNEST, Josef. **Das Evangelium nach Lukas.** Verlag Friedrich Pustet: Paderbornae, 1977.

FITZMYER, G. A. **El Evangelio Segun Lucas.** Madrid: Cristiandad, 1986.

HARRINGTON, Wilfrid J. **El Evangelio Segun San Lucas.** Madrid: Ed. Studium, 1972.

HENDRIKSEN, W. **The Gospel of Luke.** Michigan: Baker Book House, 1981.

LAGRANGE, J. **Evangile Selon Saint Luc.** Paris: Gabalda et. Cie Editeurs, 1948.

LANCELLOTTI, B. **Comentário ao evangelho de São Lucas.** São Paulo: Paulinas, 1983.

MANSON, Willian. **The Gospel of Luke.** 8. ed. London: Ed. Hodder and Stoughton, 1955.

MARSHALL, I. H. **The Gospel of Luke.** Exerte: The Paternoster Press, 1978.

MAZZAROLO, Isidoro. **Lucas. A antropologia da salvação.** Rio de Janeiro: Ed. Mazzarolo, 2004.

RIUS-CAMPS, J. **Evangelho de Lucas. O êxodo do homem livre.** São Paulo: Paulus, 1995.

SCHMIDT, J. **El Evangelio Segun San Lucas**. Barcelona: Herder, 1968.

SCHWEITZER, E. **Das Evangelium nach Lukas**. Gottingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1982.

STÖIGER, A. **Evangelio de San Lucas**. Barcelona: Editorial Herder, 1979.

TANNEHILL, R.C. **Luke**. Nashville: Abingdon Press, 1996.

TAYLOR, V. **Behind the Third Gospel**. Oxford: Clarendon Press, 1926.

TUYA, M. **Evangelio de San Lucas. Bíblia Comentada**. Madrid: Católica, 1977.

3.

Temas teológicos

ALETTI, J. N. **El arte de contar a Jesucristo. Lectura Narrativa Del Evangelio de Lucas**. Salamanca: Sigueme, 1992.

BACHMANN, M. **Jerusalém und der Tempel**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1980.

BAILEY, K. P. **The Literary Outline of The Travel Narrative (Jerusalém Document): Luke 9.51; 19-48**. In: **Poet and Peasant**. Michigan: Willian B. Erdmans and Grand Rapids, 1983.

BALLARINI, P.T. **Introdução à Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1972.

BALLARINI, T.; BRESSAN, G. **O Profetismo bíblico**. Petrópolis: Vozes, 1977.

BRANDO, S. G. F. **The Trial of Jesus of Nazareth**. London: Bastfort, 1968.

BARRET, C. K. **Luke the historian in Recent Study**. London: The Epworth Press, 1961.

BARTHESS, R. **El analisis estructural del relato. Exegesis y Hermenéutica**. Madrid: Cristiandad, 1976.

BEAUCHAMP, P., VASSE, D. **A violência na Bíblia**. São Paulo: Paulus, 1994, (Cadernos biblicos 62).

BECKER, U. **Makarismo - Benção**. In: **Dicionário de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1984.

BEYER, K. **Semitische Syntax im Neuen Testament**. Gottingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1968.

BEYREUTHER, E., FINKENRATH. **Agalliasis**. IN: **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1984

BITTENCOURT, Benedito de Paula. **O Novo Testamento: metodologia da pesquisa textual**. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.

BLACK, M. **Die Muttersprache Jesu**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1982.

BLANK, J. **Jesus de Nazaret**. Madrid: Cristiandad, 1982.

BLINZLER, J. **Die Literarische Eigenart des sogenannte Reiseberichts im Lukasevangelium**. München: Karl Zink Verlag, 1953.

_____. **Die Literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium. Welt und Umwelt des Neuen Testaments**. Stuttgart: Cathololi. Bibelwerk, 1969.

BLOMBERG, C. **Midrash, Chiasmus, and Outline of Luke Central Section**. Florida: Atlantic College, 1983.

BORNKAMM, G. **Estudios Sobre El Nuevo Testamento**: Salamanca: Sigueme, 1983.

_____. **Jesus de Nazaret**. Salamanca: Sigueme, 1982.

BOVON, F. **Lukas in Neuer Sicht**. Dusseldorf: Neukirchener Verlag, 1985.

BOVON, F., AUNEAU, J. **Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. **Luc de Theologian. Vingt-cinq an sans de Recherches, (1950-1975)**. Geneve: Le Monde de la Bible, 1988.

BRODIE, T. **The Departure for Jerusalém (Luke 9.51-56) as a Rethorical Imitation of Elijah's Departure for the Jordan (II Re 1.1 – 2.6)**. Roma: Bíblica (70), 1989.

BROER, I. **Das Gleichnis vom Verlorenen Sohn und Die Theologie des Lukas**. Cambridge: New Testament Stud (20), 1972.

BROWN, R.E. **The Birth of the Messiah**. New York: An Image Book Doubleday, 1977.

BULL, Robert J. **Jerusalem in Acts and The Gospels**. Cambridge: NTS (23), 1978.

BULTMANN, R. **Die Geschichte der Synoptischen Tradition**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1921.

_____. **Teologia del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1981.

_____. **Ursprung und Sinn der Typologie als Hermeneutischer Methode**. Marburg: Theologische Literaturzeitung (4/5), 1950.

BURGER, C. **Jesus als Davidsson**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970.

BUSSE, U. **Die Wunder des Propheten Jesus**. Stuttgart: Katholisches Verlag, 1979.

CABA, J. **De los Evangelios al Jesus Histórico**. Madrid: Católica, 1980.

_____. **El Jesus de los Evangelios**. Madrid: Católica, 1977.

CADBURY, H. J. **Four Features of Lucan Style; In Studies in Luke – Acts: Essays Presented in Honor of Paul Schubert**. London: SPCK, 1986.

_____. **Making of Luke-Acts**. London: Macmillan, 1927.

_____. **The Style and Literary Method of Luke**. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURES: Society of Biblical Literature, 1926.

_____. **The Features of Lukan Style in Studies in Luke-Acts**. London: Billing and Sons Limited, 1968.

_____. **The Style and Literary Method of Luke**. In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURES: Society of Biblical Literature, 1926.

CARMICHAEL, J. **The Death of Jesus**. New York: Gollancz, 1962.

CASSIDY, R.J. **Jesus, Politics and Society**. A Study of Luke's Gospel, New York: Orbis Book, 1978.

CAVE, C. H. **Lazarus and The Lukan Deuteronomy**. Cambridge: New Test. Studies (15), 1965.

CAZELLES, H. **El Messias de La Biblia**. Barcelona: Herder, 1981.

CHARPENTIER, E. **A mensagem das bem-aventuranças**. São Paulo: Paulinas, 1982.

CLEVENOT, Michel. **Lectura Materialista de la Biblia**. Salamanca: Sigueme, 1978.

CONTIC, C. **O amor como práxis. Lucas 7.36-50.** in: **RIBLA (44).** Petrópolis: Vozes, 2003.

CONZELMANN, Hans. **Die Apostelgeschichte.** Tubigen: JCB Mohr, 1972.

_____. **Die Mitte der Zeit, Studie zur Theologie des Lukas.** Tubigen: JCB Mohr, 1953.

_____. **El Centro del Tiempo.** Madrid: Fax, 1972

CROATTO, José Severino. **Jesus morre como profeta em Jerusalém. A construção lucana do Jesus profeta.** In: **RIBLA (44).** Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Jesus, Prophet Like Elijah, and Prophet-Teacher Like Moses in Luke-Acts.** Atlanta: Journal of Biblical Literature (3). Vol. 124, 2005.

_____. **Liberacion y libertad: Pautas hermeneuticas.** Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973.

CULLMANN, Oscar. **Cristologia del Nuevo Testamento.** Buenos Aires: Methopress. 1965.

DAHL, N. A. **The Purpose of Luke-Acts. In Jesus Memory of the Early Church: Essay.** Minneapolis: Augsburg Public House. Minneapolis, 1976.

DALMAN, Gustaf. **Orte und Wege Jesu.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 1967.

DANA, H. E. **O mundo no Novo Testamento.** Rio de Janeiro: JUERP, 1977.

DANIEL-ROPS, H. **A vida diária nos tempos de Jesus.** São Paulo: Vida Nova, 1983.

DAVIES, J. H. **The Purpose of the Central Section of St. Luke's Gospel.** Berlin: Studia Evangelica, vol. II, 1964.

DAVIS, W. D. **El Sermon Del La Montana.** Madrid: Cristiandad, 1975.

_____. **Aproximacin al Nuevo Testamento.** Madrid: Cristiandad, 1979.

DAY, J. **Rei e Messias.** S. Paulo: Paulinas, 2005.

DEGENHARDT, H. J. **Lukas Evangelist der Armen.** Stuttgart: Katholish Bibelwerk, 1964.

DENAUX, A. **The Delineation. The Lukan Travel Narrative within the Overall Structure of the Gospel of Luke.** Leuven: Leuven University Press, 1933.

DUBOIS, J. D. **La Figura D'Elia Dans La Perspective Lucanienne.** Paris: Reune D'Histoire Et de Philosophie Religieuses (53), 1973.

DENHAM, James R. **Concordância fiel do Novo Testamento.** São José dos Campos: Fiel, 1994.

DESROCHE, Henri. **Dicionário de messianismos e milenarismos.** Trad. Odair Pedroso Mateus. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000.

DIBELIUS, M. **Die Formgeschichte des Evangeliums.** Tubigen: JCB Mohr, 1919, 1933, 1971.

DODD, C. H. **Las Parabras del Reino.** Madrid: Cristiandad, 1975.

EDWARDS, A. Richard. **The Redaction of Luke.** Pensilvania: Journal of Religion (49), 1969.

ELBERT, P. **An Observation on Luke's Composition and Narrative Style of Questions.** In: **The Catholic Biblical Quarterly (66/1).** Washington DC: Catholic Biblical Association of America. 2004.

_____. **An Observation on Luke's Composition and Narrative Style of Question.** In: **The Catholica Biblical Quarterly (66/1).** New York: Catholica Biblical Association of America, 2003

EGELKRAUT, H.L. **Jesus' Mission to Jerusalem: A Redaction Critical Study of the Travel Narrative in the Gospel of Luke, Lk 9, 51-19,48.** Frankfurt: Theologie (80), Peter Lang, 1976.

ELLIS, E. E. **Die Funktion der Eschatologie Im Lukasevangelium.** Tubigen: Zeitschrift für Theologie und Kirche (66/9), 1970.

ELLIS, E. Earle. **The Gospel of Luke.** Eugene-Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003.

ERNST, J. **Das Evagelium nach Lukas.** Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1976.

ESCUADERO Freire, C. **Devolver El Evangelio a los Pobres.** Salamanca: Sigueme, 1972.

ESPINEL, J. L. **La vida. Viaje de Jesus hacia Jerusalém (Lc 9.51-19-28).** Salamanca: Revista de Cultura Bíblica (2), 1978.

EVANS, C. F. **The Central section of St. Luke's Gospel.** Oxford: Basil Blackwell, 1957.

FABRY, Heinz-Josef. **O messias**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008 (Biblica Loyola 53).

FENILLET, A. – “**Le Exodo**” de Jesus et de déroulement du mystère redempteur d’après S. Luce et S. Jean. Paris: Revue Tomiste (85), 1977.

FERNANDES, M. P. **Textos Rabínicos En La Exegesis del Nuevo Testamento**. In: **Estudios Bíblicos (61/4)**,. Madrid: Facultad de Teología “San Dámaso”, 2003,

FITZMYER, J. **The Composition of Luke. Chapter 9 Perspectives of Luke-Acts**. Edimburg: T. Clark, 1978.

_____. **Luke the Theologian. Aspects of his Teaching**. New York: Paulist Press, 1989.

FLUSSER, D. **Jesus en Sus Palavras**. In: **Em Su Tempo**. Madrid: Cristiandad, 1975.

_____. **O judaísmo e as origens do cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

FRAIJÓ, M. **Jesus y los Marginados**. Madrid: Cristiandad, 1985.

FREIRE, Carlos Escudero. **Devolver o Evangelho a los Pobres**. Salamanca: Sigueme, 1978.

_____. **Jesus Profeta, Libertador del Hombre**. Madrid: Estudios Eclesiásticos (51), 1976.

FREY, J. B. **Le conflit entre Le Messianisme de Jesus et Le Messianisme des Juifs de son Temps**. Roma: Biblica (14), 1933.

FREYNE, S. **A Galiléia, Jesus e os evangelhos**. São Paulo: Loyola, 1988.

FRIEDRICHSEN, T. A. **The Temple, a Pharisee, a Tax Collector, and The Kingdon of God. Rereading a Jesus Parable (Luke 18.10-14)**. In: **JOURNAL OF BIBLICALT SOCIETY (124/1)**. Atlanta; Society of Biblical Literature, 2005.

GARMUS, L. **Evangelho de Lucas**. In: **Estudos Bíblicos**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Messias e messianismo**. In: **Estudos Bíblicos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **O ano do jubileu**. In: **Estudos Bíblicos**. Petrópolis: Vozes, 1998.

- GASSE, W. **Zum Reisebericht des Lukas**. Berlin: ZNW (34), 1936.
- GEORGE, A. **Tradition et Redaction Chez Luc. La Cosntruction Du Troisieme Evangile**. Louvain: Ephe. Theo (43), 1967.
- GEORGE, A. **L'Emploi Chez Luc Du Vocabulair de Salut**. Cambridge: New Testament. Studies (23), 1996.
- GERHARDSSON, B. **Prehistoria de los Evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas**. Santander: Sal Terrae, 1977.
- GERSTENBERGER, E., SCHRAGE, W. **Frau und Mann**. Stuttgart: Kohlhammer, 1980.
- GILL, D. **Luke 9,51-19,44. Observation on the Lukan Travel Narrative**. Boston: Harv. TR (63), 1970.
- GILL, D. **Observation on The Lukan Travel Narrative and Some Related Passages**. Harvard: Harvard Theological Review (63), 1970,
- GIORDANI, Mario C. **História de Roma**. Petrópolis: Vozes, 1968.
- GIRARD, L. **L'Evangile des Voyages de Jesus ou la section 9,51-18,14 de Saint Luc**. Paris: Gabalda, 1951.
- GNILKA, J. **Jesus de Nazaré**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GOGUEL, M. **The Life of Jesus**. London: Geoger Allen and Unwin Ltda, 1954.
- GOPPELT, Leonard. **Teologia do Novo Testamento**. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1976.
- GORGULHO, Gilberto, ANDERSON, Ana Flora. **Caminhos da libertação**. In: **Estudos Bíblicos (2)**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- GOULDER, M. D. **The Chiastic Struture of the Lucan Journey**. Berlin: F. L. Cross, Studia Evangelica, Volume II, 1964.
- GREEN, J. B. *The Theology of Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- GRUNDMANN, W. **Fragen der Komposition dês Lukanischen Reiseberichts**. Berlin: ZNW (50), 1959.
- _____. **Fragen der Komposition des Lukanischen Doppelwerks**. Bochum: Biblische Zeitschrift (21), 1977.
- HARNISCH, W. **Die Gleichniserzählungen Jesu**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.

HEGEL, M. **Seguimiento y Carisma**. La Radicalidade da Chamada de Jesus. Santander: Sal Terrae, 1981.

_____. **Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung**. Stuttgart: Calwer Verlag, 1984.

_____. **El Hijo de Dios**. Salamanca: Sigueme, 1978.

HENDRIKSEN, W. **The Gospel of Lucke**. Michigan: Barker Book House, 1978.

HERZOG, W. **Prophet and Teacher. An Introduction to the Historical Jesus**. Louisville: John Knox Press, 2005.

HILLS, J.V. **“Luke 10.18 – Who Saw Satan Fall?”**. London/New York: Journal for the Study New Testament (46), 1992.

HOORNAERT, Eduardo. **O movimento de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 88 (Coleção: Uma história do Cristianismo na perspectiva do pobre).

HORSLEY, R. **Arqueologia, historia e sociedade na Galiléia**, São Paulo: Paulus, 2000.

HORSLEY, R; HANSON J. **Bandicts, Prophets and Messiahs. Popular Movement in the Time of Jesus**. Harrisburg: Trinity Press Internacional, 1999.

HUNTER, A. M. **The Work and Words of Jesus**. London: SGM Press Ltd., 1958.

JASPERS, B. **Jesus. La Desmitologización del Nuevo Testamento**. Buenos Aires: Sur, 1968.

JEREMIAS, J. **Abba: El Mensaje Central de NT**. Salamanca: Sigueme, 1981.

_____. **A mensagem central do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. **As parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1978.

_____. **Die Sprache des Lukas Evangelium**. Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1980.

_____. **IEROSALEM / IEROUSOLUMA**. Berlim, ZNW (65), 1979.

_____. **Jerusalém no tempo de Jesus. Pesquisas de história econômica social no período neotestamentario.** São Paulo, Ed. Paulinas, 1983.

_____. **Palavras Desconocidas de Jesus.** Salamanca: Sigueme, 1979.

_____. **Teologia del Nuevo Testamento.** Salamanca: Sigueme, 1977.

_____. **Tradition und Redaktion in Lukas 15.** Berlin: ZNW (62), 1971.

FABRY, Heinz-Josef. **O messias.** Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008.

KARRIS, R. J. **Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben, in Perspective of Luke-Acts.** Edimburgh: T. Clark, 1978.

KASEMANN, E. **Ensayos Exegeticos.** Salamanca, Ed. Sigueme, 1978.

KINGSBURY, J. **Conflict in Luke. Jesus, Authorities and Disciples.** Philadelphia: Fortress Press, 1991.

_____. **Conflito en Lucas. Jesus, autoridades, discípulos.** Cordoba: Almendro, 1992.

KLAUSNER, J. **Jesus de Nazaret.** Buenos Aires: Paidos, 1971.

KLOSTERMANN, E. **Das Lukasevangelium.** Tubigen: HNT, 1975.

KNIGHT, Douglas A. **Methods of Biblical Interpretation.** Nashville: Abingdon Press, 1999.

KÜMMEL, W.G. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 1982.

_____. **Jesus und der Judische Traditionsgedanke.** Berlin: ZNW (33), 1934.

_____. **Síntese teológicas do Novo Testamento.** São Leopoldo: Sinodal, 1979.

KURZ, W. **Narrative Approaches to Luke-Acts.** In: **Revue Bíblica (2)**, vol. 68. Roma: Pontifício Instituto Bíblico, 1987.

LACONI, M. **San Lucas y su Iglesia.** Navarra: Verbo Divino, 1987.

LAGRANGE, J. **Evangile Selon Saint Luc.** Paris: J. Gabalda et. Cie Editeurs, 1948.

LAMBIASI, F. **Autenticidade histórica dos evangelhos. Estudos de cristologia.** São Paulo: Paulinas, 1978 (Biblioteca de estudos biblicos).

LAMPE, G. W. **Luke**. In: BLACK, Mathew (ed.). **Peakes Commentary on the Bible**. London: Thomas Nelson and Sons, 1962.

LANCELLOTTI, B. **Comentário ao evangelho de São Lucas**. Petrópolis: Vozes, 1983.

LAWRENCE, Paul. **Atlas histórico e geográfico da Bíblia**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

LÄPPLE, A. **Bíblia: interpretação atualizada e catequese**. São Paulo: Paulinas, 1980.

LAYMON, C. M. **The Life and Teaching of Jesus**. Nashville: Abingdon Press.

LEIPOLD, J., GRUNDMANN, W. **El Mundo del Nuevo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1973.

LENHARDT, Pierre; COLLIN, Matthieu. **A torah oral dos fariseus: textos da tradicao de Israel**. Trad. Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Paulus, 1997 (Documentos do mundo da Bíblia, 10).

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Les Evangiles et L'Histoire de Jesús**. Paris: Editions du Seul, 1963.

_____. **Resurrección de Jesus y Mensaje Pascual**. Salamanca: Sigueme, 1974.

LIEFELD, W. L. DESERTO. In: COHEN, Lothar (ed.). **O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Vol. I. São Paulo: Vida Nova, 1984.

LOCKMANN, Paulo Tarso de Oliveira.. **A caminhada do Messias Jesus**. In: **Estudo Bíblico (2)**. Petrópolis: Vozes, 1984.

LOHFINK, N. **Exegesis Bíblica y Teología**. Salamanca: Sigueme, 1969.
LOHSE, E. **Contexto e ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. **Das Evangelium für die Armen**. Hannover: Zeitschrift für Theologie und Kirche (52), 1982.

_____. **Introdução ao Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1971.

_____. **Introducción al Nuevo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1975.

_____. **Missionarisches Handeln Jesus nach dem Evangelium des Lukas**. Berlin: Theologische Zeitschrift (1), 1954.

_____. **Templo y Sinagoga.** In: **Jesus y su Tiempo.** Salamanca: Sigueme, 1966.

LUCK, U. **Kerigma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas.** Zeitschrift für Theologie und Kirche (5), 1957.

LUHRMANN, D. **Die Redaktion der Logienquelle.** Stuttgart: Neukirchener Verlag, 1969.

LUZARRAGA, Jesús. **Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo.** In: **Analect Biblica (54).** Roma: Biblical Institute Press, 1973.

MACHUCA-VARGAS, A. **Por que Condenaron a Muerte a Jesus de Nazareth.** Madrid: Estudios Eclesiasticos, 1979.

MCVANN, Mark. **Rituals of Status Transformation um Luke-Acts. The case of Jesus the Prophet.** In: **The Social World of Luke-Acts.** Peabody: Hendrickson Publishers, 1993.

MADDOX, R. **The purpose of Luke-Acts.** Edimburg: Tandt Clark, 1982.

MAINVILLE, O. **Escritos e ambiente do Novo Testamento.** Petrópolis: Vozes, 2002.

MALINA, B., NEYREY, J. **Conflit in Luke-Acts.** In: **The Social World of Luke-Acts.** Massachussets: Hendrikson Publishers, 1991.

MALINA, Bruce J. **O evangelho social de Jesus.** São Paulo: Paulus, 2004.

MANEK, J. **The New Exodos in the Book of Luke.** Brill: Novum Testamentum (2), 1957.

MANSON, T.W. **O ensino de Jesus.** São Paulo: ASTE, 1965.

MARCO, M. H. **Los Evangelios y La Critica Historica.** Madrid: Cristiandad, 1978.

MARSHAL, H. **Luke, Historian and Theologian.** Aberden: Paternoster Press, 1979.

_____. **New Testament Interpretation.** Aberden: Paternoster Press, 1979.

MATEOS, J. **Estudios de Nuevo Testamento.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

MCCOWN, C. C. **The Geography of Luke's Central Section.** In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (50). New Haven: Society of Biblical Literature, 1931.

_____. **The Geography of Jesus Last Journey to Jerusalem.** In: JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (51). New Haven: Society of Biblical Literature, 1932.

MCKENZIE, John L. **Os grandes temas do Novo Testamento.** Petrópolis: Vozes, 1972.

MESTERS, Carlos. **Abraão e Sara.** 7. ed. São Paulo: Paulinas, 1989.

MEYER, R. **Der Prophet ans Gäliläa. Studien zum Jesus-bild der drei ersten Evangelien.** Leipzig: Deutch Academy, 1940.

MIESNER, Donald R. **The Missionary Journeys Narrative: Patterns and Implications, in Perspective on Luke-Acts.** Edimburgh: T. Clark, 1978.

MIYOSHI, M. **Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51-10,24. Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung.** Roma: Analecta Biblica (60), 1974.

MORIN, E. **Jesus e as estruturas de seu tempo.** São Paulo: Paulinas, 1978.

_____. **Jesus e as estruturas de seu tempo.** São Paulo: Paulinas, 1981.

MOWINCKEL, S. **El que há de venir: Mesianismo y Mesias.** Madrid: Fax, 1975.

MOXNES, H. **The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's.** Philadelphia: Fortress Press, 1994.

MURACHCO, Henrique. **Língua grega. Visão semântica, lógica, orgânica e funcional.** São Paulo: Discurso Editorial/Vozes, 2001.

_____. **Língua grega. Visão semântica, lógica, orgânica e funcional.** Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 2006.

MUSSNER, Franz. **Der Messias Jesus, im Studium Zum NT und seine Umwelt.** Linz: Regensburger, 1982

NEILL, S. **Jesus Through many Eyes.** Great Britain: Lutterworth Press, 1976.

NEYREY, J. **The Social World of Luke-Acts.** Massachusetts: Hendrickson: Publishers, 1993.

NOEL, F. **The Travel Narrative in The Gospel of Luke: Interpretation of Luke 9.51-19.28**. Brussels: Koninklijke Vlaamse Academie, 2004.

NORTH, Robert. **Sociology of the Biblical Jubilee**. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1954

NOWINCKEL, S. **El que Ha de Venir**. Madrid: Fax, 1975.

OSTEN-SACKEN, P. **Zur Christologie des lucanischen Reiseberichts**. Göttingen: ETh (5/33), 1973.

_____. **Evangelium und Tora**. München: Chr. Kaiser, 1987.

O'COLLINS, G., MARCONI, G. **Luke and Acts**. New York: Paulist Press, 1991.

PANNENBERG, W. **Fundamentos de Cristología**. Salamanca: Sigueme, 1974.

PAX, E. **Der Reiche und der Armen Lazarus Eine Milieustudie**. Jerusalém: Studi Biblici Franciscani (5), 1975.

PERRIN, N. **O que ensinou Jesus realmente?** São Leopoldo: Sinodal, 1977.

PERROT, C. **As narrativas da infância de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1982.

PIKAZA, Javier. **A perseguição religiosa na Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **Teologia de Lucas**. São Paulo: Paulinas, 1978 (Teologia dos Evangelhos de Jesus).

PIXLEY, Jorge V. **El Reino de Dios**. Buenos Aires: La Aurora, 1977.

PIXLEY, J., BOFF, Clodovis. **Opcion Por Los Pobres**. Buenos Aires: Paulinas, 1986.

PIXLEY, J. V. **Vida no Espírito. O projeto messiânico de Jesus depois da ressurreição**. Petrópolis: Vozes, 1997.

POWELL, Mark A. **What are they saying about Luke**. New York: Paulist Press, 1989.

PROFETISMO. **Coletânea de Estudos**. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

RAMOS, A. **As mulheres no evangelho de Lucas**. In: **RIBLA (44)**. Petrópolis: Vozes, 2003.

RASCO, E. **La Teología de Lucas. Origen, Desarrollo, Orientaciones.** Madrid: Católica, 1976.

_____. **E. Jesus y el Espíritu, Iglesia e Historia. Elementos para una lectura de Lucas.** Madrid: Estudios Bíblicos (3), 1976.

REICKE, B. **História do tempo do Novo Testamento.** São Paulo: Paulus, 1996.

_____. **Galilea y Judea.** In: **Jesús y su Tiempo.** Salamanca: Sigueme, 1968.

RESE, M. **Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas.** Gütersloh: Mohr 1969.

RICHARD, Pablo. **O evangelho de Lucas.** In: **RIBLA (44).** Petrópolis: Vozes, 2003.

RICHARDSON, A. **Introdução à teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Aster, 1966.

RICHTER, L. **Jesús als Prophet.** Wien: Kairos, 1979.

RIGAUX, B. **Para una História de Jesus.** Bilbao: Desclée Brouwer, 1973.

ROBINSON, J. M. **A New Quest of the Historical Jesus.** Montana: Scholars Press, 1979.

ROBINSON, W. C. **Der Theologische Interpretationszusammenhang des Lukanischen Reiseberichts.** Berlin: George Braumann, 1974.

_____. **The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative (9.51).** in: **JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (79).** London: Society of Biblical Literature, 1969.

ROPS, H. D. **A vida diária nos tempos de Jesus.** Sociedade religiosa. São Paulo: Edições Vida Nova, 1983.

ROUET, A. **Hombres y Cosas del Nuevo Testamento.** Estella: Verbo Divino, 1986.

ROWE, C. K. **Early Narrative Christology.** Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2006.

SAND, A. **Überlieferung und Bewahren Zum Traditionsverständnis Jesu und der urchristlichen Gemeinden.** Linz: Studien Zum Neuen Testamente, 1984.

SANDERS, E. P.; DAVIES, M. **Studying the Synoptic Gospels.** London: SCM Press, 1994.

SAULNIER, C., Rolland, B. **A Palestina no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1983.

SCARDELAI, D. **Movimentos messiânicos no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHALIT, A. **Herodes y sus Sucesores**. In: **Jesus y su Tiempo**. Salamanca: Sigueme, 1968.

SCHMIDT, K. L. **Der Rahmen der Geschichte Jesu**. Berlin: Neudruck, 1919.

SCHNEIDER, G. **Der Zweck des Lukanischen Doppelwerks**. Würzburg: Bibel Zeitschrift (21), 1977.

SCHNEIDER, J. **Zur Analyse des Lukanischen Reiseberichts**. München: Karl Zink Verlag, 1953.

_____. **Jesu Überraschende Antworten Beobachtungen zu den Apophthegmen des Dritten Evangeliums**. London: New Testament Studium (29), 1982.

_____. **Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium**. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1975.

SCHNELLE, U. **Introdução à exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2004.

SCHREINER, J. **Introducción a los Metodos de La Exégesis Bíblica**. Barcelona: Herder, 1974.

SCHREINER, J., DAUTZENBERG, G. **Forma e exigência do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1977.

SCHOTTROFF, L., STEGEMANN, W. **Jesus de Nazareth, Esperança de los Pobres**. Salamanca: Sigueme. 1981.

SCHÜRER, E. **Historia del Pueblo Judío em Tiempos de Jesus 175 a.C.-135 d.C.** Madrid: Cristiandad, 1985.

SCHWEITZER, A. **A busca do Jesus Histórico**. São Paulo: Cristã/Novo Século, 2003.

SCHWEITZER, E. **Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas**. Basel: TZ, vol. 3 e 6, 1950.

_____. **Zu den Quellen des Lukasevangeliums**. Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht, 1982.

SELLIN, G. **Komposition, Quellen und Funktion des Lukanischen Reiseberichtes, Lk IX.51 – XIX.28.** Brill: Novum Testamentum 20, v. 2, 1978.

_____. **Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10.25-37).** Berlin: ZNW (65), 1974.

SHALIT, A. **Herodes y sus Sucesores.** In: **Jesus y su Tiempo.** Salamanca: Sigueme, 1968.

SICRE, J. L. **A justiça social e os profetas.** São Paulo: Paulinos, 1990.

_____. **De Davi ao Messias.** Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **O quadrante.** São Paulo: Paulinas, 1996.

_____. **Profetismo em Israel. O Profeta, os profetas, a mensagem.** Petrópolis: 1996.

STANDHARTINGER, A. **Jesus, Elija und Mose auf dem Berg.** Paderborn: Biblische Zeitschrift (47), 2003.

STAUFFER, E. **Jesus and His Story.** New York: Alfred A. Knoph, 1960.

STEGEMANN, E., W. **Das Evangelium und die Armen.** München: Kaiser Verlag, 1981.

STEGEMANN, Ekkehard W. (org.). **História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo.** Trad. Nelio Schneider. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/: Paulus, 2004

_____. **Zwischen Synagoge und Obrigkeit: Zur historische Situation der lukanischen Christen.** Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.

STEMBERGER, G. **Jewish Contemporaries of Jesus, Pharisees, Sadducees, Essenes.** Minneapolis: Fortress Press, 1995.

STENGER, W. **Los Metodos de la Exegesis Biblica.** Barcelona: Herder, 1990.

STEVENS, G. B. **The Theology of the New Testament.** New York: Charles Scribner's Sons, 1905.

STÖGER, A. **El Evangelio Según San Lucas.** Barcelona: Herder, 1979.

_____. **Die Theologie des Lukasevangelium.** Klosterneuburg: Bibel und Liturgie (45), 1973.

STOTT, W. **Sábado, dia do Senhor.** In: **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1983.

STROBEL, A. **Lucas ou Loukios?** Berlin: ZNW, 1958.

TANNEHILL, Robert C. **Luke.** Nashville: Abingdon Press, 1996.

_____. **The Narrative unity of Luke-Acts. Literary Interpretation.** Minneapolis: Fortress Press, 1994.

TAYLOR, W.C. **Dicionário do Novo Testamento grego.** Rio de Janeiro: JUERP, 1983.

_____. **Introdução ao estudo do Novo Testamento grego.** Rio de Janeiro: JUERP, 1974.

_____. **Lucas, estudo e comentário.** Rio de Janeiro: JUERP, 1968.

THEISSEN, G. **Die Tempelweissagung Jesu.** Heidelberg: Aufsatzes Vorlesung Universität, 1975.

_____. **Estudios de Sociologia del Cristianismo Primitivo.** Salamanca: Sigueme, 1979.

_____. **Sociologia da cristandade primitiva.** São Leopoldo: Sinodal, 1987.

_____. **Sociologia del Movimiento de Jesús.** Santander: Sal Terrae, 1979.

_____. **Soziologie des Jesubewegung.** Munchen: Kaiser Verlag. 1978.

_____. **Wanderrikalismus.** Bonn: ZThK (70), 1970.

TIEDE, D. **Prophecy and History in Luke-Acts.** Philadelphia: Fortress Press, 1980.

TRAMPF, G. W. **La Section mediane de L'Evangile de Luc: Le Organization de Documents.** Rev. D'Hist Phil Rel. (53), s.d.

VARGAS-MACHUCA, A. **Por que Condenaram a muerte a Jesus de Nazaret?** In: **Estúdios Eclesiásticos (54).** Madrid: Estudios Eclesiásticos, 1979.

VERMES, G. **Jesus e o mundo do judaísmo.** Trad. Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1996 (Biblica Loyola 17).

VINKLER, H. **Hermenêutica avançada. Princípios básicos de interpretação bíblica.** São Paulo: Vida, 1987.

VOLKEL, M. **Der Anfang Jesu in Galiläa**. Berlin: ZNT (64), 1973.

_____. **Zur Deutung de Reiches Gottes bei Lukas**. Berlin: ZNW, 1974.

VOLKMANN, M. **Jesus e o templo**. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1992.

WEISER, A. **O que é milagre na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1978.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**. Manual de metodologia. 3. ed. São Leopoldo/Sinodal: São Paulo/Paulus, 2002.

WENHAM, J. W. **Synoptic Independence and The Origin of Luke Travel Narrative**. New Test. Stud, vol. 27, 1981.

WIKENHAUSER, A. **Introduccion al Nuevo Testamento**. Barcelona: Herder, 1960.

WILKEN, W. **Die Auslassung von Mark 6.45; 8.26 bei Lukas im Lich der Komposition Luk 9.1-50**. Basel: Theologische Zeitschrift (32), Heft 4, 1976.

WINTER, P. **O processo de Jesus**. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

_____. **Saduceus y Fariseus**. In: **Jesus y su Tiempo**. Salamanca: Sigueme, 1968.

ZIESLER, J. A. **Luke and the Pharisee**. Cambridge: New Testament Stuedie, n. 25, 1974.

ZIMMERMANN, H. **Los Metodos Histórico-Críticos en el Nuevo Testamento**. Madrid: Católica, 1969.

ZINGG, P. **Die Bedeutung Jerusalem's im Lukasevangelium, im Das Wachsen des Kirche**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1974.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)