

A construção de Jesus: uma leitura narrativa de Lc 7, 36-50

JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA

Faculdade de Teologia (UCP) – Lisboa

Se não é raro encontrar quem o coloque entre as páginas mais belas de todo o Novo Testamento¹, há também um histórico consenso, entre comentadores, em classificar o episódio de Lc 7,36-50 como um dos mais difíceis dos Sinópticos². O relato da inominada, que irrompe pelo repasto de Jesus em casa de Simão, tem um forte carácter impressivo, que conjuga o dramatismo dos contrários: um fariseu e uma pecadora, a hospitalidade e o conflito, intromissão e perdão, silêncios e revelações. O seu realismo narrativo torna-o inesquecível, tal como o minucioso jogo (transversal e especular) que lhe serve de suporte. Mas a complexidade do seu tecido literário, as descontinuidades e clivagens semânticas que o agitam, conduziram a exegese tradicional a um verdadeiro beco sem saída, quanto às questões que lhe interessava dirimir. Aparentemente, o texto não só não aponta uma clara saída como parece acolher uma divergência de opinião entre a parábola, por um lado, e o discurso de Jesus, por outro: a parábola afirmando que o perdão precede o amor; o discurso advogando que a mulher foi perdoada porque muito amou.

¹ A dissertação, com este título, foi elaborada sob a orientação dos Profs Jean-Noël Aletti e José Ornelas de Carvalho, e defendida na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, no Verão de 2004. Teve publicação, em Outubro do mesmo ano, na Coleção Didaskalia, da Faculdade de Teologia e na Editora Assírio & Alvim. Recebeu o prémio Pen-Club de Ensaio, relativo ao ano de 2004.

² É curioso constatar como ao juízo dos exegetas se junta, neste particular, a competente opinião de criadores literários como Oscar Wilde ou Shusaku Endo (s. ENDO, *Uma vida de Jesus*, Lisboa, 2002, 65).

Outros dois factores ampliaram ainda a pressão hermenêutica em redor da perícópe:

1) A nível da genética textual, o problema das semelhanças entre Lc 7,36-50, Mt 26, 6-13, Mc 14, 3-9 e Jo 12, 1-8 desencadeou, no tempo, uma atribulada dissecação de dependências, diluindo-se quase a autonomia da perícópe, perspectivada como uma espécie de amálgama de elementos externos. «Estamos certamente perante um mesmo acontecimento», explica Boismard³. Porém, o realçar das semelhanças fez esquecer as substanciais diferenças e como elas solicitam uma aclaração.

2) Até começos do séc. XX, Lc 7, 36-50 viu-se transformado num objecto de disputa teológica: um alinhamento católico pretendia exaurir do texto uma prova da necessidade da contrição perfeita para a absolvição dos pecados; um alinhamento protestante sublinhava que só a fé poderia ser entendida como verdadeira causa do perdão. E ambas as teses reivindicavam uma protecção textual! Quando este debate se atenuou, não se desfez o dilema.

Tentativas várias de solução foram sendo avançadas: a) Numa perspectivização histórico-crítica, via-se nas tensões textuais a marca das fases sucessivas de composição ou de tradições distintas que Lucas teria reunido, sem conseguir, no entanto, uma unidade perfeita de sentido⁴; b) Outros concentravam-se na decisão por uma ou por outra das linhas em conflito⁵; c) Outros ainda buscaram iludir a dificuldade do discurso histórico, afirmando que é precisamente na circulação incessante de significados que o segredo do texto se aloja⁶.

Confrontando a metodologia seguida em grande parte por estas abordagens, mesmo quando realizadas por autores de latitudes e épocas diversas, podemos, contudo, identificar uma estratégia semelhante: num primeiro momento, elabora-se um diagnóstico das zonas de tensão da perícópe e, fatalmente, se acaba a isolar uma parcela, tentando que um versículo, ou um fragmento dele, se torne a chave para o segredo do conjunto. Esta opção, que se conforma às discontinuidades do texto, terá talvez a vantagem de aprofundar os particulares de um passo cujos filamentos impressionam pela densidade que guardam; mas tomar como cesuras aquilo que, pelo contrário, são pólos de afirmação de uma unidade narrativa é rejeitar uma chave que desmonta o carácter aparentemente insolúvel de Lc 7, 36-50.

De facto, torna-se imperioso ultrapassar uma concepção estreita ou instrumentalista da narração evangélica e afrontar seriamente a interrogação sobre o modo

³ Cf. L. VON SYBEL, *Die Salbungen. Mt 26 6-13, Mc 14 3-9, Lk 7 36-50, Joh 1 1-8*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 23(1924),185.

⁴ M.-E. BOISMARD, *En quête du Proto-Luc*, Paris, 1997, 206.

⁵ Cf. J. DELOBEL, *Lk 7,47 in its context. An old crux revisited*, in VAN SEGBROECK, F., ed., *The Four Gospels*, Fs. F. Neiryneck, Leuven, 1992, 1581-1590.

⁶ Cf. J. DONOHUE, *The Penitent Woman and the Pharisee: Luke 7:36-50*, in *American Ecclesiastical Review*, 142(1960), 414-421.

como, pela criação literária, se expressa uma determinada visão religiosa. É um erro aprisionar Lucas a uma imagem de teólogo que possui visões doutrinárias bem definidas⁷ e não se tomar em devida conta o criador de uma forma literária, que em diálogo com as concepções artísticas do seu tempo, modelou uma composição forte e original. Pois não é possível captar o resíduo teológico sem haver captado a maneira orgânica como o relato foi formulado.

O método narrativo tem emergido, nestes últimos anos, como um dispositivo exegético competente, capaz de sintonizar com a natureza dos próprios textos (na sua larga maioria, tanto a Bíblia hebraica como o Novo Testamento pertencem ao género narrativo) e de abrir possibilidades novas e mais unitárias de leitura. No caso de Lucas, o recurso a este instrumento de análise revela-se uma opção particularmente ajustada, pois o autor do terceiro Evangelho mostra ter uma concepção própria do raconto. Ele não é apenas um grande teólogo, é também um autor vigoroso, literariamente culto, a gerir uma dupla proveniência, aquela do mundo de extração bíblica e a de matriz helénica, hábil na manipulação dos recursos do raconto, sagaz e brilhante na arte de narrar e, não menos importante, deliberadamente empenhado em contar uma história, a de Jesus.

Ora, contrapondo-se aos impasses de outras práticas exegéticas, o método narrativo obriga-nos a considerar o texto de Lc 7, 36-50 na sua irreduzível individualidade. Não é que se neguem influências ou traços comuns: no caso do nosso episódio eles saltam aos olhos. Mas se tomarmos como critério a tipologia do exercício narrativo, *a) o nível da história* (o complexo dos acontecimentos contados); *b) o nível do relato* (o discurso que os enuncia); e *c) o nível da narração* (o acto real ou fictício que produz tal discurso em determinada situação), aceitamos que aquele texto constitui um particular universo.

Cabe ainda recordar que não é a mera relação de factos sucessivos que constitui uma narrativa. Há narrativa porque existe transformação: transformação de situação, de carácter, de formas de entendimento. À transformação se chega pela interligação de dois tipos de instâncias, as instâncias extra-diegéticas (narrador e narratário) e as diegéticas (intriga, personagens, tempo e espaço). A parte substancial do nosso trabalho foi observá-las de perto.

O narrador

Lucas, enquanto autor, criou uma entidade fictícia a quem cabe a tarefa de enunciar o discurso: o narrador. O narrador é a voz que conta a história, que põe

⁷ Cf. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, I, Paris, 58, 120-137.

em acção os personagens e comenta a cadeia dos acontecimentos. Implica-se ele mesmo no objecto que transmite, tendo ao seu alcance formas implícitas e explícitas de intervenção que, subtilmente, orientam o leitor.

À primeira vista diríamos que o seu labor, em Lc 7, 36-50, se insinua por uma via de simplificação: na apresentação sóbria dos actores, no resguardo que mantém quanto às suas motivações e no hábil processo de concentração narrativa. Contudo, a sua concisão e laconismo escondem um envolvimento em vista de uma estratégia não apenas literária, mas também teológica: apagando-se a si próprio, o narrador vai deixando tudo e todos suspensos da palavra revelatória de Jesus.

Os personagens

No nível diegético temos quatro personagens (três individuais e um colectivo) e é esta a sua ordem de entrada: um fariseu chamado Simão; Jesus; uma mulher inominada; e os comensais. O relato esboça um perfil de cada um e, por sua vez, cada um deles desempenha uma função no programa narrativo da períclope. No nível hipodiegético há ainda outros três (o devedor de quinhentos denários; o devedor de cinquenta denários; e o credor).

Os personagens são o rosto visível da intriga, dão-lhe andamento e um colorido particular, suportam a acção e, enquanto actantes, realizam as funções necessárias ao cumprimento da transformação que está no centro da economia do relato. Além de serem funcionalmente indispensáveis ao processo narrativo, são também o lugar preferencial da afirmação ideológica.

Pudemos constatar que o personagem Jesus é o centro da narração, uma espécie de íman que faz confluír em si todos os eixos factuais. Se os outros personagens alternam um tempo de exposição com um tempo de sombra, Jesus, directa ou indirectamente, atravessa todos os momentos do episódio. A sua entrada em casa do fariseu assinala o início da acção e uma sua palavra determina-lhe um fim. É um personagem omnisciente: conhece elementos que os outros personagens ignoram, conta uma história que, aparentemente, se subtrai ao contexto, mas que afinal o encena, contorna os obstáculos que aprisionam a situação e recria, de novo, uma possibilidade para o imprevisto. A verdade é revelada progressivamente não pelo narrador ou por outro personagem, mas pelo próprio Jesus. E é a relação que cada personagem mantém com Ele, o herói principal, que o qualifica segundo a tipologia dos opositores e dos adjuvantes.

A intriga

A intriga consiste na apresentação unificada dos eventos segundo as técnicas de montagem e de composição que o narrador desenvolve. Sustemos que o relato de Lc 7, 36-50 se articula organicamente segundo o clássico paradigma triádico: *acção* (vv.36-38); *reacção* (vv.39-47); e *desfecho* (vv.48-50). A *acção* é-nos descrita num ritmo dialéctico: um dos fariseus convida Jesus para uma refeição em sua casa e uma pecadora intromete-se no decorrer da cena, trazendo um perfume (e também inesperadas lágrimas copiosas; e também gestos de reiterada humildade). Instala-se uma atmosfera ambígua, que o próprio narrador reforça com os seus silêncios. Propositadamente, ele descreve a intervenção do fariseu num único breve versículo (apenas convidou Jesus para sua casa), e a da mulher em dois versículos mais longos, e enriquecidos por uma didascália de verbos transitivos, sem parecer preocupado em explicar a rapidez do primeiro e a lentidão da segunda. O narrador entrega, de propósito, ao leitor esta situação indeterminada e, porque não dizer, escandalosa.

A *reacção* principia com o fariseu formulando, no seu íntimo, uma interpretação que põe em causa o estatuto de Jesus: este teria um deficitário conhecimento e, por isso, não poderia ser profeta. Jesus, que estivera impassível durante a *acção*, toma agora a palavra, conta uma história, volta-se para a mulher e, dirigindo-se ao fariseu, estabelece entre ambos uma comparação: alinha os gestos da inominada com as (não)acções do seu anfitrião. Explicita assim a síncrize que estava apenas latente, desfavorável a Simão. Além disso, esboça um desfecho surpreendente como consequência da hospitalidade que lhe foi prestada pela mulher: «são perdoados os seus pecados, os muitos, porque ela amou muito» (v.47). Esta fala prepara-nos para ver subir o texto à altíssima parada que representa o seu desfecho (vv.49-50).

No diálogo directo de Jesus com a inominada, compreendemos que Jesus não é apenas anunciador do perdão. E no remate do texto surge uma fundamental palavra sobre a identidade de Jesus: ‘Quem é este que até perdoa pecados?’. Descobrimos então que o endereço da perícopie não é a pecadora, nem o fariseu, mas o próprio Jesus. E todas as peripécias da história servem, afinal, ao trabalho lucano da Sua construção narrativa.

O espaço

Pensar o espaço em Lc 7, 36-50 é tornar-se sensível a dessimetria que Jesus representa, uma espécie inevitável de distorção que impregna o texto de densidade e de surpresa: no espaço previsível da casa do fariseu, deparamo-nos com o imprevisível da revelação de Jesus. A presença de Jesus transforma a univocidade daquele espaço doméstico (assegurada religiosa e moralmente pelo farisaísmo), num comple-

xo *topos* de atracção / retracção que aprofunda, aos olhos do leitor, o significado da identidade e da missão daquele hóspede extraordinário. É como se Jesus representasse por aquilo que ele é (e que o texto progressivamente manifesta) um outro espaço dentro do espaço.

O tempo

O efeito dramático da perícopa é-nos dado também pelo modo como a imagem de Jesus se altera ao longo do tempo da narrativa. No início o anfitrião, diante do que via, duvidava se ele seria profeta. Mas no final os seus convivas, diante do que vêem, perguntam: «Quem é este que até perdoa pecados?». Podemos dizer que o processo revelatório em Lc 7, 36-50 é conseguido pela dialéctica, primeiro escondida e, depois, progressivamente manifestada, entre dois tempos: o tempo histórico e o tempo da Salvação. O tempo histórico é aquele gerido pelas expectativas e apreensões do anfitrião. É um tempo construído por códigos semânticos anteriores a esta situação narrativa, mas que funcionam para ela como o dispositivo de juízo. Esses códigos explicam-nos o que é uma pecadora, qual a relação entre justos e pecadores, o que é o legal e o interdito, o que é um profeta, etc. E, do ponto de vista do tempo histórico, o desenrolar da acção evolui para um bloqueio ou mesmo para uma cisão. De uma forma que se tornará mais clara à medida que o relato avança, nós percebemos que o ‘tempo da Salvação’ desencadeia a crise do ‘tempo histórico’. Mas o que parecia errado, afinal estará certo, lido com a gramática nova que Jesus introduz, tal como aquilo que parecia correcto revelar-se-á afinal insuficiente.

O narratário

A construção do relato supõe também a construção que o texto faz do leitor. Na verdade, o leitor não é apenas um produtor ou um consumidor, mas é um produto do próprio texto⁸. As técnicas narrativas são ao mesmo tempo uma forma de pedir a colaboração do leitor para a construção do texto e uma maneira de construí-lo. O leitor, «directamente envolvido»⁹ pela arte da narrativa, é construído à medida que constrói o texto. Instaura-se, assim, um jogo de circularidades.

Esta mecânica, que o método narrativo aclara, permitiu-nos entender o texto como um processo e uma estratégia em vista de um sentido, que não está antes do

⁸ Cf. W. VAN UNNIK, *Éléments artistiques dans l'évangile de Luc*, in NEIRYNCK, F., ed., *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, Fs. L. Cerfaux, Gembloux, 1973, 131.

⁹ Cf. T. TODOROV, *Poétique de la prose*, Paris, 1978, 132.

texto ou para lá dele, pois «o que se diz» é inseparável do «como se diz». Ao contrário de tantos comentadores que se abeiraram do relato, o narrador lucano não fica refém de determinações explicativas, nem sequer parece interessado em esclarecer o que tem sido um quebra-cabeças para a exegese do passo: de que foi perdoada a mulher, quando foi perdoada, por que foi perdoada? Por detrás desta ânsia determinista existe uma noção de pecado e perdão que o relato efectivamente supera. Jesus redefine os sentidos teológicos. Pecado e perdão compreendem-se agora na totalidade indivisível de um misterioso encontro.

Por um processo gradual de revelação, que é sempre o da lógica narrativa, foi-se tornando manifesto que todas as outras temáticas são subsidiárias do motivo fundamental que é cristológico. A pecadora perdoada fornece uma progressão à revelação da identidade de Jesus que o raconto visa. No fundo, ao construir, traço por traço, o personagem que acolhe e busca o dom do perdão, Lucas não está senão a construir aquele que perdoa, Jesus. O evangelho da pecadora não é senão o Evangelho de Jesus.

Jesus é construído gradativamente pelo processo narrativo. Ele emerge dos traços de caracterização que estão dispersos no relato: aquilo que ele enquanto personagem diz e faz (ou silencia); o modo como se dá a sua interacção com os outros actores; os comentários e recursos do narrador; a simbólica que exala do espaço; as continuidades e descontinuidades do tempo, tudo é matéria de revelação. E ao leitor é pedida a colaboração neste processo revelatório: há, por exemplo, elementos que faltam aos personagens da história, mas que a ele são antecipados; há hiatos que ele deve completar; e há, sobretudo, uma leitura decisiva da globalidade (que entende as relações dos vários momentos narrativos, do seu encadeamento semântico) que lhe é confiada como tarefa.

À medida que avançou o nosso estudo, mais se tornou claro que no evangelho de Lucas há duas etapas, conduzidas por estratégias diversas, quanto à construção de Jesus. Nos três primeiros capítulos (o assim chamado «Evangelho da infância») são definidos os traços fundamentais que caracterizam Jesus, e definidos com límpida determinação. Jesus é revelado em modo maximalista na sua condição de «Filho de Deus» (1, 35) e «Messias Salvador» (2, 11) e as vozes enunciativas têm uma autoridade que contamina o discurso de uma fiabilidade inquestionável. Não se pode dizer que a outra parte do evangelho, que descreve o ministério terreno de Jesus até à sua Páscoa, não se oriente no mesmo sentido do que afirmam esses traços. Fazem-no seguramente, mas sem a velocidade e a nitidez anteriores: abre-se um caminho nunca isento de ambiguidades, que passa por meias-afirmações, acenos implícitos, sinais progressivos e negações, hesitações, divergências. A narrativa opera a caracterização de Jesus por acumulação de traços e pela superação progressiva desses traços. A preocupação de Lucas não foi apresentar uma cristologia acabada. Lucas está mais interessado em tecer um relato, onde o próprio Jesus se autodefine. Traços como Mestre, Profeta, Rei, Filho de David, Filho de homem, Messias têm uma na-

tureza funcional e provisória, pois são elaborados, corrigidos e modificados sucessivamente pelo raconto. O evangelista confronta o leitor com a identidade narrada de Jesus, para que este sinta a necessidade de refazer o caminho do seguimento, participando desta história em aberto. A indeterminação do texto é uma possibilidade oferecida ao leitor para que este se determine face a Jesus. Isso parece-nos ter ficado bem claro tanto da nossa análise do episódio como do seu enquadramento numa sequência narrativa mais lata, o cap. 7, e, depois, da convocação que fizemos de todo o Evangelho.

Como ilumina o episódio de Lc 7, 36-50 a construção de Jesus?

Este texto sintomatiza a crise, o ponto de ruptura entre Jesus e o farisaísmo. Explica porque é que Jesus se torna um personagem inaceitável. De facto, a actividade taumatúrgica de Jesus não colocava problemas em si mesma (Jesus, por exemplo, não é criticado por curar, mas por fazê-lo em dia de sábado; 6, 6-11; 14, 1-6). Em relação aos cegos, pobres, estropiados, Jesus revelava-se consensualmente como uma espécie de «benfeitor divino». A polémica reacção das autoridades judaicas, nomeadamente doutores da Lei e fariseus, visava, sim, a relação de Jesus com os pecadores. Esta é a característica mais impertinente do ministério de Jesus e, por isso, também uma das de maior espessura cristológica.

O pobre, o cego, o estropiado, o oprimido – essenciais até a um certo momento para caracterizar o ministério terreno de Jesus – têm uma presença provisória, visto que desaparecem praticamente na narração dos Actos, quando a salvação equivaler sobretudo ao perdão dos pecados. Essa galeria de personagens integra aquilo que na nossa Dissertação designamos por *retórica de persuasão*, pois, confirmando o estatuto profético de Jesus, segundo a tipologia da LXX, atestam que vale a pena segui-lo naquela que é a Sua grande novidade: Ele é aquele que perdoa os pecados.

O tema do perdão / libertação já vinha de trás. Na sinagoga de Nazaré (4, 18) Jesus utiliza o substantivo ἀφέσις por duas vezes: «Enviou-me para proclamar a remissão aos prisioneiros» (ἀπέσταλ κέν με, κηρύχαι αἰῶμαλ wτοῖς ἀφέσιν) e «enviar em liberdade os oprimidos» (ἀποστεῖλ αἰ τεγραυσμένους εἰς ἀφέσει). Mas jogava-se aí com a codificação messiânica feita por Isaías, que Jesus começava então a determinar a seu modo. Em 5, 17-26, Jesus já perdoara os pecados a um paralítico e surgira a questão da fé. Mas aí esperava-se também a cura da paralisia e a fé tinha uma abrangência colectiva. Em 5,8, Simão Pedro reconhece que é pecador diante de Jesus e, ainda nesse capítulo, Jesus chama Levi e come e bebe com publicanos e pecadores (5, 27-32). Em 7, 34, é de novo acusado de ser «amigo de publicanos e pecadores». Sem dúvida que Lc 7, 36-50 evoca analepticamente esse percurso anterior, mas constitui um passo em diante.

Aqui não está propriamente em causa a amizade expressa na refeição partilhada, até porque Jesus é hóspede do fariseu. Nem a mulher pretende a cura de um mal, como depois a hemorroíssa (8, 43-48) ou a resolução de um problema de ter-

ceiros (o caso de Jairo, que também cai aos pés de Jesus, 8,41). A mulher expressa com as lágrimas (lágrimas de uma pecadora, como nos foi abundantemente referido) a dor, a fractura íntima que transporta. E assim Jesus se pode revelar como aquele que pode salvar o homem pecador: Ele é o Salvador que liberta; a fé nele obtém o perdão. Que a essa grande descoberta sejamos conduzidos por uma mulher que todos sabiam ser pecadora, não nos deve espantar. Na verdade, ela era o sujeito mais competente para desencadear a revelação, pois a sua vida dependia dessa manifestação da identidade de Jesus.

Por outro lado, permite a Jesus operar a superação da ideia de pecador aplicada de modo restritivo a singulares ou a grupos. E Lc 7, 36-50 reforça assim um outro argumento importante do ensinamento de Jesus: o pecador deixa de ser representante de uma categoria social ou religiosa, para passar a ser o símbolo do homem carente que em Jesus encontra a misericórdia e a vida. A intrusa é tomada como paradigma de todos os crentes, quer tenham mais ou menos pecados. A verdade é que o homem nunca deixa de estar necessitado da graça divina manifestada em Jesus. A identificação do leitor com «a pecadora» parece ser um dos objectivos da quase exageração que representa a centralidade da mulher na perícopes. Mas percebemos, por fim, que ao descrever tão demoradamente a pecadora, Lucas esteve, afinal, a construir o leitor e o discípulo.